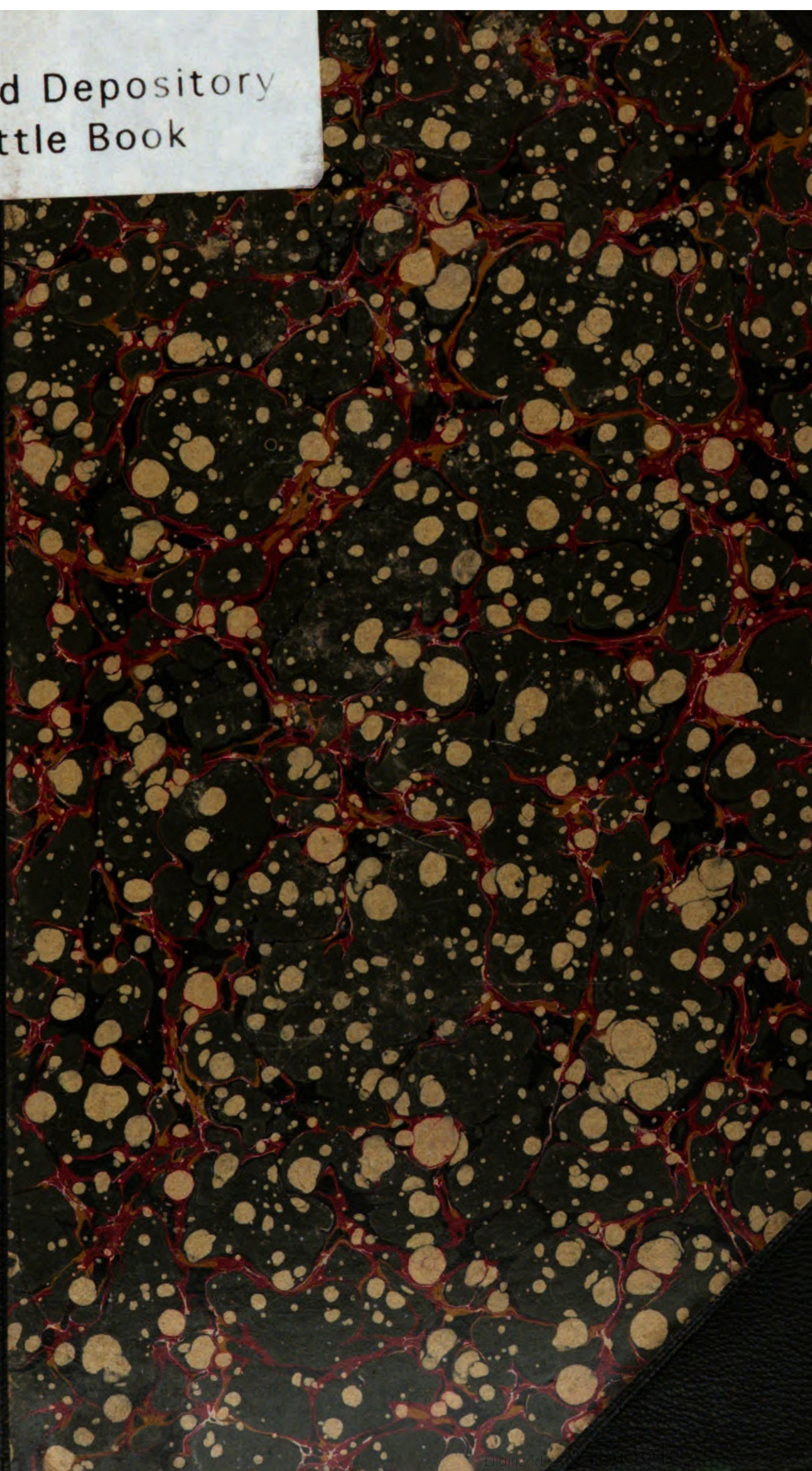



SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Elfte Abtheilung,

des Paulus Briefe an Timotheus und Titus umfassend.

Fünfte Auflage,

neubearbeitet

von

Dr. Bernhard Weiss.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1886.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über die

Briefe Pauli an Timotheus und Titus.

Fünfte Auflage,

neubearbeitet

von

Dr. Bernhard Weiss,

Oberconsistorialrath u. ordentl. Professor an der Universität Berlin.



Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1886.

Vorwort.

Statt einer Umarbeitung der 4. Auflage von Huther's Kommentar zu den Pastoralbriefen bringe ich diesmal eine ganz selbstständige Neubearbeitung. Die Pietät gegen den Begründer dieses Handbuchs und seine bleibende Bedeutung für die Geschichte der Exegese hat mich veranlasst, in den von mir bisher bearbeiteten neuen Auflagen einzelner Theile überall den Meyer'schen Text zu conserviren, soweit ich nicht abweichende Ansichten geltend machen musste. Diese Rücksicht fällt für mich den Mitarbeitern Meyer's gegenüber fort, zu denen mich selbst zu zählen ich mir ein Recht erworben zu haben glaube. Wenn ich darum den Huther'schen Kommentar in seiner 4. Auflage nur gewissenhaft benutze, wie jede andre exegetische Vorarbeit, und im Uebrigen ganz meinen eignen Weg gehe, so soll darin keineswegs ein abschätziges Urtheil über die fleissige und besonnene Arbeit Huther's liegen. Aber meine Ansichten über das, was für die Einleitung in die Pastoralbriefe und für ihre Auslegung heutzutage Noth thut, weichen von dem, was Huther darbietet, zu sehr ab, als dass eine Conservirung seines Textes auch da, wo ich mit ihm übereinstimme, irgend einen Nutzen gehabt hätte.

Schon die Einleitungsfragen sind durch die von Holtzmann gegebene dankenswerthe Revision des ganzen kritischen Prozesses so sehr auf einen völlig neuen Boden gestellt, dass hier ein Neues gepflügt werden musste. Auch stehe ich darin Meyer näher als sein älterer Mitarbeiter, dass ich das wissenschaftliche Problem, welches die Briefe darbieten, doch in viel umfassenderem Maasse als Huther anerkenne, und wenigstens das zugebe, dass eine Auffassung derselben, wie sie noch Huther vertritt, mit ihrer Echtheit kaum vereinbar ist. Ueberhaupt aber glaube ich, dass die kritische Frage nicht besser gefördert werden kann, als durch eine etwas tiefer in den Sinn und Zusammenhang der Briefe eindringende Exegese, als sie denselben bisher zu Theil geworden ist. Dieselbe ist

bisher viel zu sehr von einseitig kritischen oder apologetischen Gesichtspunkten beherrscht gewesen, und selbst in dem scharfsinnigen und umfassenden Holtzmann'schen Werke doch nicht wesentlich gefördert worden. Ich habe natürlich im Grossen und Ganzen die glossatorische Methode Meyer's beibehalten, die ich troz manchem Unbequemen, das sie hat, doch für eine heilsame Zucht halte, die manche Auswüchse und Mängel der reproductiven abschneidet, und glaube gezeigt zu haben, dass sich die Vortheile der letzteren gelegentlich ganz wohl mit ihr verbinden lassen. Dem Meyer'schen Gesichtspunkt, zugleich eine Uebersicht über die bisherige exegetische Arbeit an den Briefen zu geben, glaube ich in umfassenderem Maasse als sein früherer Mitarbeiter genügt zu haben.

Wieweit es mir gelungen ist, durch eine eingehendere Exegese manche unbegründete Bedenken gegen die Briefe zu entfernen und ihre Annahme als paulinische zu empfehlen, muss ich dahin gestellt sein lassen. Es genügt mir, wenn ich durch dieselbe zunächst ihr Verständniss gefördert und die Beschäftigung mit diesen herrlichen Denkmälern urchristlicher Pastoralweisheit den Theologen leichter und lieber gemacht habe. Für die Correctur und die Revision der Citate sage ich meinem lieben Neffen, dem stud. theol. W. Diestel, auch hier meinen herzlichen Dank.

Berlin, September 1885.

D. B. Weiss.

Einleitung in die Pastoralbriefe.

§ 1. Die Adressaten.

1. Timotheus. Nach Apostelgesch. 16, 1—3 trat Paulus auf seiner zweiten Missionsreise in Lystra zuerst in ein näheres Verhältniss zu Timotheus, der dort als ein in Lystra, wie in dem benachbarten Iconium, unter den Christen wohl beleumundeter Jünger bezeichnet wird. Das schliesst aber natürlich nicht aus, dass er bereits bei der ersten Anwesenheit des Paulus in Lystra (14, 6 f.) durch die Predigt desselben bekehrt war, was nach 1 Kor. 4, 17 unbedingt angenommen werden muss*). Er war der Sohn einer gläubigen Jüdin und eines heidnischen Vaters, und voraussichtlich in Lystra geboren, wo Paulus mit ihm bekannt wurde**). Nach 2 Tim. 1, 5 hiess seine Mutter Eunike und seine Grossmutter Lois; wie beide nach dieser Stelle bereits vor ihm bekehrt waren (was Holtzmann S. 383 völlig grundlos in Abrede nimmt) und also wohl auf seine Bekehrung mit eingewirkt hatten (3, 14), so hatten sie schon von Kindheit an ihn mit den heiligen Schriften A. T.'s bekannt gemacht (3, 15). Da Paulus ihn als seinen Begleiter mitnehmen wollte, beschnitt er ihn, um den (ungläubigen) Juden, denen seine heidnische Abkunft

*) Wie Paulus in demselben Zusammenhange die Korinther als seine Kinder bezeichnet, weil er sie durch das Evangelium gezeugt hat (1 Kor. 4, 14 f.), so auch V. 17 den Timotheus, was Nösgen, Commentar über die Apostelgesch. 1882, S. 302 vergeblich bestreitet. Ebenso behauptet Holtzmann, Die Pastoralbriefe 1880, S. 70. 74 mit Unrecht, die Apostelgeschichte, welche ihn erst als Christen mit Paulus bekannt werden lasse, stehe mit dieser Angabe im Widerspruch, da Paulus doch nicht sofort alle durch seine Predigt Bekehrte persönlich kennen lernen konnte. Auch in unsern Briefen nennt P. den Tim. sein Kind (1 Tim. 1, 2. 18. 2 Tim. 1, 2).

**) Wenigstens stützt sich die Annahme, dass er in Derbe geboren (Olshausen, Wieseler, Otto), auf eine unmögliche Deutung der Stelle Apstlgesch. 20, 4 (s. z. d. St), wo bei Timotheus, weil er den Lesern bereits bekannt, keine Angabe über seine Herkunft gemacht wird.

bekannt war, keinen Anstoss zu geben, wenn sie ihn die engste Lebensgemeinschaft mit einem Unbeschnittenen schliessen sähen*).

Obwohl die Apostelgeschichte des Timotheus erst wieder 17, 14 f. gedenkt, wo Paulus ihn (mit Silas) in Beröa mit dem Auftrage zurücklässt, möglichst bald ihm nach Korinth nachzukommen, so setzt sie doch ohne Zweifel voraus, dass Tim. den Apostel von Lystra an, selbstverständlich etwaige vorübergehende Trennungen, wie diese, ausgenommen (vgl. 16, 40), ständig begleitet habe, wie sie ihn denn auch sogleich 18, 5 wieder, mit Silas von Macedonien herkommend, in Korinth zum Apostel stossen lässt. Dies bestätigen auch die Thessalonicherbriefe, nach denen er in Korinth bei dem Apostel ist und die Thessalonicher als ein ihnen wohl Bekannter grüsst (I, 1, 1. II, 1, 1) und durch Paulus von Athen aus zu ihnen gesandt wird, um sie zu stärken (I, 3, 1—7); auch aus 2 Kor. 1, 19 erhellt, dass er in Korinth mit Paulus und Silvanus das Evangelium verkündigt hat**). Timotheus erscheint dann erst wieder in der Apostelgeschichte gegen Ende des mehrjährigen Paulinischen Aufenthaltes in Ephesus, wo er von dem Apostel als einer seiner Gehülfen (*τῶν διακονούντων αὐτῷ*) mit Erast nach Macedonien voraufgesandt wird, während Paulus noch in Asien bleibt (19, 22). Es ist dies ohne Frage die Sendung, deren Ziel nach 1 Kor. 4, 17 Korinth sein sollte, welche der Absendung des ersten Korintherbriefs (nach Meyer kurz vor Ostern 58) vorherging (16, 10 f.) und von der er im Herbste desselben Jahres, als Paulus in Macedonien den zweiten Korintherbrief schrieb, bereits zu ihm zurückgekehrt war (2 Kor. 1, 1). Im Frühjahr darauf finden wir ihn mit

---

*) Aus dieser Motivirung (Apstlgesch. 16, 3) folgt, dass das Verfahren des Apostels weder mit Gal. 2, 4 f., wo es sich um die prinzipielle Aufrechterhaltung der Christenfreiheit gegenüber den judenchristlichen Eiferern handelte, noch mit den Beschlüssen des Apostelconcils, welches die Beschneidung als nicht heilsnothwendig erklärte, im Widerspruch steht, wie sich Holtzmann S. 70 ff. vergeblich zu beweisen bemüht, vielmehr aufs Genaueste den Grundsätzen des Apostels (1 Kor. 9, 20) entspricht. Vgl. Pfleiderer, Paulinismus 1873, S. 508. Es ist nicht einmal richtig darauf zu reflectiren, dass er als Sohn einer Jüdin nach talmudischer Satzung der Religion der Mutter folgen musste (Nösgen, S. 303), was viel eher eine für Paulus unzulässige Accommodation gewesen wäre, da die Beschneidung nicht durch die Notorietät seiner jüdischen, sondern seiner heidnischen Abkunft motivirt wird. Ueber die sogenannte Ordination des Timotheus, die in unsern Briefen vorausgesetzt wird, vgl. § 4.

**) Die Annahme, dass er zunächst in Lystra gewirkt habe und erst nach Beröa zum Apostel berufen sei (Nösgen, S. 304), widerspricht dem Wortlaut von Apstlgsch. 16, 3, wie den Thessalonicherbriefen.

Paulus in Korinth (Röm. 16, 21); und als dieser von Hellas aufbrach, um über Macedonien seine Reise nach Jerusalem anzutreten, war Timotheus unter den nach Troas voraufgehenden Begleitern (Apstlgsch. 20, 4). In den Gefangenschaftsbriefen erscheint Timotheus in der Gesellschaft des Apostels (Col. 1, 1; Philem. V. 1; Phil. 1, 1); und von Rom aus will ihn Paulus, sobald er den Ausgang seiner Sache absehen kann, zu den Philippern senden (2, 19—23), um Kunde von ihnen zu erhalten. Im übrigen N. T. wird Timotheus nur noch Hebr. 13, 23 erwähnt, aus welcher Stelle wir erfahren, dass er gefangen gewesen und wieder frei gelassen sei*). Wie aber der Hebräerbrief nicht von Paulus herrührt, so liegt auch diese Notiz über die Zeit hinaus, in welcher Timotheus zu Paulus in Beziehung stand und in welche unsre Briefe weisen. Die kirchliche Tradition, welche ihn zum Bischof von Ephesus macht (Constit. apost. VII, 46; Euseb. hist. eccl. III, 4; Phot. Bibl. 254), gründet sich offenbar auf 1 Tim. 1, 3 f. (vgl. Chrys. hom XV in 1 Tim.).

Dass Timotheus noch sehr jung war, als er zum Begleiter des Paulus angenommen wurde, folgt zwar weder aus seiner Bezeichnung als *μαθητής* (Apstlgsch. 16, 1, vgl. z. B. 21, 16), noch daraus, dass ihn Paulus *τέκνον* (statt *υἱός*) nennt (1 Kor. 4, 17, vgl. dagegen V. 14), wie Holtzmann S. 66 f. meint. Aber aus 1 Kor. 16, 10 f. erhellt unzweifelhaft, dass, als ihn Paulus von Ephesus nach Korinth sandte, er noch jung genug war, um Angesichts der schwierigen Aufträge, die er dorthin mitnahm, mit einer gewissen Schüchternheit aufzutreten und seiner Jugend wegen Geringschätzung befürchten zu müssen. Noch 4—5 Jahre später charakterisirt Paulus seinen Gehorsam, dessen Bewährung die Philipper kennen gelernt haben, als einen kindlichen (Phil. 2, 22); und es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass Paulus, der sich schon Philem. V. 9 als hochbetagt fühlt, wohl doppelt so alt war, wie er. Es ist darum völlig grundlos, wenn Holtzmann S. 82 f. in 1 Tim. 4, 12 (vgl. Tit. 2, 15) nur eine verfehlte Copie von 1 Kor. 16, 11 sieht. Auch einige Jahre später stand das Alter des Timotheus immer noch in einem gewissen Missverhältniss zu der leitenden Stellung, die er den Gemeinden mit ihren Vorstehern und gereiften Männern gegenüber im Auftrage des Apostels einzunehmen hatte. Dass vollends die Erinnerungen an seinen Jugendunterricht (2 Tim. 3, 15, vgl. 1, 5), oder

*) Dass der Apoc. 2, 13 erwähnte Märtyrer Antipas unser Timotheus sei (Hengstenberg, Offenbarung I, S. 189 f.), ist natürlich reine Phantasie.

die Ermahnungen und Anweisungen unsrer Briefe zu seinem Alter nicht passen sollen (Baur, Pastoralbriefe, S. 97 f.), kann dadurch nicht erwiesen werden, dass man letztere für schulmeisterliche, eines angehenden Katechumenen würdige erklärt. Andrerseits sollte die rückhaltlose Anerkennung, die Paulus seiner Treue, seinem Eifer und seiner selbstlosen Gesinnung wiederholt ertheilt (1 Kor. 4, 17; Phil. 2, 20—22), den Timotheus davor schützen, sich ein Bild von ihm zu machen, wie es Hofmann (die heilige Schrift N. T.'s 1874 VI, vgl. besonders S. 218. 309 f.) für sein Verständniss der Pastoralbriefe voraussetzt. Statt seinem Berufe nachzugehen, soll Timotheus sich auf die unfruchtbare Schriftgelehrsamkeit der Zeit eingelassen haben, weil dieselbe lucrativ war, und aus Leidensscheu nicht nur lässig in seiner Thätigkeit geworden sein und eine weniger gefährliche Beschäftigung gesucht, sondern auch die Liebe zu dem aufs Neue gefangenen und vereinsamten Apostel nur noch in „brieflich geweinten" Thränen (S. 225) bezeugt haben (vgl. Bleek-Mangold, Einleitung S. 569 Anm.). Eben so wenig freilich darf man mit den nichtigsten aprioristischen Gründen ihm eine wissenschaftliche Erudition andichten (Kölling, der erste Brief Pl. an Tim. 1882, S. 42 f.), die er nirgends beansprucht und sein Lehrer ausdrücklich abgelehnt hat.

2. Titus. Als Paulus nach Jerusalem ging, um über die Stellung der Heidenchristen zum Gesetze zu verhandeln, hatte er den Titus bei sich, einen gläubig gewordenen Heiden, dessen Beschneidung er, als sie in Jerusalem verlangt wurde, bestimmt ablehnte, um kein Präjudiz zu Gunsten der Ansprüche der falschen Brüder zu schaffen, welche die Uebernahme des Gesetzes von den Heidenchristen verlangten (Gal. 2, 1—5). Diesen Titus hatte Paulus nach der Absendung unsers ersten Briefes an die Korinther von Ephesus aus zu ihnen gesandt, um Nachricht über den Eindruck und die Erfolge desselben zu erhalten. Nachdem er denselben vergeblich in Troas erwartet (2 Kor. 2, 12 f.), traf Titus in Macedonien mit ihm zusammen (7, 6. 13 f.), von wo er nochmals im Herbste mit unserm zweiten Briefe nach Korinth geschickt wurde (12, 18), namentlich um die Collecte für Jerusalem zu betreiben (Cp. 8). Weiteres enthält das N. T. nicht über ihn*).

*) Wieseler fand ihn in dem Titus Justus (richtiger nach Cod. B. Titius Justus) Apstlgsch. 18, 7, was nur bei seiner unmöglichen Identificirung von 18, 22 mit Gal. 2, 1 denkbar wäre (Chronologie, S. 204. 336 u. noch Real-Encycl. XXI, S. 276). Die Hypothese von Märker

Nach Holsten soll er, als Paulus mit der Collecte und dem Römerbriefe conciliatorische Wege einschlug, sich aus Abneigung gegen das Judenthum von ihm getrennt haben (Jahrb. f. prot. Theol. 1876, S. 75 f.). Die kirchliche Tradition macht ihn zum Bischof von Kreta (Constit. ap. VII, 46; Euseb. hist. eccl. III, 4; vgl. Theodoret zu 1 Tim. 3, 1), obwohl selbst unser Titusbrief ihm nur eine vorübergehende Stellung daselbst vindicirt (Tit. 3, 12, vgl. 2 Tim. 4, 10).

§ 2. Inhalt und Situation der Pastoralbriefe.

1. Der erste Brief an Timotheus. Paulus war kürzlich mit Timotheus in Ephesus gewesen, was Hofmann S. 67, vergeblich bestreitet, und hatte während seines offenbar nur kurzen Aufenthaltes daselbst manches beobachtet, was eine Regelung erheischte, ohne es selbst ordnen zu können. Er hatte daher den Gehülfen gebeten, in Ephesus zu bleiben, während er nach Macedonien weiterreisen musste, und ihn zunächst beauftragt, den dortigen Lehrverirrungen entgegenzuwirken (1, 3), ohne ihm aber eingehendere Instructionen zu geben, da er bald selbst zurückzukehren hoffte (3, 14). Da nun seine Rückkehr sich verzögerte und möglicher Weise noch auf unbestimmte Zeit sich verzögern konnte, hielt er es für nothwendig, jenen Auftrag näher zu besprechen und ihm dringend ans Herz zu legen; aber auch andere ähnliche hinzuzufügen und für den Fall, dass Timotheus noch länger in Ephesus seine Stelle vertreten musste (4, 13), ihn mit Anweisungen für seine dortige Lehrthätigkeit und Amtswirksamkeit zu versehen*).

(Meininger Gymnasialprogramm 1864) und Graf (in Heidenheim's deutscher Vierteljahrsschrift 1865, S. 373 f.), wonach Titus mit Silas (Silvanus) identisch sein soll, ist neuerdings von Zimmer wieder vertheidigt worden (vgl. Luthardt, Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 1881, 4. S. 169—74). Doch vgl. dagegen Jülicher, Jahrb. für protest. Theol. 1882, 3. S. 538—52.

*) Damit erledigen sich von selbst die Bedenken, aus denen Holtzm. S. 61 ff. die künstliche Gestaltung der Situation nachzuweisen sucht. Weder wiederholt Paulus schriftlich, was er mündlich schon gesagt hatte, noch macht das ἐλπίζων ἐλθεῖν πρὸς σὲ τάχιον die Instruction überflüssig, da eben 3, 15 zeigt, dass diese Hoffnung eine sehr unsichere war; und die Annahme, dass der vielbeanspruchte Paulus (vgl. 2 Kor. 11, 28) wirklich auf seiner Reise durch Macedonien unerwartet und vielleicht noch für lange aufgehalten war, ist doch jedenfalls wahrscheinlicher als die gesuchte Erklärung dieser fingirten Situation aus 2 Petr. 3, 9 (Holtzm., S. 62). An eine Instruction, die auch nach der Wiederver-

Demgemäss handelt Kap. 1 von dem zunächst dem Tim. gegebenen Auftrage, indem Paulus den Lehrverirrungen der Zeit gegenüber auf den Kern der christlichen Heilswahrheit verweist, wie dieselbe ihm in der eigensten Lebenserfahrung aufgegangen war (V. 3—20). Es folgen sodann Anweisungen in Betreff der Gottesdienstordnung, insbesondere des Gemeindegebets (Kap. 2), und in Betreff der rechten Besetzung erledigter Gemeindeämter (3, 1—13), die, ähnlich wie der erste Abschnitt in 1, 18—20, in 3, 14—16 ihren besonderen Abschluss finden. Der zweite Theil des Briefes geht dann auf die Lehrwirksamkeit des Tim. überhaupt über, in welcher derselbe den Apostel ersetzen soll (Kap. 4). Wenn der Apostel hier von der für die Zukunft drohenden Gefahr ascetischer Verirrungen ausgeht, so geschieht es, weil er gewissen ascetischen Neigungen seines Schülers entgegentreten will, die leicht von der Hauptsache abführen (V. 1—11), während er gegenüber seiner Schüchternheit ermuntert werden muss, auf Grund der ihm verliehenen Gabe die Vertretung des Apostels zu übernehmen (V. 12—16). Das führt den Apostel auf die Art, wie er den verschiedenen Altersklassen gegenüber seine seelsorgerliche Thätigkeit ausüben soll (5, 1. 2), woran sich spezielle Vorschriften in Betreff der Behandlung der Wittwen (5, 3—16) und der Disciplin über die Presbyter knüpfen (5, 17—25), sowie ein kurzes Wort über das rechte Verhalten der Sklaven, worauf er zu dringen hat (6, 1. 2). Dass in der Schlussermahnung (6, 3—21) noch einmal das Bild eines rechten Gemeindelehrers im Gegensatze zu den herrschenden Lehrverirrungen gezeichnet wird, hat seinen Grund sichtlich darin, dass die Gegenwirkung gegen diese immer die Hauptaufgabe des Tim. blieb. Wenn aber ein Zug in dem Bilde jener falschen Lehrer den Apostel zu einer Warnung vor Geldgier veranlasste (V. 6—10), so begreift sich leicht, wie derselbe dazu kam eine Anweisung zur Vermahnung der Reichen einzuschalten (V. 17—19)*).

---

einigung mit Paulus noch ihre Bedeutung haben sollte (Kölling, S. 223), kann freilich nicht gedacht werden.

*) Es erhellt hieraus und wird durch die Detailexegese sich bewähren, wie wenig berechtigt die oft gehörten Klagen über den Mangel an Gedankenzusammenhang und an durchsichtiger Disposition in unserm Briefe sind. Die Freiheit des Gedankenflusses, nach welcher die Besprechung einzelner Detailfragen, die dem Apostel Bedürfniss schien, sich theils im ersten, theils im zweiten Theil den allgemeineren Ermahnungen einreiht, wie sie demselben eben einfallen, beweist nur, dass wir es mit einem wirklichen Briefe und nicht mit einer prämeditirten Composition zu thun haben.

Die hier vorausgesetzte Situation lässt sich in dem uns bekannten Leben des Paulus nicht nachweisen. Das einzige Mal, wo Paul. unsers Wissens von Ephesus nach Macedonien reiste (Apstlgsch. 20, 1), hatte er den Tim. vielmehr dorthin voraufgeschickt (19, 22); und wenn man selbst annehmen wollte, dass Tim. vor seiner Abreise wieder zurückgekehrt sei, wovon die Apostelgeschichte sicher nichts weiss, so hatte er denselben damals doch nicht in Ephesus zurückgelassen; denn Tim. befindet sich nach 2 Kor. 1, 1 bei dem Apostel in Macedonien. Er hätte also keinesfalls, wie ihm doch ausdrücklich aufgetragen war, die Rückkehr des Apostels in Ephesus abgewartet, und er konnte das auch nicht, da Paul. damals gar nicht nach Ephesus zurückzukehren beabsichtigte, vielmehr in Korinth überwintern (1 Kor. 16, 6) und von dort aus nach Jerusalem reisen wollte, auf welcher Reise er dann auch ausdrücklich, um sich nicht aufzuhalten, an Ephesus vorüberfuhr (Apstlgsch. 20, 16). Damit sind die von Theodoret bis Aberle immer erneuten, von Holtzm. S. 18 aufgezählten Versuche, den Brief auf dieser Reise nach Macedonien geschrieben zu denken, schlechthin ausgeschlossen. Dennoch haben Otto (die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe, 1860, S. 23—57) und Kölling (a. a. O. S. 207. 221) im Wesentlichen an diesem Zeitpunkte festgehalten, indem sie durch eine unerhörte Missdeutung von 1 Tim. 1, 3 (vgl. dagegen m. Rec. in d. Stud. u. Krit. 1861, S. 577 ff.) herausbringen, dass Paulus in Ephesus bleibend, dem nach Macedonien vorausgereisten Timotheus diese Instruction mitgiebt*).

Andere suchten die hier vorausgesetzte Situation durch historische Conjectur in dem 2—3jährigen Aufenthalte des Apostels zu Ephesus nachzuweisen. So nach Mosheim's Vorgange besonders Wieseler, Chronologie, S. 205 f., Reuss und die von Holtzm. S. 16 f. Genannten. Da in diesen doch wahrscheinlich der im 2. Kor.-Briefe vorausgesetzte zweite Besuch nach Korinth fällt, so brauchte man den Apostel die Reise dorthin nur über Macedonien machen zu lassen und gewann so eine an 1 Tim. 1, 3 erinnernde Situation. Allein

*) Hiernach ändert sich natürlich auch die ganze Auffassung unsers Briefes, der wesentlich die Instruction für eine Visitationsreise nach Korinth (Otto) oder Macedonien und Korinth (Kölling) sein soll. Namentlich der letztere hat durch diese Auffassung die ganze Structur unsers Briefes erklären zu können geglaubt, sofern die einzelnen Anweisungen geographisch geordnet seien, wie sie Tim. in den einzelnen von ihm zu besuchenden Orten brauchte und sogar in Cp. 1 Beziehungen auf die macedonischen Gemeinden, wie in Cp. 4—6 auf Korinth zu finden geglaubt (S. 230—42).

jener Besuch in Korinth kann nur ein ganz kurzer gewesen sein und eine sich auf nicht sicher absehbare Zeit verlängernde Abwesenheit von Ephesus, wie sie unser Brief nothwendig voraussetzt, wird durch Act. 20, 31 schlechthin ausgeschlossen. Unmöglich kann Paulus die Abstellung von Missständen, die sich unter seinen eignen Augen entwickelt hatten oder die Ordnung von Verhältnissen, in denen er selbst dauernd gewirkt hatte, seinem Schüler während der Zeit einer vorübergehenden Abwesenheit aufgetragen haben. Insbesondere zeigt noch die Abschiedsrede an die ephesinischen Presbyter von den in unserm Briefe gerügten Lehrverirrungen keine Spur, schliesst sie vielmehr durch die Warnung Act. 20, 29 f. aus. Mag man aber den fraglichen Besuch in Korinth, was sehr bedenklich, noch so nahe an den ersten Korintherbrief heranrücken oder gar, was mit den Angaben des 2. Korintherbriefs kaum verträglich, zwischen den ersten und zweiten Brief verlegen, obwohl man dadurch wieder mehr und mehr in dieselben Schwierigkeiten, von denen die Versetzung unseres Briefes in den Zeitpunkt von Act. 20, 1 gedrückt ist, geräth, immer verträgt sich das Bild der in unserm Briefe vorausgesetzten Gemeindezustände, welches in mannigfachen Andeutungen ein längeres Bestehen der Gemeinde und reich entwickelte Formen des Gemeindelebens voraussetzt, nicht mit der Thatsache, dass die ephesinische Gemeinde sich eigentlich erst durch diese 2—3jährige Wirksamkeit des Apostels gebildet hatte *).

---

*) Noch weniger Anhalt haben und noch gewaltsamere Aushülfen erfordern alle andern Versuche, den Brief in dem uns bekannten Leben des Paulus unterzubringen. Denkt man mit Flacius an die Abreise des Apostels von Ephesus Act. 18, 21, so muss man sich mit Märker (die Stellung der Pastoralbriefe im Leben des Paulus 1861. Einige dunkle Umstände im Leben des Paulus 1871) entschliessen, das *εἰς Μακεδονίαν* 1 Tim. 1, 3 zu streichen und einen nirgends bezeugten neunmonatlichen Aufenthalt des Apostels in Ephesus vor seiner ersten Missionsreise anzunehmen. Denkt man mit Bertholdt, Matthies u. A. (vgl. Holtzm., S. 19) an die Zeit von Act. 20, 35, so muss man gegen den Bericht der Apostelgesch. den Tim. von der Reisegesellschaft trennen und nach Ephesus gehen lassen oder gar mit Mtth. (vgl. auch Beck, Erklärung der zwei Briefe des Paulus an Tim., hrsg. von Lindemeyer 1879, S. 27 ff.) das *πορευόμενος* 1 Tim. 1. 3 auf Timoth. beziehen und gewinnt doch nichts damit, da damals Paulus eben nicht nach Ephesus zurückzukehren beabsichtigte (vgl. Act. 20, 16). Schneckenburger und Böttger verwandelten das *προσμεῖναι* durch Conjectur in *προσμείνας*, um den Brief nach Act. 21, 16 oder nach Act. 20, 17 resp. 21, 1 zu verlegen, während Paulus ihn mit Hilfe einer die Otto'sche vorbereitenden Missdeutung von 1 Tim. 1, 3 in die Gefangenschaft zu Caesarea verlegte.

2. Der zweite Brief an Timotheus. Paulus befindet sich als Gefangener in Rom (1, 16 f. vgl. 1, 8. 2, 9) und nicht, wie Oeder, Thiersch und Böttger wollten, in Caesarea. Das bestätigen auch die römischen Namen in 4, 21. Er hat seine erste Verantwortung hinter sich, bei der Niemand ihm beigestanden, ein gewisser Alexander ihm sehr geschadet, Christus aber ihm wunderbar durchgeholfen hat (4, 16 f.). Dennoch sieht er dem sicheren Märtyrertode entgegen (4, 6—8)*). Dass Tim. in Ephesus weilte, lässt sich zwar im Grunde nicht mit voller Sicherheit beweisen und ist neuerdings bezweifelt worden (vgl. Spitta, Theol. Stud. u. Krit. 1878, S. 584 ff., der ihn nach Derbe versetzt). Aber die Erwähnung des Onesiphorus und der Dienste, die er in Ephesus geleistet (1, 18, vgl. 4, 19), sowie des Alexander (4, 14, vgl. I, 1, 20) und die Grüsse an Aquila und Priscilla (4, 19) machen es immerhin höchst wahrscheinlich, und 4, 12 spricht in keiner Weise dagegen.

Der Brief hat ungleich mehr einen persönlichen Charakter als der rein geschäftliche erste Brief. Er beginnt mit einer Ermahnung zu christlichem Leidensmuth und zur Standhaftigkeit, die sichtlich Angesichts der Fesseln des Apostels bei Tim. zu wanken begann. Diese Ermahnung setzt sich bis 2, 13 fort und wird durch 1, 15—18 (da der Apostel hier nur mahnend auf Beispiele der Untreue wie der Treue gegen ihn, den Gefangenen, hinweist, wie 1, 12—14 auf sein eigenes) so wenig unterbrochen, wie durch 2, 1—7, wo es sich allerdings um die Fürsorge für die Verkündigung des Evangeliums durch Andere handelt, die Tim. selbst noch treffen soll. Erst 2, 14 beginnt eine zweite Ermahnungsreihe, welche die Lehrverirrungen der Gegenwart ins Auge fasst. Dieselben erscheinen dem Apostel um so gefährlicher, weil er vorherweiss, dass die Scheinfrömmigkeit, auf der sie beruhen, in Zukunft je länger je mehr um sich greifen wird (3, 1—9). Aber auch in den Ermahnungen, welche von diesem Gesichtspunkte aus an Tim. gerichtet werden, schlägt immer wieder die Ermahnung zum Leidensmuth durch (3, 10—12. 4, 5) und die Ermahnungsreihe schliesst mit dem Hinweis auf die Freudigkeit, mit welcher der Apostel dem nahen Märtyrer-

*) Wenn Holtzmann das Urtheil Baur's (S. 72) über das ausstudirte Sichanschicken zum Märtyrertode in dieser Stelle beifällig aufnimmt (S. 60), so ist das eine Geschmacksache, auf die sich kein wissenschaftliches Urtheil gründen lässt. Wenn er aber in 2 Tim. 3, 10. 11 mit B. Bauer (Kritik d. paulinischen Briefe III 1852, S. 86 f.) eine künstliche Selbstbespiegelung findet, so träfe doch eine Stelle wie 2 Kor. 6, 3—10 mindestens dasselbe Urtheil.

tode entgegensieht (4, 6—8). Der Schluss des Briefes (4, 9—22) ist durchweg persönlicher Natur. Wenn der Apostel den Tim. auffordert, schleunig nach Rom zu kommen, so ist diese Einladung nicht der Zweck (de Wette), sondern nur der äussere Anlass des Briefes, den der Apostel benutzt, um dem Freunde für den naheliegenden Fall, dass er ihn bei dem ihm drohenden Tode nicht wiedersehen sollte, seine letzten Ermahnungen gleichsam als sein Testament ans Herz zu legen. Er motivirt seine Einladung dadurch, dass Demas, Crescens und Titus aus verschiedenen Gründen nicht mehr bei ihm sind, sondern nur noch Lucas; fordert ihn auf, den Marcus zu seinem Dienste mitzubringen, auch einen Mantel und Bücher, die er bei Karpus in Troas gelassen und verspricht Ersatz durch Tychicus, den er bereits nach Ephesus abgesandt (4, 9—13). Die Warnung des Freundes vor jenem Alexander führt ihn noch einmal auf seine Verlassenheit bei der ersten Gerichtsverhandlung, in welcher der Herr ihn gnädig hindurchgeholfen (4, 14—18). Es folgt dann der übliche briefliche Schluss (4, 19—22).

Auch dieser Brief kann aus der uns bekannten römischen Gefangenschaft des Apostels (Act. 28, 30 f.) nicht herrühren. Da Tim., als Paulus den Philipperbrief schrieb, bei ihm war (1, 1), so liegt es am nächsten, unsern Brief, der ihn nach Rom bescheidet, mit Matthies, Otto, Reuss, Beck u. A. (vgl. Holtzm., S. 28) früher als denselben anzusetzen. Allein dann passt die hier so bestimmt ausgesprochene Todesahnung, die nur Otto'sche Exegese wegzudeuten gewusst hat (S. 213 ff.), nicht zu den hoffnungsvollen Aussichten des Philipperbriefs (1, 25), in welchem ohnehin trotz der Nachrichten über sein Ergehen (1, 12 ff.) sich keine Spur von den Mittheilungen unsers Briefes über seine römischen Erlebnisse findet (1, 15—18. 4, 14—18). Setzt man ihn darum mit Hemsen, Kling, Wieseler und den meisten Aelteren (vgl. Holtzm., S. 30) in die letzte Zeit der Gefangenschaft, so bleibt es unerklärt, dass Tim. in Ephesus weilt, während er doch Phil. 2, 19 f. nach Macedonien ging, um dem Apostel Nachricht von dort zu bringen. Ja, es lässt sich überhaupt nicht begreifen, wie Tim. den Apostel verlassen haben kann, der ihn nach Phil. 2, 23 erst entsenden wollte, wenn seine Sache sich entschieden habe, was doch auch in unserm Briefe noch immer nicht der Fall ist*). Aber wie man sich diese Verhältnisse auch

*) Die Anwesenheit des Lucas (2 Tim. 4, 11) entscheidet nichts, da wir weder wissen, ob derselbe während der ganzen zwei Jahre (Act. 28, 30) bei dem Apostel war, noch ob seine Anwesenheit durch

künstlich zurechtlege, so spricht gegen die Abfassung dieses Briefes in der uns bekannten römischen Gefangenschaft, dass nach 4, 13. 20 der Apostel kürzlich in Troas und Milet, wahrscheinlich auch in Korinth gewesen ist, während er keinen dieser Orte auf seiner Deportationsreise (Act. 27) berührt hat. Denkt man aber an die Reise, die Paulus vor seiner Gefangennehmung in Jerusalem von Korinth aus dorthin machte und auf der er allerdings Troas und Milet berührt hat, so begreift man nicht, wie er dem Timotheus, der diese Reise mitgemacht, und zwar jetzt nach 4—5 Jahren, Nachricht darüber geben kann, was sich auf ihr zugetragen und namentlich darüber, dass Trophimus auf ihr krank in Milet zurückgeblieben, der doch nach Act. 21, 29 mit dem Apostel in Jerusalem war (4, 20), oder wie er sich jetzt nach 4—5 Jahren den Mantel und die Bücher kommen lassen kann, die er damals in Troas gelassen (4, 13). Die exegetischen Gewaltthaten und die künstlichen Hypothesen, mit welchen Wieseler und Otto diesen einfachen Thatbestand fortzuschaffen gesucht haben und die sich grossentheils gegenseitig widerlegen, verdienen heutzutage die eingehende Berücksichtigung nicht mehr, die ihnen noch Huther 4. Aufl. S. 21—27 zu Theil werden liess. Vgl. noch Holtzm., S. 28—35 *).

3. Der Brief an Titus. Paulus war vor einiger Zeit in Kreta gewesen und hatte bei seiner Abreise den Titus daselbst mit bestimmten Aufträgen zurückgelassen (1, 5). Dass er zu Missionszwecken dort gewesen war und die dor-

---

Phil. 2, 20 ausgeschlossen wird. Alle Combinationen aber, welche sich auf das Vorkommen des Tychicus, Marcus, Lucas und Demas Col. 4 stützen, sind völlig unsicher, da dieser Brief wahrscheinlich gar nicht in Rom, sondern in Cäsarea geschrieben ist.

*) Wenn aber dieser Kritiker trotz der auch von ihm nachgewiesenen Unmöglichkeit, die Voraussetzungen unsers Briefes mit dem zu vereinen, was wir aus der Apostelgeschichte und den Gefangenschaftsbriefen über eine römische Gefangenschaft des Apostels wissen, behauptet, dass dem Componisten unsers Briefes doch lediglich Act. 20, 3—5. 15—17. 28, 30 f. vorschwebe, wie beim ersten Briefe Act. 20, 1, beim Titusbrief Act. 27, 7—13 (S. 51), und dass er sich nur der Consequenzen einer von ihm angenommenen Situation nicht bewusst sei (S. 26), so zeiht er den Verf. eines völlig unglaublichen Ungeschicks. Grade wenn einer seine Kunde vom Leben des Paulus lediglich der Lectüre der Acta und der Paulinischen Briefe verdankte, konnte es ihm nicht schwer werden, aus ihnen ungleich mehr Anknüpfungspunkte zur Ausmalung der einmal angenommenen Situation zu entnehmen und so leicht durchschauliche Widersprüche mit ihnen, zu deren Entstehung sich nirgends ein Grund oder Motiv zeigen will, zu vermeiden.

tigen Gemeinden gestiftet hatte (de Wette), erhellt durchaus nicht, da der Brief keine Andeutung enthält, dass die dortigen Christen von ihm bekehrt waren. Er hatte vielmehr bereits in verschiedenen Städten christliche Gemeinden vorgefunden, und die an die Presbyter gestellte Anforderung tadelloser Bewährung, auch im christlichen Familienleben (1, 6), zeigt allerdings, dass das Christenthum daselbst schon längere Zeit bestanden haben muss. Damit steht aber keineswegs im Widerspruch (gegen Holtzm., S. 63), dass die Gemeinden noch nicht organisirt waren. Denn obwohl nach 1, 10 auch judenchristliche Lehrer dort thätig waren, so zeigt doch die Hinweisung auf den Nationalcharakter der Kreter (1, 12 f.)*), sowie die Thatsache, dass Paulus seinen heidenchristlichen Gehülfen dort zurückliess und überhaupt die Gemeinden auf der Insel als sein Missionsgebiet betrachtet, dass das Christenthum wesentlich unter der heidnischen Bevölkerung der Insel Ausbreitung gefunden hatte. Dann aber begreift sich leicht, dass die aus der Synagoge stammende presbyteriale Organisation dort noch nicht eingeführt war. Immerhin war der Aufenthalt des Apostels lang genug gewesen, um ihn die Mängel und Gefahren des dortigen Gemeindelebens kennen lernen zu lassen, zu deren Abhülfe er namentlich die Organisation der Gemeinden für erforderlich hielt; und da er selbst nicht Zeit hatte, dieselbe durchzuführen, beauftragte er seinen Gehülfen damit. Wir wissen freilich nicht, wie lange nach seiner Abreise unser Brief geschrieben; und die Vermuthung Huthers, dass er den Gehülfen nicht lange ohne Instruction gelassen haben werde (S. 15), ist insofern unzutreffend, als er ihm ja nach 1, 5 seine Aufträge mündlich hinterlassen hatte. Vielmehr erhellt aus 3, 13 f., dass es zunächst die Reise des Zenas und Apollos über Kreta war, welche ihn veranlasste, ihnen einen Brief an seinen Gehülfen mitzugeben. Diesen benutzte er, um demselben noch einmal seine Aufträge einzuschärfen und ihm umfassendere Anweisungen für sein Verhalten zu geben bis dahin, wo er ihn durch Artemas oder Tychicus wollte ablösen lassen (3, 12)**).

*) Die Schwierigkeiten, welche Holtzm. S. 64 wegen dieser abrupten Anklage eines ganzen Volkes und ihrer angeblich unklaren Beziehung erhebt, erledigen sich leicht durch die richtige Erklärung der Stelle. S. d. Auslegung.

**) Hiermit erledigen sich von selbst die Bedenken, aus denen Holtzm. S. 61 ff. die künstliche Gestaltung der ganzen Situation nachweisen will. Nicht um eine Instruction handelt es sich, die Paulus dem Titus mündlich geben konnte und gegeben hatte, sondern um

Der Brief beginnt mit der Erinnerung an die dem Titus gegebenen Anweisungen über die Qualification der zum Presbyteramt brauchbaren Personen (1, 5—9), bei welcher Gelegenheit Paulus auf die in Kreta im Schwange gehenden Lehrverirrungen zu reden kommt, weil zu ihrer Abwehr eben vorzugsweise die festere Gemeindeorganisation dienen soll (V. 10—16). Das zweite Capitel giebt dem Titus Anweisung, wie er die verschiedenen Altersklassen in der Gemeinde und insbesondere die Sklaven auf Grund der sittlich fruchtbaren Heilslehre ermahnen, das dritte, wie er die Christen zum rechten Verhalten gegen die Obrigkeit und gegen die nichtchristliche Welt überhaupt auf Grund der evangelischen Heilswahrheit anleiten soll (3, 1—7), worauf der Apostel noch einmal dem Titus selbst das rechte Verhalten gegenüber den herrschenden Lehrverirrungen einschärft (V. 8—11). Aus den Personalien am Schlusse (V. 12—15) erfahren wir, dass Paulus die Absicht hatte, in Nicopolis zu überwintern.

Auch die hier vorausgesetzte Situation lässt sich in dem uns bekannten Leben des Apostels nicht nachweisen. Wir wissen nur von einem Male, wo Paulus Kreta berührt hat auf seiner Deportationsreise nach Rom (Act. 27, 8—13). Aber dieser Zeitpunkt kann Tit. 1, 5 nicht gemeint sein, wie Grotius annahm. Denn damals war unsers Wissens Titus nicht in des Apostels Gesellschaft; die Apostelgesch. weiss nichts auch nur von einer Begrüssung der dortigen Christen, und keinesfalls hatte er als Gefangener Gelegenheit, die dortigen Gemeindezustände so umfassend kennen zu lernen, wie unser Brief es voraussetzt. Auch war er in den nächsten 2½ Jahren nicht in der Lage, so frei über seinen Aufenthaltsort zu verfügen, wie er 3, 12 thut. Man liess daher den Apostel auf der sogen. zweiten Missionsreise von Syrien und Cilicien aus (Capellus, vgl. Act. 15, 41) oder von Korinth aus (J. D. Michaelis, vgl. Act. 18, 1—18) einen Abstecher nach Kreta machen; man liess die Reise von Korinth nach Ephesus (Act.

---

eine Einschärfung der ihm gegebenen Aufträge, nicht um eine Schilderung von Zuständen, die der in Kreta Anwesende besser kennen musste, als der Abwesende, sondern um eine Begründung seiner Ermahnung durch Verweisung auf Verhältnisse, die dem Titus bekannter waren, als sie uns sind, weshalb sie uns theilweise so dunkel erscheinen. Dass er ihn noch vor dem Winter abberufen lassen will, schliesst doch, da wir die Zeit des Schreibens nicht kennen, keineswegs aus, dass er noch hinlänglich lange diese Anweisungen befolgen konnte; und das σπούδασον 3, 12 konnte doch immer erst nach seiner erst zukünftigen Ablösung erfolgen. Davon kann freilich keine Rede sein, dass die für diesen Zeitpunkt gegebene Weisung der Hauptzweck des Briefes war (Hfm.).

18, 18 f.) über Kreta gehen (Hug, Hemsen, Schott) oder ihn auf der dritten Missionsreise von Galatien und Phrygien aus (Act. 18, 23) Kreta besuchen (Credner, Neudecker). Aber abgesehen davon, dass die Apostelgesch. von alledem nichts weiss, kann in dieser Zeit Paulus nach Act. 18, 24—28 noch gar nicht mit Apollos in Verbindung gestanden haben, wie Tit. 3, 13 f. vorausgesetzt wird; vielmehr erscheint derselbe zuerst im 1. Korintherbriefe in seiner Gesellschaft (16, 12)*). Meistens verlegte man daher die für unsern Brief vorauszusetzende Reise nach Kreta in den 2—3jährigen Aufenthalt zu Ephesus (Schmidt, Schrader u. A. bei Holtzm., S. 22), namentlich da hier die schon für die Zeitbestimmung des ersten Briefes an Tim. benutzte Reise des Apostels nach Korinth (vgl. Nr. 1) einen Anknüpfungspunkt für einen Abstecher nach Kreta zu bieten schien. Ob man ihn nun über Korinth nach Kreta gehen lässt (Wieseler, Otto) oder umgekehrt (Reuss), bleibt sich natürlich gleich; immer wird durch diese Combination jene Reise eine so umfangreiche und zeitraubende, dass dann schwerlich mehr die Apostelgesch. von einer zusammenhängenden Wirksamkeit in Ephesus sprechen konnte (vgl. bes. Act. 20, 31), namentlich wenn man mit Reuss auch noch die Ueberwinterung in Nicopolis in dieser Reise unterbringen will. Soll nun Paulus den Brief an Titus in Ephesus geschrieben haben, wo nach 1 Kor. 16, 12 Apollos bei ihm war, so blieb für die ihm anbefohlene Wirksamkeit in Kreta kaum irgend welche Zeit übrig, da Titus noch in Ephesus wieder bei dem Apostel war und von dort aus nach Korinth geschickt wurde (vgl. § 1, 2). Dass er aber dorthin zurückberufen sein sollte, ist völlig unmöglich, da ihn Paulus im Fall seiner Ablösung Tit. 3, 12 nach Nicopolis bescheidet und da er damals nachweislich nicht die Absicht hatte in Nicopolis zu überwintern, sondern in Korinth

---

*) Es ist darum völlig vergeblich, eine dieser hypothetischen Kretareisen dadurch wahrscheinlicher machen zu wollen, dass man sie mit dem im 2. Korintherbriefe erwähnten zweiten Besuch des Paulus in Korinth combinirt, der ohnehin aller Wahrscheinlichkeit nach in den ephesinischen Aufenthalt des Apostels fällt. Ebenso bedarf es des Nachweises kaum, dass in den hier angenommenen Zeitpunkten Titus unsers Wissens sich nie in der Gesellschaft des Apostels befand, und dass der Plan einer Ueberwinterung in Nicopolis (Tit. 3, 12), selbst wenn man unwahrscheinlicher Weise an das cilicische denkt, sich nirgends mit einiger Glaubwürdigkeit in die aus der Apostelgesch. feststehenden Reisen und die damit verbundenen Intentionen des Apostels einreihen lässt.

(1 Kor. 16, 6)*). Wenn Otto dies Bedenken durch die Verweisung auf die nach 2 Kor. 1 geänderten Reisedispositionen des Apostels zu entkräften sucht, so hilft dies garnichts, da diese Aenderung lediglich darin bestand, dass er nicht über Korinth nach Macedonien, sondern erst nach dem Besuche Macedoniens nach Korinth ging. Man hat endlich die Kretareise in den macedonischen Aufenthalt Act. 20, 1 f. (Petavius und die Holtzm., S. 24 Genannten) oder in den Aufenthalt in Hellas Act. 20, 2 f. (Matthies nach Aelteren) verlegen wollen. Allein da Titus von Macedonien aus im Herbste nach Korinth geschickt wurde (§ 1, 2), bleibt für eine Seereise nach Kreta mit Paulus, der dann zweimal an Korinth vorbeigefahren wäre zu einer Zeit, wo ihn Alles dorthin trieb, und für eine längere Wirksamkeit des Titus in Kreta schlechterdings keine Zeit; und während der Wintermonate, die Paulus in Hellas zubrachte, liess sich überhaupt keine Seereise unternehmen und an kein Ueberwintern in Nicopolis denken, da Paulus sofort im Frühjahr nach Jerusalem aufbrechen wollte.

4. Troz alledem muss man zugestehen, dass nach dem eigenen Zeugnisse der Paulusbriefe das Leben des Apostels aus der Apostelgeschichte nur sehr lückenhaft uns bekannt wird, ja dass manche Ungenauigkeiten ihrer Darstellung aus den Pastoralbriefen ebenso ihre Correctur erfahren könnten, wie aus den älteren Briefen. Es scheint darum die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass immer neue und scharfsinnigere Combinationen die gesuchte Stelle für unsere Briefe in dem uns bekannten Leben des Paulus doch noch finden könnten, wenn es auch immer auffällig bleibt, dass die Apostelgeschichte, die uns für die Datirung aller übrigen Briefe des Apostels die Anhaltspunkte bietet, gerade für unsere uns lediglich auf Hypothesen anweist. Dennoch muss selbst diese Möglichkeit bestimmt verneint werden.

Zunächst zeigen unsere Briefe eine so grosse Verwandt-

*) Dass dass πρὸς ὑμᾶς in dieser Stelle nicht so verstanden werden kann, dass es einen Aufenthalt in Nicopolis mit einschliesst, weil der Brief an die Christen in Achaja überhaupt gerichtet sei und Tacitus Nicopolis zu Achaja rechne (vgl. übrigens dagegen Otto, S. 362—66), wie Wieseler annimmt, liegt am Tage. Da aber damals Paulus überhaupt noch nicht in Nicopolis gewesen war (wie auch Wieseler zugiebt), ist es ebensowenig wahrscheinlich, dass er, ohne zu wissen, welche Aufnahme er daselbst finden werde, einen theilweisen Winteraufenthalt daselbst geplant haben, wie dass er mitten im Winter von dort nach Korinth gegangen sein soll.

schaft unter einander, dass wenn sie überhaupt von demselben Verfasser herrühren und nicht einer oder der andere eine Nachbildung der anderen sein soll, sie in nächster Zeitnähe von einander geschrieben sein müssen. Es sind dieselben stereotypen Wendungen, Gedanken und Ausdrücke, die bald in je zweien, bald in allen dreien wiederkehren. Nur in dem Verwandtschaftsverhältniss des Epheser- und Colosserbriefs, deren Gleichzeitigkeit durch ihre gemeinsame Absendung durch Tychicus (Eph. 6, 21 f. Col. 4, 7 f.) bezeugt wird, zeigt sich etwas Analoges. Eine solche Zeitnähe lässt sich aber für unsere Briefe in dem uns bekannten Leben des Paulus nie gewinnen, da der zweite Brief an Timotheus, selbst wenn man ihn, was ganz unwahrscheinlich, in die frühere Zeit der römischen Gefangenschaftsbriefe versetzt, von der spätesten Zeit, in welcher man möglicher Weise die Situation für die beiden anderen suchen könnte (Act. 20, 1—3), durch wenigstens drei Jahre getrennt ist.

Dazu kommt, dass alle drei Briefe in den Gemeinden, für deren Leitung sie den Schülern des Apostels Anweisung ertheilen, wesentlich gleichartige Verhältnisse voraussetzen, welche auf eine wesentlich gleiche und zwar spätere Zeit führen, als die, welche wir aus den übrigen Briefen des Apostels kennen. Die Lehrverirrungen in Kreta und in Ephesus, deren Bekämpfung ihnen aufgetragen wird, werden völlig gleichartig charakterisirt und zwar in einer Weise, die in den übrigen Paulusbriefen, so vielfach dieselben auch ihrerseits Lehrverirrungen bekämpfen, doch nirgends eine durchschlagende Analogie zeigt. Dass sie aber in so entlegenen Gemeinden sich so gleichartig finden, beweist ausreichend, dass wir es nicht mit localen Verirrungen zu thun haben, sondern mit solchen, die einer bestimmten Zeitrichtung angehören und sich darum leicht auch nach verschiedenen Gegenden hin verbreiten konnten. So verschieden auch die Verhältnisse eines gereifteren Gemeindelebens in Ephesus und der noch nicht organisirten Gemeinden in Kreta sich darstellen, es sind doch wesentlich dieselben Bedürfnisse, die hier wie dort eine festere Gemeindeorganisation verlangen. Auch dies kann aber nicht auf dem Zufall beruhen, dass diese Gemeinden, deren Zustände uns sonst nicht näher bekannt sind, von gleichen Gefahren bedroht waren, sondern nur darauf, dass gleiche Zeitverhältnisse analoge Bedürfnisse hervorriefen. Nur so wenigstens lässt es sich erklären, dass Paulus, der in seinen übrigen Briefen auf die Fragen der Gemeindeorganisation so gut wie gar nicht eingeht, sich hier so fürsorglich damit beschäftigt. Auch diese Thatsachen

machen es schlechthin unmöglich, unsere Briefe in dem uns bekannten Leben des Apostels unterzubringen.

Endlich ist die Lehreigenthümlichkeit und die Ausdrucksweise unsrer drei Briefe in dem Masse, in welchem sie unter sich aufs Engste verwandt sind, eine von den übrigen Paulusbriefen verschiedene. Wie man aber auch den Zeitpunkt für dieselben zu bestimmen suche, immer kommen der erste Timotheus- und der Titusbrief in eine solche Nähe der Korintherbriefe oder des Römerbriefs*), der zweite Timotheusbrief in eine solche Nähe der anderen Gefangenschaftsbriefe, dass man weder ihre Verschiedenheit von diesen, noch ihre Verwandtschaft unter einander erklären kann. Wie man daher auch die Briefe in dem uns bekannten Leben des Apostels ansetze, immer wird „Verschiedenartiges zusammengezogen und Gleichartiges auseinandergerissen“ (Huther). Begreiflich werden die Briefe nur, wenn sie insgesammt einer späteren Lebensperiode des Apostels angehören als der, welche wir aus unsern Quellen kennen.

§ 3. Die Lehrverirrungen der Zeit.

1. Um ein richtiges Bild von den in unsern Briefen bekämpften Lehrverirrungen zu gewinnen, ist es vor Allem wichtig, von dem, was als gegenwärtig bekämpft wird, zu unterscheiden, was der Verfasser von der Zukunft befürchtet. Nachdem schon Wiesinger hierauf sehr nachdrücklich hingewiesen (vgl. Olshausen, bibl. Comment. V. 1, 1850, S. 204 f.), hat Huther dies wieder gänzlich vernachlässigt. Freilich behauptet man vielfach, in diesem Schwanken zwischen Gegenwart und Zukunft präge sich nur das Bewusstsein des Verfassers aus, dass die von ihm bekämpfte Irrlehre in Wahrheit erst der nachapostolischen Zeit angehöre, für den Apostel, in dessen Rolle er schreibt, also thatsächlich noch zukünftig sei (vgl. Holtzm., S. 156 f. nach Schleiermacher, Baur, Mayerhoff, Mangold, Beyschlag). Beruhte aber dies Zukunftsgemälde wirklich auf solcher „künstlichen Reflexion“, so wäre zu erwarten, dass die bekämpfte Irrlehre im Grossen und Ganzen als zukünftig erscheine und der Verfasser nur gelegentlich einmal „durch Zurückgleiten in das Präsens das

*) Gegen die Versuche Otto's, eine Verwandtschaft des ersten Timotheus- und ersten Korintherbriefs herauszukünsteln, vgl. m. Rec. in d. Stud. u. Krit. 1861, S. 583—87 und Huther, 4. Aufl., S. 29.

wahre Zeitverhältniss verrathe". Thatsächlich ist grade das Umgekehrte der Fall. Nur 1 Tim. 4, 1—3 erscheint eine Irrlehre als zukünftig, welche offenbar auf grundstürzenden dualistischen Anschauungen beruhend gedacht wird, und 2 Tim. 3, 1—5 wird für die letzten Tage ein greuliches Sittenverderben geweissagt, das sich unter dem Deckmantel der Frömmigkeit zu verbergen weiss, wie 4, 3 f. ein Ueberhandnehmen der Neigung zu der von der Wahrheit abführenden Lehre, das deutlich als eine Folge jener unsittlichen Richtung bezeichnet wird. Wenn man aber daran Anstoss nimmt, dass in all diesen Fällen das Zukünftige doch immer wieder zugleich gewissermassen als gegenwärtig behandelt werde, so übersieht man, wie grade bei einer richtigen Auffassung biblischer Weissagung derartige Aussprüche ja nicht als schlechthin wunderbare Prädictionen gefasst werden können, die für die Gegenwart keine Bedeutung haben, weil sie zu ihr noch in keiner Beziehung stehen. Vielmehr versteht es sich von selbst, dass das von der Zukunft Erwartete nur die weitere Entfaltung dessen ist, was sich in untrüglichen Anzeichen bereits in der Gegenwart vorbereitet, und dass es eben darum der Gegenwart vorgehalten wird, um den Anfängen desselben entgegenzutreten und ihrer weiteren Entwickelung vorzubauen. Dass es sich so in all jenen drei Stellen verhält und von einer unklaren Schwebe, in welcher die Zeit der besprochenen Erscheinungen gehalten werde, gar nicht die Rede sein könne, wird die Exegese zu zeigen haben.

Ebenso muss, wie ebenfalls schon Wiesinger bemerkt hat, von den im Schwange gehenden Verirrungen unterschieden werden, was als Verkehrtheit Einzelner namhaft gemacht wird. Wie weit das über Hymenäus und Alexander Gesagte (1 Tim. 1, 20) hierher gehört, mag dahingestellt bleiben; aber unzweifelhaft wichtig ist dies zum Verständniss der Stelle 2 Tim. 2, 16—18. Hier handelt es sich gar nicht um eine Zukunftsweissagung, sondern um die Begründung der Ermahnung, sich mit den Lehrverirrungen der Gegenwart gar nicht zu befassen, da die dieser Richtung Angehörigen durch jede Discussion nur in ihrer Verkehrtheit gesteigert und zu immer thörichteren Behauptungen getrieben werden. Wenn hiefür auf eine ganz extreme Behauptung als Beispiel verwiesen wird, zu der Hymenäus und Philetus bei solcher Gelegenheit fortgetrieben sind und mit der sie Andere in ihrem Glauben zu schädigen begonnen haben, so erhellt, dass die gangbare Auffassung, wonach diese Lehre ein Charakteristikum der sogen. Irrlehrer der Pastoralbriefe sei, das genaue Gegentheil von dem ist, was der klare Wortlaut der Stelle besagt.

Endlich aber muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Stelle Tit. 1, 15 f. durchaus keine Charakteristik der Irrlehrer enthält. Es handelt sich dort darum, Solchen gegenüber, welche allerlei Menschensatzungen anhangen (V. 14), zu zeigen, wie die von ihnen gemachten Unterscheidungen zwischen Rein und Unrein haltlos seien, weil den Reinen Alles rein sei und den Unreinen Alles unrein werde. Die Charakteristik derer aber, von denen diese Satzungen herrühren, bezieht sich weder auf Irrlehrer noch auf deren Anhänger, sondern, wie der Wortlaut zweifellos sagt, auf Ungläubige, aus deren Kreisen jene Unterscheidungen stammen und an deren Beschaffenheit ihr Werth bemessen wird. Dass sich auf sie allein die folgende Charakteristik beziehen kann und insbesondere V. 16 ungläubige Juden ins Auge fasst, wird die Exegese aufs Schlagendste nachweisen. Vgl. m. bibl. Theol. § 108, a. Anm. 1.

Dagegen war es ganz irrig, verschiedene durchaus heterogene Richtungen in unsern Briefen bekämpft zu sehen. So wollte schon Credner in s. Einl. nicht weniger als vier verschiedene Klassen unterscheiden, indem die Irrlehrer des Titusbriefs noch ganz ausserhalb der Gemeinde stehen sollten und theils Juden (Essener) theils Heiden sein, dagegen die der Timotheusbriefe abgefallene Christen, bei denen er nur allerdings mit Recht die Erscheinungen der Zukunft (1 Tim. 4. 2 Tim. 3. 4) von denen der Gegenwart schied. Ebenso unterschied Thiersch (Versuch zur Wiederherstellung etc., S. 273) pharisäische Judaisten und spiritualistische Gnostiker, denen er wegen 2 Tim. 3 noch Goeten hinzufügte, und ähnlich Stirm (Jahrb. f. deutsche Theol. 1872, S. 57) unevangelische Engherzigkeit und unchristliche Freigeisterei. Mangold nahm wenigstens den Gedanken von Credner auf, wonach die kretensischen Irrlehrer noch ganz als Nichtchristen (Essener) erscheinen (die Irrlehrer d. Pastoralbriefe 1856, S. 25 f.), und Hilgenfeld unterschied zwischen judaistischen und gnostischen Gegnern, was nur nothwendig wird, wenn man im Wesentlichen die bekämpften Irrlehrer als die Gnostiker des 2. Jahrhunderts, insbesondere als Marcioniten betrachtet (vgl. Nr. 2). Auch Hofmann ist nur durch seine unhaltbare Zeichnung der Irrlehrer (vgl. Nr. 3) veranlasst worden, die 2 Tim. 2, 17. 3, 6 ff. Erwähnten von den sonst bekämpften Irrlehrern zu unterscheiden. Bei der selbst in den gleichen Ausdrücken wiederkehrenden Bekämpfung der Lehrverirrungen in allen drei Briefen können in das Bild derselben nur künstlich irgend welche Unterschiede hineingetragen werden.

Insbesondere liegt gar kein Anlass vor, zwischen christ-

lichen und nichtchristlichen Irrlehrern zu unterscheiden. So gewiss die in unsern Briefen bekämpften Lehrverirrungen durch ausserchristliche Einflüsse bedingt sind, so gewiss erscheinen dieselben doch als innerhalb der Gemeinde aufgetreten, sofern die Apostelschüler für ihre gemeindliche Wirksamkeit zum rechten Verhalten gegen sie angewiesen werden und mehrfach die Bekämpften selbst als solche, die vom Glauben oder von der Wahrheit abgekommen sind, charakterisirt werden. Trozdem sieht Otto überall in unsern Briefen nur Juden bekämpft, die ganz ausserhalb der Gemeinde stehen und bei denen jüdische Theologie mit hellenischer Weisheit vermischt ist. Da er aber der seltsamen Ansicht ist, dass diese selben Gegner es sind, die in allen paulinischen Briefen bekämpft werden, so bietet dieselbe nichts für die Lehrverirrungen unsrer Briefe Charakteristisches.

2. Dass schon die ältesten Kirchenväter, die unsere Briefe citiren, ihre Polemik als gegen die Gnostiker gerichtet betrachtet haben (Holtzm., S. 126), würde bei dem geringen geschichtlichen Sinne derselben sehr wenig präjudicirlich für uns sein, ist aber in diesem Umfange jedenfalls nicht richtig. Es sind immer nur die fabulae et genealogiae, welche Tertullian bei Paulus im Voraus verdammt findet (c. Valent. 3), in deren Bezeichnung als indeterminatae er die valentianischen genealogiae (vgl. de anima 18) erkennt (de praescr. haeret. Kap. 33); es ist das Urtheil der Stelle 1 Tim. 1, 4, das auf die γενεαλογίαι ματαίαι (Iren. adv. haer. I. praef. 1) der Gnostiker oder die indeterminabiles quaestiones Marcions bezogen wird (Tert. adv. Marc. lib. I, 9). Wenn Hammond und Mosheim in ihnen die Gnostiker bekämpft finden, so denken sie, wie auch noch de Wette, an gnostische Irrlehrer des ersten Jahrhunderts. Erst Baur war es, der die Polemik unsrer Briefe auf jene grosse geschichtliche Erscheinung des 2. Jahrhunderts bezog, die wir im engeren Sinne die Gnosis nennen und die er nach seiner Auffassung der Aeusserung Hegesipp's bei Euseb. hist. eccl. III, 32 erst zur Zeit Trajans auftreten lässt, wesshalb er auch unsre Briefe in das 2. Jahrhundert versetzt. Er fand eine Bestätigung dafür in 1 Tim. 6, 20, wo die bekämpfte Irrlehre als die γνῶσις ψευδώνυμος charakterisirt wird, mit welchem term. techn. eben in jener Stelle Hegesipp (richtiger Eusebius, vgl. Mangold, S. 111) jene seit den Zeiten Trajans aufgetretene Irrlehre charakterisire, und bezog die in dieser Stelle erwähnten ἀντιθέσεις contextwidrig direct auf das Hauptwerk Marcions, auf die Antithesen, in welchen derselbe die vermeintlichen Widersprüche zwischen Gesetz und Evangelium aufdeckte. So kam er dazu, in den

Irrlehrern unsrer Briefe speciell Marcioniten zu erkennen. Aber obwohl er selbst hiefür in Volkmar und Scholten Nachfolger fand, so darf es doch heutzutage als anerkannt gelten, dass principielle Bestreiter des Gesetzes nicht als *νομοδιδάσκαλοι* (1 Tim. 1, 7) und ihre Antithesen wider dasselbe nicht als *μάχαι νομικαί* (Tit. 3, 9) bezeichnet werden können, dass 1 Tim. 1, 8 keine Bestreitung des Antinomismus enthält und dass die Liebhaber jüdischer Mythen und Menschensatzungen (Tit. 1, 14), von denen dazu viele als *οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς* (1, 10) bezeichnet werden, nicht marcionitische Antinomisten sein können. Baur selbst aber hat dadurch, dass er mit den ältesten Kirchenlehrern die *γενεαλογίαι* unsrer Briefe auf die gnostischen Aeonenreihen deutet, die dem marcionitischen System ganz fremd sind, die Unmöglichkeit dargethan, die Polemik unsrer Briefe auf die bestimmte geschichtliche Erscheinung des Marcionitismus zu beziehen.

Man hat darum neuerdings nach anderen concreten Erscheinungen der Gnosis gesucht, auf welche die polemischen Beziehungen unsrer Briefe passen sollen und dabei namentlich an den vorvalentianischen Ophitismus gedacht (Lipsius, Pfleiderer, Schenkel). Allein schon Holtzm. S. 128 ff. hat ausreichend gezeigt, dass die darauf gedeuteten Züge nicht allein auf die Ophiten passen, und manche Einzelzüge gegen sie sprechen. Wenn Schwegler die Beziehung auf Marcion bereits mit einer solchen auf den Valentinianismus combinirte, so zieht Hilgenfeld bereits auch Saturninus und die Marcosier heran. Zuletzt verwirft Holtzmann jede Beziehung auf eine concrete Sectengestalt und lässt nur den aufkeimenden Gnostizismus im Allgemeinen bekämpft sein, jedoch so, dass die dem Bilde desselben eingeflochtenen judaistischen Züge auf Rechnung der Rolle zu setzen sind, welche unser Briefsteller einmal übernommen hatte (S. 157 f.). Dem Apostel, dessen Lebenswerk der Kampf mit dem Judaismus war, konnte nicht wohl ein Brief untergeschoben werden, der nicht auch gegen diesen seine Polemik wandte.

In Wahrheit aber führt kein Zug auf die Gnosis des 2. Jahrhunderts. Sieht man einmal in dem Zeugniss des Hegesipp bei Eusebius III, 32 nicht ein von dem Verfasser unsrer Briefe aufgenommenes Stichwort, sondern eine Anspielung auf die Pastoralbriefe, wie selbst Holtzm. S. 155, zu thun sich genöthigt sieht, so fällt damit der letzte Schein eines Grundes, den Ausdruck *γνῶσις ψευδώνυμος* als eine „gangbare Benennung“ jener bestimmten Richtung und Lehrweise zu betrachten, wie er trozdem mit Berufung auf Baur thut (S. 132), der eben bestimmt von der entgegengesetzten

Voraussetzung ausgeht und dessen Beweisführung für dieselbe schon darum unhaltbar ist, weil nicht Euseb. III, 32 sondern IV, 22 der Wortlaut des Hegesipp über das Entstehen der Häresie vorliegt. Man hat nur künstlich eine angebliche Polemik gegen den Gnostizismus in unsre Briefe hineinexegesirt, indem man Aeusserungen über die allumfassende Heilsabsicht Gottes (1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11), die contextmässig einen ganz anderen Zweck haben, auf die gnostische Unterscheidung zwischen metaphysisch verschiedenen Menschenklassen bezog oder die Hervorhebung der Einheit Gottes (1 Tim. 2, 5), von der dasselbe gilt, auf den Gegensatz des höchsten Gottes und des Demiurgen. Dass die Bezeichnung des Menschen Christus Jesus als des Einen Heilsmittlers (1 Tim. 2, 5) keinen Gegensatz gegen die gnostische Doppelpersönlichkeit oder gegen Doketismus involvirt, zeigt, auch abgesehen von dem Zusammenhange, eine Stelle wie Röm. 5, 15; und wie wenig man in unsern Briefen irgend eine wirkliche Spur von Polemik gegen diesen Grundzug alles Gnostizismus nachzuweisen vermocht hat, beweist die Thatsache, dass Baur in 1 Tim. 3, 16 sogar selbst gnostische Anklänge finden zu können glaubte. Ebenso künstlich hat man in Ausdrücke wie *ἄφθαρτος, αἰῶνες, ἐπιφάνεια* eine Beziehung auf gnostische Terminologien eingetragen, wie denn von letzterem Holtzm. S. 131 selbst gesteht, dass er vielmehr den Pastoralbriefen zur Bekämpfung der Gnosis entlehnt ist. Dass die in unsern Briefen wiederholt erwähnten Genealogien troz der Beziehung, die ihnen die Kirchenväter gaben, nun einmal thatsächlich keine technische Bezeichnungen der gnostischen Aeonenreihen waren und nach ihrer Charakteristik in 1 Tim. 1, 4 gar nicht sein können, hat Mangold S. 70—89 schlagend erwiesen und Holtzm. S. 147 mit seinen von M. im Voraus widerlegten Einwänden nicht entkräftet. Dass aber das gewerbsmässige und gewinnsüchtige Treiben der Irrlehrer kein ausschliessliches Charakteristikum der Gnosis ist (Holtzm. S. 132), bezeugt schon die Polemik des Paulus gegen seine korinthischen Gegner (2 Kor. 11, 20); und wenn Epiphanius einen Zug wie 2 Tim. 3, 6 bei den Gnostikern wiederfindet, so zeigt die Erfahrung aller Zeiten, wie die Propaganda für neue Lehren sich gern an das lebendigere religiöse Bedürfniss des urtheilsloseren weiblichen Geschlechts wendet. So bleibt immer nur die Polemik gegen grundstürzende dualistische Irrthümer übrig, die 1 Tim. 4, 1—3 erst für die Zukunft und zwar sichtlich vom heidnischen Gebiete her befürchtet werden und 2 Tim. 2, 18, wo es sich nicht um einen Grundzug der Irrlehre, sondern um eine exceptionelle Verirrung handelt,

während die Beziehung des θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι (Tit. 1, 16) auf die Prätension einer besonderen Gotteserkenntniss offenbar wortwidrig ist (vgl. Nr. 1). Gegen den naheliegenden Einwand, dass ein Fälscher den Gegenstand seiner Polemik bestimmter gezeichnet haben würde, macht Holtzm. S. 157 zwar geltend, dass man ihm dadurch nur eine noch grössere Vermengung der Zeiten zumuthet. Diese Reflexion setzt aber ein Raffinement der Fälschung voraus, das man sonst in pseudonymen Schriften nicht findet, wie Holtzm. S. 214 selbst bei andrer Gelegenheit ganz unbefangen geltend macht, und das dieselben auch um ihren Zweck bringen würde. Vor Allem aber spricht gegen jede Beziehung unserer Briefe auf den Gnostizismus des 2. Jahrhunderts, dass nirgends die Adressaten zur Widerlegung grundstürzender Irrthümer aufgefordert oder angeleitet werden, sondern lediglich zur Abweisung unfruchtbarer Speculationen. Sagt man, es habe dem Verfasser sicherer und mindestens bequemer geschienen, die gegnerischen Theorien a limine abzuweisen, als sich auf eine Widerlegung derselben einzulassen, so hebt man dadurch unsre Briefe nur aus dem geschichtlichen Kreise heraus, in dem man sie eben unterbringen will, da es der Kirche thatsächlich so wenig an dem Bewusstsein ihres prinzipiellen Gegensatzes gegen die Gnosis, wie an der Zuversicht, sie mit geistigen Waffen überwinden zu können, gefehlt hat.

3. Ging man von der unzweifelhaften Thatsache aus, dass Viele der Irrlehrer aus der Beschneidung waren (Tit. 1, 10), dass es sich bei ihnen um jüdische Mythen (1, 14), Kämpfe um das Gesetz (3, 9) und Gesetzeslehre (1 Tim. 1, 7) handelte, so lag der Gedanke nahe, in ihnen die alten pharisäischen Gegner des Paulus zu sehen, die auf die Geschlechtsregister nur Werth legten, weil es galt, mittelst ihrer die echte abrahamitische Abstammung derer nachzuweisen, die allein ein Anrecht auf das Reich Gottes hätten. Allein wenn auch Chrysostomus und Hieronymus die Beschäftigung mit den Genealogien in dieser äusserlichsten Weise zu verstehen scheinen, so haben doch nur Wenige (vgl. z. B. Calov) diese Betrachtung der Irrlehrer durchgeführt, da die Frage nach der Heilserlangung nirgends in unsern Briefen ähnlich wie in den grossen Streitbriefen des Apostels gegen den Judaismus ventilirt, geschweige denn eine Ansicht bekämpft wird, welche sie von der Beschneidung oder der theokratischen Abstammung abhängig macht. Die Vorstellung, welche sich Hofmann gebildet hat, von einer jüdischen Schriftgelehrsamkeit, die sich mit Untersuchungen über den geschichtlichen und gesetzlichen Inhalt der Thora beschäftigte und ihnen

eine besondere Bedeutung für das religiöse Leben beilegte, entbehrt jeder fassbaren Gestalt und muss einzelne Züge der Polemik, die sie nicht erklären kann, auf Anderes beziehen (vgl. Nr. 1). Ebenso gehört rein der Phantasie an die Ansicht von Kölling, wonach wir es hier mit Judaisten zu thun haben, welche die Realität der Offenbarungsthatsachen bestritten und diese in blosse Ideen verflüchtigten, also in Mythen verwandelten, von der alttestamentlichen Geschichte aber, nachdem sie dieselbe alles heilsgeschichtlichen Charakters beraubt, nur trockene Geschlechtsregister übrig behielten.

Dass es sich um eine vom Judenthum ausgegangene Richtung handelt, welche vor Allem eine tiefere Erkenntniss erstrebte, lehrt ja schon ihre Bezeichnung als *ψευδώνυμος γνῶσις*. Daher dachte Augustin an traditionell im Judenthum fortgepflanzte Theosopheme (vgl. bei Mangold, S. 6), und da diese jüdische Geheimlehre sich später ein förmliches System in der Kabbala schuf, so bezeichnete schon Grotius die Irrlehrer als Kabbalisten. Diese Ansicht ist nach Wolf, Schöttgen, Herder, Schneckenburger, Olshausen u. A. besonders von M. Baumgarten (die Aechtheit der Pastoralbriefe 1837) vertreten. Aber dass diese ganz späte Erscheinung in ihren Wurzeln bis in das apostolische Zeitalter zurückreiche, ist nicht nachgewiesen und kann nicht nachgewiesen werden. Daher blieben Andere, wie Hug, Heydenreich, Kling, A. Maier vorsichtiger bei dem weitschichtigen Begriff eines durch orientalische Philosophie beeinflussten Judenthums stehen, und die meisten bezeichneten dies Judenthum als ein gnostizisirendes, in dem sie die in die apostolische Zeit zurückreichenden Anfänge der Gnosis des 2. Jahrhunderts sahen. Diese Ansicht ist in mannigfachen Wendungen von Mack, Reuss, Geuricke, Böttger, Matthies, Neander und namentlich auch von Huther vertreten worden. Derselbe unterscheidet diese auf dem Boden des jüdischen Monotheismus mit seiner Berufung auf das mosaische Gesetz und seiner Unterscheidung von Rein und Unrein erwachsene, wenn auch die Offenbarungsreligion mit heidnischer Speculation zersetzende Gnosis sehr bestimmt von der auf dem Boden des Heidenchristenthums erwachsenen, dem mosaischen Gesetz entfremdeten Gnosis mit ihrer dualistischen Askese, ihrer Unterscheidung des Demiurgen vom höchsten Gott und ihrem Doketismus, welche Lutterbeck gradezu bis ins apostolische Zeitalter hinaufdatirte, und gewinnt so ein speculatives Judenchristenthum nach der Art des Ebjonitismus der Clementinen oder des Elkesaismus. Da er aber von eigentlichen Charakterzügen der späteren Gnosis

doch nur die gnostischen Emanationsreihen übrig behält, auf die er jedenfalls mit Unrecht die γενεαλογίαι ἀπέραντοι deutet, so kann er irgend einen Zusammenhang dieser Erscheinung mit der Gnosis des 2. Jahrhunderts nicht mehr nachweisen; und es bleibt als das Wahre dieser Ansicht immer nur die schwerlich bestrittene Thatsache übrig, dass die Anfänge der Gnosis irgendwie mit dem theosophischen Judenthum oder Judenchristenthum zusammenhängen.

Einen bestimmteren Anknüpfungspunkt suchte Mayerhoff (Der Brief an die Colosser, 1838) im Anschluss an die frühere Darstellung Neanders nachzuweisen, indem er ausdrücklich an die cerinthische Gnosis dachte, in welcher allerdings zuerst das Judenchristenthum eine spezifisch gnostische Richtung nahm. Da sich aber weder von dem Judaismus Cerinths, der noch an der Beschneidung und an dem Chiliasmus festhielt, noch von seinem ausgebildeten Doketismus bei den Gegnern unsrer Briefe eine Spur zeigt, so ermangelt auch dieser Versuch aller Anknüpfungspunkte. Ungleich mehr Aussicht auf Erfolg schien die Anknüpfung an den Essenismus zu versprechen, welche nach dem Vorgange von Michaelis, Heinrichs, Wegscheider besonders Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe, 1856) mit grossem Scharfsinn durchzuführen versucht hat, während Ritschl an Therapeuten dachte, und ihm sind Grau, Oosterzee, Immer, Plitt u. A. beigetreten. Allein so fein seine Ansicht von der aus Philo bekannten allegorischen Umdeutung der göttlichen Genealogien auf die τρόποι τῆς ψυχῆς (vgl. auch Dähne in d. Stud. u. Krit. 1833, 4 u. Otto) durchgeführt ist, so fehlt doch der durchschlagende Nachweis, dass die Essener grade diese Deutung der Genealogien getheilt und dass sie in unseren Briefen bekämpft sei. Alles Uebrige, was er von essenischen Zügen bei den Irrlehrern unsrer Briefe finden will, ist weder dem Essenismus ausschliesslich eigen, noch lässt es sich ohne gewagte Hypothesen auf essenische Eigenthümlichkeiten zurückführen.

Das Bestechendste an dieser Hypothese bleibt immer, dass die ascetische Richtung, die wir aus Röm. 14. 15 kennen lernen, und die ascetischen Theosophen, welche der Colosserbrief bekämpft, nach der immer allgemeiner werdenden Ansicht auf essenische Einflüsse zurückgehen. Namentlich in den Irrlehrern des Colosserbriefs suchen daher auch die Meisten irgendwie die Vorläufer der in unsren Briefen bekämpften Irrlehrer*). Doch ist nicht zu übersehen, dass

*) Gar keinen Anknüpfungspunkt bietet dagegen die im Interesse der Vertheidigung wie der Bestreitung unsrer Briefe (vgl. Holtzm.,

weder die bis zur Engelverehrung führende Betonung der Lehre von den Engeln in unsern Briefen irgendwo bekämpft wird, wenn man nicht, ganz unwahrscheinlich, die Genealogien auf Engelreihen deuten will, und dass die Askese als das Mittel, zur christlichen Vollkommenheit zu gelangen, hier keineswegs die ausgeprägte Gestalt und die hohe Bedeutung hat, wie dort. So wahrscheinlich darum irgend ein geschichtlicher Zusammenhang der judenchristlichen Theosophen in Colossä mit den Lehrverirrungen unsrer Briefe sein mag, direct nachweisen lässt auch er sich nicht, und die Heranziehung jener zur näheren Charakterisirung dieser bleibt bei den zu Tage liegenden Verschiedenheiten bedenklich. Dass wir demnach das Bild dieser Lehrverirrungen an eine bestimmte geschichtliche Erscheinung anzuknüpfen nicht im Stande sind, macht freilich ihr Auftreten in der uns völlig unbekannten Lebensperiode des Apostels in keiner Weise unwahrscheinlich; aber es nöthigt uns, jenes Bild, von jeder Anknüpfung an andere Erscheinungen, wie von jeder Benennung mit geschichtlichen Namen absehend, zu zeichnen, wie es eben in diesen einzigartigen Urkunden vorliegt.

4. Es ist, so oft es auch ignorirt oder gradezu bestritten wird, unleugbar, dass von einer eigentlichen Irrlehre, welche die Heilswahrheit leugnet oder bestreitet, in unsern Briefen nicht die Rede ist. Was immer wieder als ein in der Gegenwart des Verfassers viel verbreiteter Schaden bekämpft wird, ist nicht eine falsche Lehre, sondern ein Lehren fremdartiger Dinge (*ἑτεροδιδασκαλεῖν*: 1 Tim. 1, 3. 6, 3), die mit der Heilswahrheit nichts zu thun haben und immer wieder als unnütz und inhaltleer, ja thöricht und profan d. h. des wahren religiösen Gehalts entbehrend charakterisirt werden (vgl. die *ματαιολογία* 1 Tim. 1, 6; *ματαιόλογοι και φρεναπάται* Tit. 1, 10; *μωραὶ ζητήσεις — ανωφελεῖς καὶ μάταιοι* Tit. 3, 9, vgl. 2 Tim. 2, 23; *βέβηλοι κενοφωνίαι* 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16). Die sich mit diesen Dingen beschäftigten, meinen ja dadurch eine besonders hohe Erkenntniss zu erlangen und mitzutheilen (1 Tim. 6, 20: *ψευδώνυμος γνῶσις*), auf die sie sich nicht wenig einbilden (6, 4: *τετύφωται*), obwohl man von diesen Dingen im Grunde nichts weiss und nichts wissen kann (6, 4. 1, 7). Dieses Treiben führt nur zu endlosen Untersuchungen und Wortgefechten (*ζητήσεις καὶ λογομαχίαι* 1 Tim. 6, 4, vgl. 1, 6. Tit. 3, 9), zu Streit und Widerspruch

---

S. 156) so oft angezogene Weissagung des Paulus in der Rede an die ephesinischen Presbyter Act. 20, 28—30, da durchaus nicht erhellt, dass dort Irrlehrer wie die hier geschilderten gemeint sind.

(Tit. 3, 9. 1 Tim. 6, 4 f. 20. 2 Tim. 2, 23), schliesslich zu Spaltungen (αἱρετικὸς ἄνθρωπος Tit. 3, 10).

Allerdings kann man auf diese Dinge nur gerathen, wenn es hinsichtlich des Glaubens nicht steht, wie es stehen soll (2 Tim. 3, 8), wenn man von der Ueberzeugung, in der schlichten Heilswahrheit das Eine, was Noth ist, zu besitzen, irgendwie abgekommen ist (1 Tim. 1, 6. 19) und so der Wahrheit verlustig gegangen (6, 5). Umgekehrt führt dieses Treiben immer weiter vom schlichten Glauben (1 Tim. 6, 21) und von der Heilswahrheit ab (2 Tim. 2, 18). Aber wenn die Repräsentanten dieser Richtung als ἀντιλέγοντες charakterisirt werden (Tit. 1, 9, vgl. οἱ ἀντιδιατιθέμενοι 2 Tim. 2, 25), welche der Wahrheit widerstehen (3, 8), so handelt es sich hier nicht um eine Bestreitung des Wahrheitsgehalts der evangelischen Lehre, sondern um die Opposition wider das Verbot, solche Dinge überhaupt zu treiben, sich auf diese unnützen, ja schädlichen Untersuchungen einzulassen, die unter Umständen bis zur Lästerung derer, die solchem Treiben entgegentraten, fortgehen konnte (1 Tim. 1, 20). Denn nirgends werden die Adressaten mit einer Widerlegung von Irrthümern beauftragt, sondern überall nur ermahnt, sich davon fern zu halten (2 Tim. 2, 16. Tit. 3, 9), sie zu verbieten (1 Tim. 4, 7. Tit. 3, 10), den Schwätzern den Mund zu stopfen und sie kurz und streng abzuweisen (1, 11. 13) oder, je nach Umständen, sie mit Sanftmuth zur Sinnesänderung zu bewegen (2 Tim. 2, 25). Offenbar also handelt es sich hier um ein missleitetes Erkenntnissstreben, das nur aus einem ungesunden Zustande des religiösen Lebens hervorgehen kann und, weil es das Ziel der wahrhaft heilbringenden und für das religiös-sittliche Leben fruchtbringenden Erkenntniss verfehlt, auf thörichte Untersuchungen und Streitfragen über Dinge geräth, die mit dem Heile des Menschen nichts zu thun haben, das daher für die religiös-sittliche Entwickelung des Menschen nicht nützlich, sondern schädlich ist.

Was nun den eigentlichen Gegenstand dieser unfruchtbaren Speculationen gebildet hat, darüber geben freilich unsere Briefe nur sehr unklare Andeutungen. Wir hören nur immer wieder, dass es sich um profane und läppische (1 Tim. 4, 7, vgl. 2 Tim. 4, 4) jüdische Mythen handelte (Tit. 1, 14) und um Genealogien (Tit. 3, 9, vgl. 1 Tim. 1, 4). Dass in diesem Zusammenhange nur von alttestamentlichen Genealogien die Rede sein kann, scheint zweifellos; aber so wenig jene über die alttestamentliche Geschichte hinausgehenden phantastischen Erfindungen an sich den Gegenstand

der Untersuchungen und Streitigkeiten bilden konnten, so wenig diese Genealogien. Es kann sich darum nur um tiefere Erkenntnisse über Gott und göttliche Dinge, oder über Wesen und Ziel, Geschichte und Aufgabe des Menschen gehandelt haben, welche man durch Speculation oder Allegorese diesen Mythen und Genealogien entlocken wollte. Dass es sich aber um judenchristliche Speculationen handelte, erhellt namentlich aus der Bedeutung, welche für diese Richtung das alttestamentliche Gesetz gewann. Wenn die Repräsentanten dieser Richtung *νομοδιδάσκαλοι* sein wollen (1 Tim. 1, 7) und ihre Streitigkeiten als *μάχαι νομικαί* bezeichnet werden (Tit. 3, 9), so erhellt freilich nicht, dass beides über eine theoretische Beschäftigung mit dem Gesetze hinausging; aber Tit. 1, 14 ist ausdrücklich von Menschensatzungen die Rede, die nach dem Zusammenhange mit 1, 15 offenbar an die alttestamentliche Unterscheidung von Rein und Unrein anknüpften. Ob es freilich grade eine besonders strenge Askese war, auf welche diese Menschensatzungen hinauswollten, das erhellt aus unsern Briefen nicht, da die Belehrungen und Ermahnungen 1 Tim. 4, 7. 5, 23 durchaus nicht direct durch die Lehrverirrungen der Gegenwart veranlasst scheinen.

Was aber dieses verkehrte Erkenntnisstreben besonders bedenklich machte, war die Propaganda, die man für diese Geheimlehren machte. Wie diese selbst keinen wahren religiösen Werth hatten, so war auch der Impuls zu ihrer Verbreitung nicht der Eifer für die Verbreitung religiöser Erkenntniss oder Sorge für das Seelenheil der Gemeindeglieder, sondern Gewinnsucht (1 Tim. 6, 5). Dass man sich direct für den Unterricht in dieser Geheimlehre bezahlen liess, ist damit nicht nothwendig gegeben; aber dass man seinen Vortheil und Gewinn suchte, wenn man an die religiöse Erregbarkeit solcher Weiber, die den wahren Frieden noch nicht gefunden hatten, sich heranmachte (2 Tim. 3, 6) und so die Familien in Verwirrung brachte (Tit. 1, 11), ist eben der Grund, weshalb der Verfasser hierin schon den Anfang jener heuchlerischen Scheinfrömmigkeit sieht, von der er für die Zukunft so schlimme Früchte befürchtete (2 Tim. 3, 1—5). Lag in jenen Speculationen irgend ein theosophisches Element, so wäre es leicht verständlich, wenn man sich magischer Künste bediente, um der neuen Weisheit Eingang zu verschaffen; aber aus 2 Tim. 3, 8. 13 lässt sich auf dergleichen nicht schliessen (vgl. d. Auslegung).

Es ist unbestreitbar, dass es diesem Bilde vielfach noch an festen und klaren Zügen fehlt, und dass sich ein sicherer Anknüpfungspunkt für eine geschichtliche Bestimmung des-

selben nicht darbietet. Aber beides spricht nicht für, sondern gegen eine pseudonyme Composition. Wäre die Bekämpfung einer der uns bekannten Irrlehren des 2. Jahrhunderts der Zweck einer solchen, so würde irgend eine Hindeutung auf die concreten Irrthümer, um die es sich handelt, sicher nicht fehlen, während den Adressaten die allgemeine Hinweisung auf die herrschenden Lehrverirrungen, die sie so gut wie Paulus kannten, vollkommen genügte, da ja Alles, was dieser von ihnen sagt, eben nur zur Begründung seiner Ermahnungen dient. Da wir aber grade über die Zeit, in welche unsere Briefe, wenn sie echt sind, gehören, keine weiteren Quellen haben, so ist es kein Wunder, dass uns diese Lehrverirrungen sonst nicht begegnen, wir sie vielmehr wahrscheinlich nur in viel späteren und bereits wesentlich modificirten Entwicklungsphasen auftauchen sehen, deren Zusammenhang mit diesen Ursprüngen sich nicht mehr nachweisen lässt.

§ 4. Die Gemeindeverhältnisse.

1. Eigenthümlich ist unseren Briefen die Fürsorge, welche der Apostel der Gemeindeorganisation widmet. In Kreta soll dieselbe durch Bestellung von Presbytern eingeführt (Tit. 1, 5), in Ephesus sollen durch Beobachtung der für die Gemeindeämter erforderlichen Qualificationen (1 Tim. 3, 10) Fehlgriffe in der Besetzung derselben verhütet werden (5, 22). Richtig ist, dass wir, abgesehen von der Notiz Act. 14, 23, aus den eigenen Briefen des Apostels keine Kenntniss davon haben, ob und in welcher Weise Paulus für eine Organisation der von ihm gestifteten Gemeinden gesorgt hat. Zwar versteht es sich von selbst, dass, wenn unter den Geistesgaben 1 Kor. 12, 28 auch die Gaben des Gemeindedienstes und der Gemeindeleitung (*ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις*) genannt werden, auch die damit Begabten ihren bestimmten Wirkungskreis für die Anwendung derselben gehabt haben müssen (Röm. 12, 8), und damit ist das Wesentliche eines bestimmten Amtes gegeben. Aber es ist nicht zu leugnen, dass wir wenigstens in Korinth und Galatien, abgesehen von der Erwähnung der Diaconissin Phoebe (Röm. 16, 1), die Holtzm. S. 201 wegen V. 2 zu einer Patronin machen will, keine Spur eines festen Gemeindeamtes und keine Berücksichtigung eines solchen durch Paulus finden. Dagegen hatten von seinen macedonischen Gemeinden schon in frühester Zeit die zu Thessalonich *προϊστάμενοι*, welche das Amt der Gemeindeleitung und

Seelsorge (νουθετοῦντες) übten (1 Thess. 5, 12), und in Philippi erscheinen in der späteren Zeit ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (Phil. 1, 1). Wie weit freilich Paulus bei der Bestellung solcher mitgewirkt hat, wissen wir nicht, und ebensowenig, ob die Presbyter in Ephesus, von denen die Apostelgesch. unmittelbar nach seiner jahrelangen dortigen Wirksamkeit erzählt (20, 17), von ihm eingesetzt sind. Aber wenn hienach jedenfalls auch manche der von ihm gestifteten Gemeinden ein festes Gemeindeamt gehabt haben, so ist es völlig willkürlich, in der Fürsorge für die Bestellung und zweckentsprechende Besetzung des Gemeindeamtes an sich ein Zeichen nachapostolischen Ursprungs zu sehen. Vielmehr hängt diese Fürsorge sichtlich damit zusammen, dass die das Gemeindeleben bedrohenden Gefahren eine festere Leitung der Gemeinde immer mehr nothwendig erscheinen liessen, und tritt keineswegs in unsern Briefen in dem Masse in den Vordergrund, wie es oft dargestellt wird, da z. B. im zweiten Timotheusbriefe mit keiner Silbe von der Gemeindeordnung die Rede ist.

Zwar hat Beyschlag grade darin ein Zeichen nachapostolischer Abfassung zu erkennen geglaubt, dass die Besetzung des Gemeindeamts den apostolischen Gehülfen aufgetragen wird, ohne dass einer Betheiligung der Gemeinde Erwähnung geschieht (die christliche Gemeindeverfassung 1874, S. 93 f.). Allein dass Paulus in derartigen Fällen anders verfahren wäre, lässt sich weder aus Act. 14, 23 beweisen, wo das χειροτονεῖν nach dem Sprachgebrauch der Apostelgesch. (vgl. 10, 41) keinesfalls auf eine Erwählung durch Stimmabgabe hinweist, noch aus 2 Kor. 8, 19 (vgl. 1 Kor. 16, 3), wo es sich um die Wahl eines Gemeinderepräsentanten für einen bestimmten Einzelzweck handelt. Vor Allem aber sagt ja der Auftrag zur Bestellung von Presbytern (Tit. 1, 5) über den näheren Modus einer solchen nicht das Geringste aus. Wenn aber unter den Erfordernissen für das Gemeindeamt überall der tadellose Ruf in erster Linie steht und dieser doch nur durch die Gemeinde selbst constatirt werden kann, so ist ja irgend eine Betheiligung der Gemeinde bei der Wahl der betreffenden Personen nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern gradezu vorausgesetzt. Dasselbe gilt aber von dem δοκιμαζέσθωσαν 1 Tim. 3, 10, das schon im Ausdruck ein autonomes Vorgehen des Adressaten gradezu ausschliesst, während ihm vielmehr nach 5, 22 ausdrücklich nur die eigentliche Einführung in das Amt vorbehalten zu sein scheint.

2. Da das sicherste Merkmal nachapostolischer Zeit auf dem Gebiete der Gemeindeordnung die Erhebung des mon-

archischen Episcopats über die collegiale Leitung der Gemeinde durch die Presbyter ist, versuchte Baur in den Pastoralbriefen den Beginn derselben nachzuweisen. Titus soll nach 1, 5 in jeder Stadt einen Vorsteher bestellen, der im Verhältniss zu seiner eigenen Gemeinde ἐπίσκοπος heissen, und nur im Zusammenschluss mit seinen Collegen den Namen πρεσβύτερος führen soll (S. 81 ff.). Aber wie er selbst diese Ansicht im Wesentlichen aufgegeben, indem er die in unsern Briefen zu Tage liegende Identität von Presbytern und Bischöfen zugab (vgl. Christenthum der drei ersten Jahrh., S. 261), so wird jede von ihm noch betonte Hinweisung auf den Singular, in dem ἐπίσκοπος Tit. 1, 7. 1 Tim. 3, 2 auftritt, durch das vorhergehende τις ebenso hinfällig, wie durch das Tit. 1, 5 vorhergehende πρεσβυτέρους und die auf 1 Tim. 3, 2—7 unmittelbar folgende Besprechung der Qualificationen für die Diaconen (3, 8 ff.), welche jeden Gedanken daran ausschliesst, dass die 5, 17. 19 genannten Presbyter eine Mittelstufe zwischen diesen und dem ἐπίσκοπος bilden können*). Ebenso hat selbst Holtzm., S. 210 f. die Versuche zurückgewiesen, hinsichtlich des Verhältnisses von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος einen Unterschied zwischen unseren Briefen herauszukünsteln. Hienach hat die kritische Untersuchung nur aufs Neue festgestellt, dass sich in unsern Briefen noch die älteste Form der Gemeindeordnung des apostolischen Zeitalters findet. Bemerkenswerth ist auch, dass sich in ihnen noch nicht eine bestimmte Schablone zeigt, nach welcher die Gemeindeordnung überall durchgeführt werden soll. Denn während die länger bestehende Gemeinde zu Ephesus bereits ein zweites Gemeindeamt, die Diaconen hat, zeigt sich von einem solchen in den kretensischen Gemeinden noch keine Spur. Denn die νεώτεροι, welche nach Tit. 2, 6 ermahnt werden sollen, können im Gegensatz zu den πρεσβύται und πρεσβυτίδες (V. 2. 3), welche Holtzm. S. 215 selbst für Altersbezeichnungen erklärt, so wenig Diaconen sein (S. 239), wie die νεώτεροι 1 Tim. 5, 1, wo troz des Gegensatzes der πρεσβύτεροι durch die daneben stehenden πρεσβυτέραι und νεωτέραι (V. 2) und die ausdrückliche Besprechung der beamteten Diaconen (3, 8 ff.) diese Bedeutung ausgeschlossen wird.

Schon hieraus erhellt, dass von hierarchischen Tendenzen

*) Dass der Ausdruck πρεσβυτέριον 1 Tim. 4, 14 bereits eine collegialisch abgeschlossene „Kirchenbehörde" bezeichne, ein Abbild des levitischen Priesterthums, eine Hierarchie höherer Ordnung und so über die apostolische Zeit hinausweise (Holtzm., S. 203), ist um so unrichtiger, als sich ja in ihm nur die völlige collegiale Gleichstellung der πρεσβύτεροι einer Einzelgemeinde ausprägt.

Voraussetzung ausgeht und dessen Beweisführung für dieselbe schon darum unhaltbar ist, weil nicht Euseb. III, 32 sondern IV, 22 der Wortlaut des Hegesipp über das Entstehen der Häresie vorliegt. Man hat nur künstlich eine angebliche Polemik gegen den Gnostizismus in unsre Briefe hineinexegesirt, indem man Aeusserungen über die allumfassende Heilsabsicht Gottes (1 Tim. 2, 4. Tit. 2, 11), die contextmässig einen ganz anderen Zweck haben, auf die gnostische Unterscheidung zwischen metaphysisch verschiedenen Menschenklassen bezog oder die Hervorhebung der Einheit Gottes (1 Tim. 2, 5), von der dasselbe gilt, auf den Gegensatz des höchsten Gottes und des Demiurgen. Dass die Bezeichnung des Menschen Christus Jesus als des Einen Heilsmittlers (1 Tim. 2, 5) keinen Gegensatz gegen die gnostische Doppelpersönlichkeit oder gegen Doketismus involvirt, zeigt, auch abgesehen von dem Zusammenhange, eine Stelle wie Röm. 5, 15; und wie wenig man in unsern Briefen irgend eine wirkliche Spur von Polemik gegen diesen Grundzug alles Gnostizismus nachzuweisen vermocht hat, beweist die Thatsache, dass Baur in 1 Tim. 3, 16 sogar selbst gnostische Anklänge finden zu können glaubte. Ebenso künstlich hat man in Ausdrücke wie ἄφθαρτος, αἰῶνες, ἐπιφάνεια eine Beziehung auf gnostische Terminologien eingetragen, wie denn von letzterem Holtzm. S. 131 selbst gesteht, dass er vielmehr den Pastoralbriefen zur Bekämpfung der Gnosis entlehnt ist. Dass die in unsern Briefen wiederholt erwähnten Genealogien troz der Beziehung, die ihnen die Kirchenväter gaben, nun einmal thatsächlich keine technische Bezeichnungen der gnostischen Aeonenreihen waren und nach ihrer Charakteristik in 1 Tim. 1, 4 gar nicht sein können, hat Mangold S. 70—89 schlagend erwiesen und Holtzm. S. 147 mit seinen von M. im Voraus widerlegten Einwänden nicht entkräftet. Dass aber das gewerbsmässige und gewinnsüchtige Treiben der Irrlehrer kein ausschliessliches Charakteristikum der Gnosis ist (Holtzm. S. 132), bezeugt schon die Polemik des Paulus gegen seine korinthischen Gegner (2 Kor. 11, 20); und wenn Epiphanius einen Zug wie 2 Tim. 3, 6 bei den Gnostikern wiederfindet, so zeigt die Erfahrung aller Zeiten, wie die Propaganda für neue Lehren sich gern an das lebendigere religiöse Bedürfniss des urtheilsloseren weiblichen Geschlechts wendet. So bleibt immer nur die Polemik gegen grundstürzende dualistische Irrthümer übrig, die 1 Tim. 4, 1—3 erst für die Zukunft und zwar sichtlich vom heidnischen Gebiete her befürchtet werden und 2 Tim. 2, 18, wo es sich nicht um einen Grundzug der Irrlehre, sondern um eine exceptionelle Verirrung handelt,

während die Beziehung des ϑεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι (Tit. 1, 16) auf die Prätension einer besonderen Gotteserkenntniss offenbar wortwidrig ist (vgl. Nr. 1). Gegen den naheliegenden Einwand, dass ein Fälscher den Gegenstand seiner Polemik bestimmter gezeichnet haben würde, macht Holtzm. S. 157 zwar geltend, dass man ihm dadurch nur eine noch grössere Vermengung der Zeiten zumuthet. Diese Reflexion setzt aber ein Raffinement der Fälschung voraus, das man sonst in pseudonymen Schriften nicht findet, wie Holtzm. S. 214 selbst bei andrer Gelegenheit ganz unbefangen geltend macht, und das dieselben auch um ihren Zweck bringen würde. Vor Allem aber spricht gegen jede Beziehung unserer Briefe auf den Gnostizismus des 2. Jahrhunderts, dass nirgends die Adressaten zur Widerlegung grundstürzender Irrthümer aufgefordert oder angeleitet werden, sondern lediglich zur Abweisung unfruchtbarer Speculationen. Sagt man, es habe dem Verfasser sicherer und mindestens bequemer geschienen, die gegnerischen Theorien a limine abzuweisen, als sich auf eine Widerlegung derselben einzulassen, so hebt man dadurch unsre Briefe nur aus dem geschichtlichen Kreise heraus, in dem man sie eben unterbringen will, da es der Kirche thatsächlich so wenig an dem Bewusstsein ihres prinzipiellen Gegensatzes gegen die Gnosis, wie an der Zuversicht, sie mit geistigen Waffen überwinden zu können, gefehlt hat.

3. Ging man von der unzweifelhaften Thatsache aus, dass Viele der Irrlehrer aus der Beschneidung waren (Tit. 1, 10), dass es sich bei ihnen um jüdische Mythen (1, 14), Kämpfe um das Gesetz (3, 9) und Gesetzeslehre (1 Tim. 1, 7) handelte, so lag der Gedanke nahe, in ihnen die alten pharisäischen Gegner des Paulus zu sehen, die auf die Geschlechtsregister nur Werth legten, weil es galt, mittelst ihrer die echte abrahamitische Abstammung derer nachzuweisen, die allein ein Anrecht auf das Reich Gottes hätten. Allein wenn auch Chrysostomus und Hieronymus die Beschäftigung mit den Genealogien in dieser äusserlichsten Weise zu verstehen scheinen, so haben doch nur Wenige (vgl. z. B. Calov) diese Betrachtung der Irrlehrer durchgeführt, da die Frage nach der Heilserlangung nirgends in unsern Briefen ähnlich wie in den grossen Streitbriefen des Apostels gegen den Judaismus ventilirt, geschweige denn eine Ansicht bekämpft wird, welche sie von der Beschneidung oder der theokratischen Abstammung abhängig macht. Die Vorstellung, welche sich Hofmann gebildet hat, von einer jüdischen Schriftgelehrsamkeit, die sich mit Untersuchungen über den geschichtlichen und gesetzlichen Inhalt der Thora beschäftigte und ihnen

eine besondere Bedeutung für das religiöse Leben beilegte, entbehrt jeder fassbaren Gestalt und muss einzelne Züge der Polemik, die sie nicht erklären kann, auf Anderes beziehen (vgl. Nr. 1). Ebenso gehört rein der Phantasie an die Ansicht von Kölling, wonach wir es hier mit Judaisten zu thun haben, welche die Realität der Offenbarungsthatsachen bestritten und diese in blosse Ideen verflüchtigten, also in Mythen verwandelten, von der alttestamentlichen Geschichte aber, nachdem sie dieselbe alles heilsgeschichtlichen Charakters beraubt, nur trockene Geschlechtsregister übrig behielten.

Dass es sich um eine vom Judenthum ausgegangene Richtung handelt, welche vor Allem eine tiefere Erkenntniss erstrebte, lehrt ja schon ihre Bezeichnung als *ψευδώνυμος γνῶσις*. Daher dachte Augustin an traditionell im Judenthum fortgepflanzte Theosopheme (vgl. bei Mangold, S. 6), und da diese jüdische Geheimlehre sich später ein förmliches System in der Kabbala schuf, so bezeichnete schon Grotius die Irrlehrer als Kabbalisten. Diese Ansicht ist nach Wolf, Schöttgen, Herder, Schneckenburger, Olshausen u. A. besonders von M. Baumgarten (die Aechtheit der Pastoralbriefe 1837) vertreten. Aber dass diese ganz späte Erscheinung in ihren Wurzeln bis in das apostolische Zeitalter zurückreiche, ist nicht nachgewiesen und kann nicht nachgewiesen werden. Daher blieben Andere, wie Hug, Heydenreich, Kling, A. Maier vorsichtiger bei dem weitschichtigen Begriff eines durch orientalische Philosophie beeinflussten Judenthums stehen, und die meisten bezeichneten dies Judenthum als ein gnostizisirendes, in dem sie die in die apostolische Zeit zurückreichenden Anfänge der Gnosis des 2. Jahrhunderts sahen. Diese Ansicht ist in mannigfachen Wendungen von Mack, Reuss, Genricke, Böttger, Matthies, Neander und namentlich auch von Huther vertreten worden. Derselbe unterscheidet diese auf dem Boden des jüdischen Monotheismus mit seiner Berufung auf das mosaische Gesetz und seiner Unterscheidung von Rein und Unrein erwachsene, wenn auch die Offenbarungsreligion mit heidnischer Speculation zersetzende Gnosis sehr bestimmt von der auf dem Boden des Heidenchristenthums erwachsenen, dem mosaischen Gesetz entfremdeten Gnosis mit ihrer dualistischen Askese, ihrer Unterscheidung des Demiurgen vom höchsten Gott und ihrem Doketismus, welche Lutterbeck gradezu bis ins apostolische Zeitalter hinaufdatirte, und gewinnt so ein speculatives Judenchristenthum nach der Art des Ebjonitismus der Clementinen oder des Elkesaismus. Da er aber von eigentlichen Charakterzügen der späteren Gnosis

doch nur die gnostischen Emanationsreihen übrig behält, auf die er jedenfalls mit Unrecht die γενεαλογίαι ἀπέραντοι deutet, so kann er irgend einen Zusammenhang dieser Erscheinung mit der Gnosis des 2. Jahrhunderts nicht mehr nachweisen; und es bleibt als das Wahre dieser Ansicht immer nur die schwerlich bestrittene Thatsache übrig, dass die Anfänge der Gnosis irgendwie mit dem theosophischen Judenthum oder Judenchristenthum zusammenhängen.

Einen bestimmteren Anknüpfungspunkt suchte Mayerhoff (Der Brief an die Colosser, 1838) im Anschluss an die frühere Darstellung Neanders nachzuweisen, indem er ausdrücklich an die cerinthische Gnosis dachte, in welcher allerdings zuerst das Judenchristenthum eine spezifisch gnostische Richtung nahm. Da sich aber weder von dem Judaismus Cerinths, der noch an der Beschneidung und an dem Chiliasmus festhielt, noch von seinem ausgebildeten Doketismus bei den Gegnern unsrer Briefe eine Spur zeigt, so ermangelt auch dieser Versuch aller Anknüpfungspunkte. Ungleich mehr Aussicht auf Erfolg schien die Anknüpfung an den Essenismus zu versprechen, welche nach dem Vorgange von Michaelis, Heinrichs, Wegscheider besonders Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe, 1856) mit grossem Scharfsinn durchzuführen versucht hat, während Ritschl an Therapeuten dachte, und ihm sind Grau, Oosterzee, Immer, Plitt u. A. beigetreten. Allein so fein seine Ansicht von der aus Philo bekannten allegorischen Umdeutung der göttlichen Genealogien auf die τρόποι τῆς ψυχῆς (vgl. auch Dähne in d. Stud. u. Krit. 1833, 4 u. Otto) durchgeführt ist, so fehlt doch der durchschlagende Nachweis, dass die Essener grade diese Deutung der Genealogien getheilt und dass sie in unseren Briefen bekämpft sei. Alles Uebrige, was er von essenischen Zügen bei den Irrlehrern unsrer Briefe finden will, ist weder dem Essenismus ausschliesslich eigen, noch lässt es sich ohne gewagte Hypothesen auf essenische Eigenthümlichkeiten zurückführen.

Das Bestechendste an dieser Hypothese bleibt immer, dass die ascetische Richtung, die wir aus Röm. 14. 15 kennen lernen, und die ascetischen Theosophen, welche der Colosserbrief bekämpft, nach der immer allgemeiner werdenden Ansicht auf essenische Einflüsse zurückgehen. Namentlich in den Irrlehrern des Colosserbriefs suchen daher auch die Meisten irgendwie die Vorläufer der in unsren Briefen bekämpften Irrlehrer*). Doch ist nicht zu übersehen, dass

*) Gar keinen Anknüpfungspunkt bietet dagegen die im Interesse der Vertheidigung wie der Bestreitung unsrer Briefe (vgl. Holtzm.,

weder die bis zur Engelverehrung führende Betonung der Lehre von den Engeln in unsern Briefen irgendwo bekämpft wird, wenn man nicht, ganz unwahrscheinlich, die Genealogien auf Engelreihen deuten will, und dass die Askese als das Mittel, zur christlichen Vollkommenheit zu gelangen, hier keineswegs die ausgeprägte Gestalt und die hohe Bedeutung hat, wie dort. So wahrscheinlich darum irgend ein geschichtlicher Zusammenhang der judenchristlichen Theosophen in Colossä mit den Lehrverirrungen unsrer Briefe sein mag, direct nachweisen lässt auch er sich nicht, und die Heranziehung jener zur näheren Charakterisirung dieser bleibt bei den zu Tage liegenden Verschiedenheiten bedenklich. Dass wir demnach das Bild dieser Lehrverirrungen an eine bestimmte geschichtliche Erscheinung anzuknüpfen nicht im Stande sind, macht freilich ihr Auftreten in der uns völlig unbekannten Lebensperiode des Apostels in keiner Weise unwahrscheinlich; aber es nöthigt uns, jenes Bild, von jeder Anknüpfung an andere Erscheinungen, wie von jeder Benennung mit geschichtlichen Namen absehend, zu zeichnen, wie es eben in diesen einzigartigen Urkunden vorliegt.

4. Es ist, so oft es auch ignorirt oder gradezu bestritten wird, unleugbar, dass von einer eigentlichen Irrlehre, welche die Heilswahrheit leugnet oder bestreitet, in unsern Briefen nicht die Rede ist. Was immer wieder als ein in der Gegenwart des Verfassers viel verbreiteter Schaden bekämpft wird, ist nicht eine falsche Lehre, sondern ein Lehren fremdartiger Dinge (*ἑτεροδιδασκαλεῖν*: 1 Tim. 1, 3. 6, 3), die mit der Heilswahrheit nichts zu thun haben und immer wieder als unnütz und inhaltleer, ja thöricht und profan d. h. des wahren religiösen Gehalts entbehrend charakterisirt werden (vgl. die *ματαιολογία* 1 Tim. 1, 6; *ματαιόλογοι και φρεναπάται* Tit. 1, 10; *μωραὶ ζητήσεις — ανωφελεῖς καὶ μάταιοι* Tit. 3, 9, vgl. 2 Tim. 2, 23; *βέβηλοι κενοφωνίαι* 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 2, 16). Die sich mit diesen Dingen beschäftigten, meinen ja dadurch eine besonders hohe Erkenntniss zu erlangen und mitzutheilen (1 Tim. 6, 20: *ψευδώνυμος γνῶσις*), auf die sie sich nicht wenig einbilden (6, 4: *τετύφωται*), obwohl man von diesen Dingen im Grunde nichts weiss und nichts wissen kann (6, 4. 1, 7). Dieses Treiben führt nur zu endlosen Untersuchungen und Wortgefechten (*ζητήσεις καὶ λογομαχίαι* 1 Tim. 6, 4, vgl. 1, 6. Tit. 3, 9), zu Streit und Widerspruch

S. 156) so oft angezogene Weissagung des Paulus in der Rede an die ephesinischen Presbyter Act. 20, 28 – 30, da durchaus nicht erhellt, dass dort Irrlehrer wie die hier geschilderten gemeint sind.

(Tit. 3, 9. 1 Tim. 6, 4 f. 20. 2 Tim. 2, 23), schliesslich zu Spaltungen (*αἱρετικὸς ἄνθρωπος* Tit. 3, 10).

Allerdings kann man auf diese Dinge nur gerathen, wenn es hinsichtlich des Glaubens nicht steht, wie es stehen soll (2 Tim. 3, 8), wenn man von der Ueberzeugung, in der schlichten Heilswahrheit das Eine, was Noth ist, zu besitzen, irgendwie abgekommen ist (1 Tim. 1, 6. 19) und so der Wahrheit verlustig gegangen (6, 5). Umgekehrt führt dieses Treiben immer weiter vom schlichten Glauben (1 Tim. 6, 21) und von der Heilswahrheit ab (2 Tim. 2, 18). Aber wenn die Repräsentanten dieser Richtung als *ἀντιλέγοντες* charakterisirt werden (Tit. 1, 9, vgl. *οἱ ἀντιδιατιθέμενοι* 2 Tim. 2, 25), welche der Wahrheit widerstehen (3, 8), so handelt es sich hier nicht um eine Bestreitung des Wahrheitsgehalts der evangelischen Lehre, sondern um die Opposition wider das Verbot, solche Dinge überhaupt zu treiben, sich auf diese unnützen, ja schädlichen Untersuchungen einzulassen, die unter Umständen bis zur Lästerung derer, die solchem Treiben entgegentraten, fortgehen konnte (1 Tim. 1, 20). Denn nirgends werden die Adressaten mit einer Widerlegung von Irrthümern beauftragt, sondern überall nur ermahnt, sich davon fern zu halten (2 Tim. 2, 16. Tit. 3, 9), sie zu verbieten (1 Tim. 4, 7. Tit. 3, 10), den Schwätzern den Mund zu stopfen und sie kurz und streng abzuweisen (1, 11. 13) oder, je nach Umständen, sie mit Sanftmuth zur Sinnesänderung zu bewegen (2 Tim. 2, 25). Offenbar also handelt es sich hier um ein missleitetes Erkenntnissstreben, das nur aus einem ungesunden Zustande des religiösen Lebens hervorgehen kann und, weil es das Ziel der wahrhaft heilbringenden und für das religiös-sittliche Leben fruchtbringenden Erkenntniss verfehlt, auf thörichte Untersuchungen und Streitfragen über Dinge geräth, die mit dem Heile des Menschen nichts zu thun haben, das daher für die religiös-sittliche Entwickelung des Menschen nicht nützlich, sondern schädlich ist.

Was nun den eigentlichen Gegenstand dieser unfruchtbaren Speculationen gebildet hat, darüber geben freilich unsere Briefe nur sehr unklare Andeutungen. Wir hören nur immer wieder, dass es sich um profane und läppische (1 Tim. 4, 7, vgl. 2 Tim. 4, 4) jüdische Mythen handelte (Tit. 1, 14) und um Genealogien (Tit. 3, 9, vgl. 1 Tim. 1, 4). Dass in diesem Zusammenhange nur von alttestamentlichen Genealogien die Rede sein kann, scheint zweifellos; aber so wenig jene über die alttestamentliche Geschichte hinausgehenden phantastischen Erfindungen an sich den Gegenstand

der Untersuchungen und Streitigkeiten bilden konnten, so wenig diese Genealogien. Es kann sich darum nur um tiefere Erkenntnisse über Gott und göttliche Dinge, oder über Wesen und Ziel, Geschichte und Aufgabe des Menschen gehandelt haben, welche man durch Speculation oder Allegorese diesen Mythen und Genealogien entlocken wollte. Dass es sich aber um judenchristliche Speculationen handelte, erhellt namentlich aus der Bedeutung, welche für diese Richtung das alttestamentliche Gesetz gewann. Wenn die Repräsentanten dieser Richtung *νομοδιδάσκαλοι* sein wollen (1 Tim. 1, 7) und ihre Streitigkeiten als *μάχαι νομικαί* bezeichnet werden (Tit. 3, 9), so erhellt freilich nicht, dass beides über eine theoretische Beschäftigung mit dem Gesetze hinausging; aber Tit. 1, 14 ist ausdrücklich von Menschensatzungen die Rede, die nach dem Zusammenhange mit 1, 15 offenbar an die alttestamentliche Unterscheidung von Rein und Unrein anknüpften. Ob es freilich grade eine besonders strenge Askese war, auf welche diese Menschensatzungen hinauswollten, das erhellt aus unsern Briefen nicht, da die Belehrungen und Ermahnungen 1 Tim. 4, 7. 5, 23 durchaus nicht direct durch die Lehrverirrungen der Gegenwart veranlasst scheinen.

Was aber dieses verkehrte Erkenntnissstreben besonders bedenklich machte, war die Propaganda, die man für diese Geheimlehren machte. Wie diese selbst keinen wahren religiösen Werth hatten, so war auch der Impuls zu ihrer Verbreitung nicht der Eifer für die Verbreitung religiöser Erkenntniss oder Sorge für das Seelenheil der Gemeindeglieder, sondern Gewinnsucht (1 Tim. 6, 5). Dass man sich direct für den Unterricht in dieser Geheimlehre bezahlen liess, ist damit nicht nothwendig gegeben; aber dass man seinen Vortheil und Gewinn suchte, wenn man an die religiöse Erregbarkeit solcher Weiber, die den wahren Frieden noch nicht gefunden hatten, sich heranmachte (2 Tim. 3, 6) und so die Familien in Verwirrung brachte (Tit. 1, 11), ist eben der Grund, weshalb der Verfasser hierin schon den Anfang jener heuchlerischen Scheinfrömmigkeit sieht, von der er für die Zukunft so schlimme Früchte befürchtete (2 Tim. 3, 1—5). Lag in jenen Speculationen irgend ein theosophisches Element, so wäre es leicht verständlich, wenn man sich magischer Künste bediente, um der neuen Weisheit Eingang zu verschaffen; aber aus 2 Tim. 3, 8. 13 lässt sich auf dergleichen nicht schliessen (vgl. d. Auslegung).

Es ist unbestreitbar, dass es diesem Bilde vielfach noch an festen und klaren Zügen fehlt, und dass sich ein sicherer Anknüpfungspunkt für eine geschichtliche Bestimmung des-

selben nicht darbietet. Aber beides spricht nicht für, sondern gegen eine pseudonyme Composition. Wäre die Bekämpfung einer der uns bekannten Irrlehren des 2. Jahrhunderts der Zweck einer solchen, so würde irgend eine Hindeutung auf die concreten Irrthümer, um die es sich handelt, sicher nicht fehlen, während den Adressaten die allgemeine Hinweisung auf die herrschenden Lehrverirrungen, die sie so gut wie Paulus kannten, vollkommen genügte, da ja Alles, was dieser von ihnen sagt, eben nur zur Begründung seiner Ermahnungen dient. Da wir aber grade über die Zeit, in welche unsere Briefe, wenn sie echt sind, gehören, keine weiteren Quellen haben, so ist es kein Wunder, dass uns diese Lehrverirrungen sonst nicht begegnen, wir sie vielmehr wahrscheinlich nur in viel späteren und bereits wesentlich modificirten Entwicklungsphasen auftauchen sehen, deren Zusammenhang mit diesen Ursprüngen sich nicht mehr nachweisen lässt.

§ 4. Die Gemeindeverhältnisse.

1. Eigenthümlich ist unseren Briefen die Fürsorge, welche der Apostel der Gemeindeorganisation widmet. In Kreta soll dieselbe durch Bestellung von Presbytern eingeführt (Tit. 1, 5), in Ephesus sollen durch Beobachtung der für die Gemeindeämter erforderlichen Qualificationen (1 Tim. 3, 10) Fehlgriffe in der Besetzung derselben verhütet werden (5, 22). Richtig ist, dass wir, abgesehen von der Notiz Act. 14, 23, aus den eigenen Briefen des Apostels keine Kenntniss davon haben, ob und in welcher Weise Paulus für eine Organisation der von ihm gestifteten Gemeinden gesorgt hat. Zwar versteht es sich von selbst, dass, wenn unter den Geistesgaben 1 Kor. 12, 28 auch die Gaben des Gemeindedienstes und der Gemeindeleitung (ἀντιλήψεις, κυβερνήσεις) genannt werden, auch die damit Begabten ihren bestimmten Wirkungskreis für die Anwendung derselben gehabt haben müssen (Röm. 12, 8), und damit ist das Wesentliche eines bestimmten Amtes gegeben. Aber es ist nicht zu leugnen, dass wir wenigstens in Korinth und Galatien, abgesehen von der Erwähnung der Diaconissin Phoebe (Röm. 16, 1), die Holtzm. S. 201 wegen V. 2 zu einer Patronin machen will, keine Spur eines festen Gemeindeamtes und keine Berücksichtigung eines solchen durch Paulus finden. Dagegen hatten von seinen macedonischen Gemeinden schon in frühester Zeit die zu Thessalonich προϊστάμενοι, welche das Amt der Gemeindeleitung und

Seelsorge (νουθετοῦντες) übten (1 Thess. 5, 12), und in Philippi erscheinen in der späteren Zeit ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι (Phil. 1, 1). Wie weit freilich Paulus bei der Bestellung solcher mitgewirkt hat, wissen wir nicht, und ebensowenig, ob die Presbyter in Ephesus, von denen die Apostelgesch. unmittelbar nach seiner jahrelangen dortigen Wirksamkeit erzählt (20, 17), von ihm eingesetzt sind. Aber wenn hienach jedenfalls auch manche der von ihm gestifteten Gemeinden ein festes Gemeindeamt gehabt haben, so ist es völlig willkürlich, in der Fürsorge für die Bestellung und zweckentsprechende Besetzung des Gemeindeamtes an sich ein Zeichen nachapostolischen Ursprungs zu sehen. Vielmehr hängt diese Fürsorge sichtlich damit zusammen, dass die das Gemeindeleben bedrohenden Gefahren eine festere Leitung der Gemeinde immer mehr nothwendig erscheinen liessen, und tritt keineswegs in unsern Briefen in dem Masse in den Vordergrund, wie es oft dargestellt wird, da z. B. im zweiten Timotheusbriefe mit keiner Silbe von der Gemeindeordnung die Rede ist.

Zwar hat Beyschlag grade darin ein Zeichen nachapostolischer Abfassung zu erkennen geglaubt, dass die Besetzung des Gemeindeamts den apostolischen Gehülfen aufgetragen wird, ohne dass einer Betheiligung der Gemeinde Erwähnung geschieht (die christliche Gemeindeverfassung 1874, S. 93 f.). Allein dass Paulus in derartigen Fällen anders verfahren wäre, lässt sich weder aus Act. 14, 23 beweisen, wo das χειροτονεῖν nach dem Sprachgebrauch der Apostelgesch. (vgl. 10, 41) keinesfalls auf eine Erwählung durch Stimmabgabe hinweist, noch aus 2 Kor. 8, 19 (vgl. 1 Kor. 16, 3), wo es sich um die Wahl eines Gemeinderepräsentanten für einen bestimmten Einzelzweck handelt. Vor Allem aber sagt ja der Auftrag zur Bestellung von Presbytern (Tit. 1, 5) über den näheren Modus einer solchen nicht das Geringste aus. Wenn aber unter den Erfordernissen für das Gemeindeamt überall der tadellose Ruf in erster Linie steht und dieser doch nur durch die Gemeinde selbst constatirt werden kann, so ist ja irgend eine Betheiligung der Gemeinde bei der Wahl der betreffenden Personen nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern gradezu vorausgesetzt. Dasselbe gilt aber von dem δοκιμαζέσθωσαν 1 Tim. 3, 10, das schon im Ausdruck ein autonomes Vorgehen des Adressaten gradezu ausschliesst, während ihm vielmehr nach 5, 22 ausdrücklich nur die eigentliche Einführung in das Amt vorbehalten zu sein scheint.

2. Da das sicherste Merkmal nachapostolischer Zeit auf dem Gebiete der Gemeindeordnung die Erhebung des mon-

archischen Episcopats über die collegiale Leitung der Gemeinde durch die Presbyter ist, versuchte Baur in den Pastoralbriefen den Beginn derselben nachzuweisen. Titus soll nach 1, 5 in jeder Stadt einen Vorsteher bestellen, der im Verhältniss zu seiner eigenen Gemeinde ἐπίσκοπος heissen, und nur im Zusammenschluss mit seinen Collegen den Namen πρεσβύτερος führen soll (S. 81 ff.). Aber wie er selbst diese Ansicht im Wesentlichen aufgegeben, indem er die in unsern Briefen zu Tage liegende Identität von Presbytern und Bischöfen zugab (vgl. Christenthum der drei ersten Jahrh., S. 261), so wird jede von ihm noch betonte Hinweisung auf den Singular, in dem ἐπίσκοπος Tit. 1, 7. 1 Tim. 3, 2 auftritt, durch das vorhergehende τις ebenso hinfällig, wie durch das Tit. 1, 5 vorhergehende πρεσβυτέρους und die auf 1 Tim. 3, 2—7 unmittelbar folgende Besprechung der Qualificationen für die Diaconen (3, 8 ff.), welche jeden Gedanken daran ausschliesst, dass die 5, 17. 19 genannten Presbyter eine Mittelstufe zwischen diesen und dem ἐπίσκοπος bilden können*). Ebenso hat selbst Holtzm., S. 210 f. die Versuche zurückgewiesen, hinsichtlich des Verhältnisses von ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος einen Unterschied zwischen unseren Briefen herauszukünsteln. Hienach hat die kritische Untersuchung nur aufs Neue festgestellt, dass sich in unsern Briefen noch die älteste Form der Gemeindeordnung des apostolischen Zeitalters findet. Bemerkenswerth ist auch, dass sich in ihnen noch nicht eine bestimmte Schablone zeigt, nach welcher die Gemeindeordnung überall durchgeführt werden soll. Denn während die länger bestehende Gemeinde zu Ephesus bereits ein zweites Gemeindeamt, die Diaconen hat, zeigt sich von einem solchen in den kretensischen Gemeinden noch keine Spur. Denn die νεώτεροι, welche nach Tit. 2, 6 ermahnt werden sollen, können im Gegensatz zu den πρεσβύται und πρεσβυτίδες (V. 2. 3), welche Holtzm. S. 215 selbst für Altersbezeichnungen erklärt, so wenig Diaconen sein (S. 239), wie die νεώτεροι 1 Tim. 5, 1, wo troz des Gegensatzes der πρεσβύτεροι durch die daneben stehenden πρεσβυτέραι und νεωτέραι (V. 2) und die ausdrückliche Besprechung der beamteten Diaconen (3, 8 ff.) diese Bedeutung ausgeschlossen wird.

Schon hieraus erhellt, dass von hierarchischen Tendenzen

*) Dass der Ausdruck πρεσβυτέριον 1 Tim. 4, 14 bereits eine collegialisch abgeschlossene „Kirchenbehörde" bezeichne, ein Abbild des levitischen Priesterthums, eine Hierarchie höherer Ordnung und so über die apostolische Zeit hinausweise (Holtzm., S. 203), ist um so unrichtiger, als sich ja in ihm nur die völlige collegiale Gleichstellung der πρεσβύτεροι einer Einzelgemeinde ausprägt.

in unsern Briefen nicht die Rede sein kann, wie selbst Beyschlag S. 93 zugiebt. Daher findet sich auch von der so früh auftauchenden Parallele zwischen dem neutestamentlichen Gemeindeamt und den Stufen der alttestamentlichen Hierarchie noch keine Spur. Ganz vergeblich bemüht sich Holtzm. S. 203 aus 1 Tim. 5, 20 den Gegensatz zwischen einem Klerus kirchlicher Amtsträger und einem lediglich zustimmend sich verhaltenden Laienstand herauszukünsteln, da *οἱ λοιποί* contextmässig nur auf die übrigen Presbyter gehen kann, oder aus der Forderung der Einehe für die Gemeindebeamten (Tit. 1, 6. 1 Tim. 3, 2. 12) eine besondere standesmässige Heiligkeit für sie zu begründen (S. 233 ff.), was durch die anderen Forderungen, in deren Mitte sie auftritt, ebenso wie durch 1 Tim. 5, 9 ausgeschlossen wird. Thatsache ist, dass nirgends in unsern Briefen von irgend welchen Rechten oder auch nur von einer besonderen Würdestellung der Gemeindebeamten die Rede ist, also diese eben nicht einen bevorrechtigten Stand bilden; und dass die elementaren Anforderungen, welche an ihre Qualification gestellt werden und an denen man so oft Anstoss genommen hat (vgl. de Wette), mindestens gegen jede „Hochhaltung des sacramentalen Amtscharakters" zeugen, welche Holtzm. S. 206 ohne jeden Beweis in unseren Briefen finden will. Allerdings darf man auch nicht im vollsten Gegensatz dazu von sehr reducirten Ansprüchen reden, welche auf schlimme Erfahrungen schliessen liessen (S. 212); denn jene Anforderungen erklären sich doch einfach genug daraus, dass es nicht darauf ankam, die selbstverständlichen speziellen Erfordernisse für die Führung der Aemter in Begabung und Neigung namhaft zu machen, sondern daran zu erinnern, dass diese ohne bürgerliche Unbescholtenheit und Bewährung im christlich-sittlichen Leben für eine gedeihliche Amtsführung unzureichend seien*). Von einer Prüfungszeit, welche die Diaconen durchzumachen haben (Holtzm., S. 212. 240), ist 1 Tim. 3, 10 so wenig die Rede, wie 3, 1 von einem ehrgeizigen Sichdrängen zum Gemeindeamt oder 3, 13 von einem Rangunterschiede kirchlicher Aemter (S. 240), wie die Exegese zeigen wird.

Charakteristisch für die spätere Zeit ist es allerdings,

*) Mit völlig gleichem Rechte werden daher auch in unseren heutigen Gemeindeordnungen nicht die spezifische Amtstüchtigkeit, welche die selbstverständliche Voraussetzung jeder Wahl ist, sondern analoge allgemeine Erfordernisse als „Qualificationen" aufgezählt, und damit erledigt sich von selbst die von Holtzm., S. 238 erhobene Schwierigkeit, dass die 1 Tim. 3 aufgezählten „Eigenschaften" der Diaconen sich vielfach mit denen der Bischöfe in Tit. 1 decken.

dass bei der Wahl der Gemeindevorsteher auf Lehrtüchtigkeit gesehen werden soll (Tit. 1, 9. 1 Tim. 3, 2 vgl. 2 Tim. 2, 24). Allein das beruht nicht darauf, dass die Presbyter das Lehramt zu führen haben. Vielmehr zeigt die Thatsache der vorhandenen Lehrverirrungen, dass die Lehre noch an kein Amt gebunden ist, wie in der apostolischen Zeit. Aber wegen der um sich greifenden Lehrverirrungen und bei dem allmähligen Nachlassen der Geistesgaben, das sichtlich die spätere Zeit des apostolischen Zeitalters charakterisirt, scheint es dem Verfasser bereits wünschenswerth, zur Reinerhaltung der Lehre und zur Sicherung ihrer Ausübung, die letztere mit dem stehenden Gemeindeamt zu verbinden. Wie Tim. dieselbe sichern soll, indem er die ihm anvertraute Lehre zuverlässigen Männern weiter zur Ausübung anvertraut (2 Tim. 2, 2), so empfiehlt der Verf. die zugleich des Lehramts sich annehmenden Presbyter der Gemeinde zu besonderer Hochschätzung (1 Tim. 5, 17), die sich auch in der Darreichung des Lebensunterhalts zeigen soll (V. 18). Denn sie treten dadurch in die Reihe der Verkündiger des Evangeliums, deren Recht auf Verpflegung durch die Gemeinde Paulus 1 Kor. 9 so nachdrücklich und mit derselben Begründung wahrt. Denn dass Paulus für seine Person aus ganz individuellen Gründen auf diese Verpflegung verzichtete, kann es doch nicht auffallend machen, wenn er sich im Interesse seiner Schüler ganz wie dort „mit dem delicaten Thema der geistlichen Besoldungen befasst“, wie Holtzm., S. 213 meint. Da wir nicht wissen, wann diese Bindung des Lehramts an das Amt der Gemeindeleitung sich vollzogen hat und hier noch so klar in die Motive dieses Prozesses hineinschauen, so ist es reine Willkür, das für ein Merkmal nachapostolischer Zeit zu erklären.

3. Neuerdings hat man, da die in unseren Briefen vorausgesetzte und angestrebte Gemeindeverfassung zweifellos die im apostolischen Zeitalter allein nachweisbare presbyteriale ist, die angeblich zur monarchischen (episcopalen) strebende Tendenz derselben dadurch nachweisen wollen, dass man in der Stellung der Apostelschüler Timotheus und Titus das Vorbild eines solchen durch apostolische Anordnung eingesetzten Oberhauptes sah (vgl. Weizsäcker, Jahrb. für deutsche Theol. 1873, S. 665). Mochte man diese Stellung nun mehr, wie Pfleiderer, Hausrath, Immer u. A., als die eines Bischof oder gar mit Holtzm., S. 227 nach Analogie des späteren Metropoliten oder Erzbischof denken, immer widerspricht dieser Annahme das, was unsere Briefe thatsächlich über die Stellung dieser Apostelschüler ergeben, aufs Bestimm-

teste *). Holtzm. selbst gesteht es S. 222 im Grunde zu, dass die spezifische Bezeichnung für das dem Timotheus übertragene Amt, das auch hier noch echt paulinisch als eine *διακονία* gefasst wird, die des *εὐαγγελιστής* ist (2 Tim. 4, 5) d. h. eines Verkündigers des Evangeliums, wie es Paulus selbst war (1 Kor. 1, 17). Damit ist aber die Bestimmung für einen Provinzialsprengel nicht weniger ausgeschlossen, als die für eine Einzelgemeinde. Dass die Ermahnung zur vollen Ausrichtung dieses Dienstes durch den Hinweis auf sein nahes Ende begründet wird (2 Tim. 4, 6), involvirt keineswegs seine Einsetzung zum vicarius apostolicus überhaupt (Holtzm., S. 233), da das, was die eigenthümliche Autoritätsstellung des Apostels im Unterschiede von anderen Verkündigern des Evangeliums mit sich bringt, eben nicht in der Ausübung dieser Berufsthätigkeit liegt. Als solcher erscheint vielmehr Timotheus erst in der Einzelgemeinde, in welcher ihn Paulus bis zu seiner Wiederkunft zurückgelassen hat (1 Tim. 1, 3. 3, 15) und ebenso Titus in Kreta (1, 5), und wenn Paulus jenen nach 2 Tim. 4, 12 (s. d. Ausl.), diesen nach 3. 12 durch einen anderen Gehülfen ablösen lässt, so erklärt sich dies hinreichend aus dem fortdauernden Bedürfniss nach fester Leitung der Gemeinden, und bedarf nicht der Annahme, dass der Verfasser eine neue Institution einführen will, in der es sich um die Fortsetzung des Apostolats handelt.

Aber auch jene Stellvertretung des Apostels bezieht sich nach 1 Tim. 4, 13 zunächst und hauptsächlich auf die Ausübung derjenigen Funktionen, die jedem Verkündiger des Evangeliums als solchem zustehen. In dies Gebiet fallen auch alle Ermahnungen an die verschiedenen Klassen von Gemeindegliedern, die den Apostelgehülfen aufgetragen werden, sowie die Gegenwirkung gegen die Lehrverirrungen in der Gemeinde umsomehr, als unsere Briefe den Auftrag dazu immer durch den Hinweis auf den Inhalt des Evangeliums unterstützen. Grade auf diese Thätigkeit beziehen sich auch die Ermahnungen, dass sich beide ihrer Jugend wegen nicht sollen verachten lassen (1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 15), sodass dieselben mit der Wahrung einer besonderen Autoritätsstellung nichts zu thun haben. Darüber hinaus geht nur die Einsetzung der Presbyter, die dem Titus direct, und die Fürsorge für die richtige Besetzung der Gemeindeämter, welche dem Timotheus indirect aufgetragen wird. Aber wie wir be-

---

*) Der grelle Selbstwiderspruch der Kritik, der darin liegt, dass andrerseits wieder Timotheus als zu jugendlich dargestellt und zu schulmeisterlich behandelt sein soll (vgl. § 1, 1), existirt für uns nicht.

reits sahen, dass dabei eine Mitbetheiligung der Gemeinde keineswegs ausgeschlossen ist (Nr. 2), so liegt es bei den Anordnungen in Betreff des Gottesdienstes (1 Tim. 2) und in Betreff der Behandlung der Wittwen (1 Tim. 5) am Tage, dass in diesen Punkten der Gehülfe der Gemeinde nur die Willensmeinung des Apostels kund geben soll (vgl. z. B. 5, 9), ohne dass daraus eine autonome Wirksamkeit desselben folgt*). Eine spezielle Vollmacht kann man nur in dem erblicken, was 1 Tim. 5, 19—25 dem Timotheus hinsichtlich der Disciplin über die Presbyter aufgetragen wird, während Tit. I, 11. 13. 3, 10 keineswegs auf eigentlich disciplinares Vorgehen deutet. Aber da auch jene zu dem gehört, was dem Timotheus ad hoc in Vertretung des Apostels aufgetragen wird, so kann man darin unmöglich das Vorbild für die Constituirung eines über den Presbytern stehenden Amtes erblicken.

So bleibt das Einzige, worin man immer wieder ein Merkmal zu finden meint, dass in diesen Apostelgehülfen die Vorbilder des monarchischen Episkopats erscheinen, die sogenannte Ordination des Timotheus, wobei freilich von vornherein auffällt, dass etwas Aehnliches bei Titus nicht angedeutet wird, der doch dieselbe Stelle bekleiden soll. In der That nämlich ist 1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6 von einem feierlichen Acte die Rede, bei welchem ihm das *χάρισμα* zu dem Dienste verliehen ist, den er als apostolischer Gehülfe leisten sollte**). Die entscheidende Frage ist aber die, ob dies *χάρισμα* im paulinischen Sinne die Tüchtigkeit zu dem ihm verliehenen Amte oder im Sinne der späteren Zeit das Amt selbst, das die zu seiner Ausrichtung erforderliche Begabung und die mit ihm verbundene Würdestellung mit all ihren Rechten von selbst einschliesst, bezeichnet. Diese oft sehr unklar behandelte Frage wird auch von Holtzm., S. 251 ff. wieder mit grosser Bestimmtheit in letzterem Sinne entschieden, obwohl dieselbe ganz unmöglich ist. Denn in beiden Fällen handelt es sich contextgemäss nicht um ein Amt, das mit besonderen Vorrechten und einer besonderen

*) Von „Vermögensverwaltung“ (Holtzm., S. 225) ist 1 Tim. 5, 17 so wenig die Rede, wie 5, 22 von Kirchendisziplin, und jene Stelle zeigt vielmehr erst recht, dass Timoth. hier nur durch die apostolischen Weisungen das Verhalten der Gemeinde bestimmen soll.

**) Garnicht hierher gehört 1 Tim. 6, 12, wo im Zusammenhange mit der *κλῆσις* offenbar von dem Bekenntniss bei der Taufe die Rede ist, und 2 Tim. 2, 2, welche Stelle schwerlich auf einen einzelnen Act sich bezieht, auch kein neues Moment in Betreff desselben angeben würde. Auch 1 Tim. 1, 18 gehört nur insofern hierher, als Timoth. dem Apostel durch Prophetenstimmen als zu seinem Gehülfen geeignet bezeichnet ist.

Würdestellung verbunden ist, sondern zweifellos um die Tüchtigkeit zur Verkündigung des Evangeliums, wie schon daraus erhellt, dass jener Act bei der Aufnahme des Timoth. in den Gehülfendienst und nicht bei seiner Einsetzung zum apostolischen Vicar stattfand, was doch selbst Holtzm., S. 227 ff. mit Recht gegen Otto festhält. Wenn Beyschlag, S. 95 alles Gewicht darauf legt, dass hier nicht die Begabung zur Uebertragung des Amtes veranlasst, sondern jene bei dieser erst verliehen wird, so übersieht er, dass 1 Tim. 1, 18 die Prophetenworte, welche den Timoth. als geeignet zu dem Amte bezeichneten, ausdrücklich als vorgängige bezeichnet werden. Es kann sich also bei der Verleihung jenes *χάρισμα* in dem feierlichen Weiheact nur darum handeln, dass auf Grund einer natürlichen Begabung die stete Befähigung zur Ausrichtung des ihm verliehenen bestimmten Amtes ihm zugesichert und mitgetheilt wird. Wie jenes durch die dabei gesprochene *προφητεία*, so geschieht dieses durch die Handauflegung, die nur das Symbol ist für den Uebergang der erflehten (vgl. Act. 13, 3) und durch die *προφητεία* zugegesicherten ständigen Befähigung auf den Geweihten (1 Tim. 4, 14)*). Schon diese Mitwirkung der *προφητεία* bei dem Weiheact zeigt aber zweifellos, dass der Briefschreiber damit nicht einen kirchlichen Act einführen will, welcher bei der regelmässigen Uebertragung eines bestimmten Amtes ständig ausgeübt werden soll.

Zwar giebt 1 Tim. 3, 10 sicher nicht, wie Holtzm., S. 232 wissen will, Anlass, an eine Ordination der Presbyter und Diaconen zu denken, wohl aber setzt 1 Tim. 5, 22 voraus, dass erstere regelmässig durch Handauflegung in ihr Amt eingeführt wurden, die ebenfalls den Uebergang der für sie erflehten Amtstüchtigkeit auf sie versinnbilden sollte. Wir sehen also hier bereits zur kirchlichen Sitte geworden, was Act. 6, 6 bei der Bestellung der ersten Gemeindebeamten, die zweifellos noch einen viel untergeordneteren Geschäftskreis hatten, geschieht. Will man also nicht die Nachrichten

*) Dass 2 Tim. 1, 6 nur die Handauflegung des Apostels genannt ist, wird äusserst künstlich von Beyschl. u. Holtzm. daraus erklärt, dass hier der geschichtliche Tim., dort der Tim., welcher das Vorbild der späteren Ordinanden ist, gemeint sei. Da 1 Tim. 4, 14 die Handauflegung des Presbyteriums nur als begleitender Act erscheint, so ist offenbar die *προφητεία* als die des Paulus gedacht, die als Vermittlung des *ἐδόθη* ebenfalls mit der Handauflegung des Apostels verbunden gedacht werden muss. Von einer Tradirung einer dem Handauflegenden inhärirenden Gabe ist aber weder hier noch dort die Rede, auch nicht 1 Tim. 5, 22, wie Holtzm., S. 232 bei der richtigen Deutung der Stelle voraussetzt.

der Apostelgesch. für schlechthin unglaubwürdig erklären bloss darauf hin, dass die paulinischen Briefe, welche überhaupt nicht von der Bestellung von Gemeindebeamten reden (vgl. Nr. 1), die Handauflegung nicht erwähnen, so fällt jeder Grund fort, hierin ein Merkmal der nachapostolischen Zeit zu sehen. Vielmehr erhellt aus dieser Anwendung der Handauflegung bei der Einführung ins Presbyteramt nur aufs Neue, dass jene sogen. Ordination des Timoth. keineswegs die Bedeutung haben kann, ihm vorbildlich einen spezifischen (bischöflichen) Amtscharakter zu verleihen.

4. Was man sonst in den Gemeindeverhältnissen von Merkmalen späterer Zeit gefunden haben will, hat erst recht nichts zu bedeuten. Zwar von Diaconissen ist contextgemäss troz Holtzm., S. 240 f. 1 Tim. 3, 11 so wenig wie 5, 2 die Rede; aber 5, 9—16 handelt der Verf. ohne Zweifel von Wittwen, die in einer kirchlichen Ehrenstellung eine bestimmte Berufsthätigkeit ausübten, wahrscheinlich in der Beaufsichtigung und Leitung der jüngeren Personen weiblichen Geschlechts, welche nach Tit. 2, 3—5 für die noch verhältnissmässig jungen Gehülfen des Apostels weniger passend befunden wurde. Die Behauptung Baur's, dass es sich hier eigentlich um Jungfrauen handelt, die nur den Ehrennamen Wittwen führten, ist augenfällig erzwungen, um auch hier ein Merkmal späterer Zeit zu gewinnen, und von Holtzm. S. 242 f. bis zum Ueberflusse widerlegt. Aber auch seine Anschauung, wonach er in ihnen bereits Genossen des geistlichen Standes erblickt, von denen eine besondere Heiligkeit gefordert wurde, dient sichtlich nur dazu, die Forderung der Einehe in diesem Lichte erscheinen zu lassen (vgl. Nr. 2). Im Texte hat es so wenig Anhalt, dass vielmehr Alles, was entscheidend auf solche kirchliche Wittwen im Unterschiede von den anderen Wittwen, von denen von 5, 3 ff. an gehandelt wird, deutet, sich auf das καταλεγέσθω V. 9. beschränkt, weshalb die Exegese vielfach noch bis heute das, was von den Einen und was von den Anderen gilt, nicht richtig geschieden hat. Wenn aber auch hier die Matronen Tit. 2, 4 noch ohne bestimmten Beruf thun, was sich in den gereifteren Verhältnissen der ephesinischen Gemeinde bereits zu einer berufsmässigen Thätigkeit verfestigt hat, so sehen wir hier wieder in den Entstehungsprozess eines kirchlichen Instituts hinein, von dem wir viel zu wenig wissen, um behaupten zu können, dass es dem apostolischen Zeitalter noch fremd gewesen sein müsse.

Wenn der Apostel von den jüngeren Wittwen verlangt, dass sie wieder heirathen sollen (1 Tim. 5, 14), obwohl sie

dies nach V. 9 von dem kirchlichen Viduat ausschliesst, und wenn auch 2, 15 zeigt, dass er das Heirathen für das Naturgemässe hält, so steht das keineswegs im Widerspruche mit 1 Kor. 7 (Holtzm., S. 235), da 5, 15 offenbar das Motiv für beides enthält, das genau mit 1 Kor. 7, 2. 5 übereinstimmt, sondern weist lediglich auf schlimme Erfahrungen hin, die der Apostel mit der von ihm empfohlenen Ehelosigkeit gemacht hatte; und dass dergleichen über die Lebzeiten des Apostels hinauswiesen (S. 245), ist doch eine völlig haltlose Behauptung. Der Abscheu aber, mit welchem 1 Tim. 4, 3 das Eheverbot zurückgewiesen wird, gilt unzweifelhaft den Motiven, aus denen der Verf. seine Begründung in der Zukunft erwartet.

Die Behauptung, dass uns in unsern Briefen die eigentliche Kirchenzucht bereits auf einem verhältnissmässig vorgeschrittenen Stadium ihrer Entwickelung begegne (Holtzm., S. 247 ff.), entbehrt jedes Beweises. Nur 1 Tim. 1, 20 wird eine disciplinarische Massregel von Paulus getroffen, welche genau die 1 Kor. 5, 5 intendirte ist. Dass Tit. 3, 10 von einem Häretiker im späteren Sinne die Rede ist, ist eben lediglich die Voraussetzung des Kritikers, welcher die Verhältnisse einer späteren Zeit in den Text hineinträgt, um aus ihnen zu beweisen, dass die Briefe dieser Zeit angehören. Ausdrücklich aber zeigt V. 11, dass es sich hier nicht um einen Ketzerprozess handelt, sondern um die Gewinnung der Ueberzeugung, dass weitere Zurechtweisung nicht mehr lohnt. Es soll eben, wie 1, 11. 13, dem vorgebeugt werden, dass man sich in jugendlicher Disputirlust (2 Tim. 2, 22) mit Leuten auf weitere Discussionen einlasse, die erfahrungsmässig dadurch nur zu immer thörichteren Behauptungen und immer hartnäckigerer Opposition getrieben werden (2, 19—18). Wenn die Erfahrung bereits gelehrt hat, dass nicht alle Glieder der Gemeinde wirklich Erwählte sind (2, 19 f.), so wird doch die Qualification zur Mitgliedschaft des στερεὸς θεμέλιος ausdrücklich von der Selbstzucht hergeleitet und nicht von der Kirchenzucht erwartet (V. 21). Dass sich aber 1 Tim. 5, 22 auf die Wiederaufnahme Gefallener beziehe, kann man nur behaupten, wenn man auf allen Zusammenhang d. h. auf methodische Exegese verzichtet.

Auch in Betreff des Cultus zeigen unsere Briefe vielleicht entwickeltere Formen, aber nichts, was über die apostolische Zeit hinauswiese. Es ist eben so willkürlich, wenn Holtzm., S. 250 die Zustände der korinthischen Gemeinde, bei welcher Paulus ausdrücklich einen besonderen Reichthum an Gnadengaben constatirt (1 Kor. 1, 4 ff.), zum Massstabe für den

Gemeindegottesdienst der apostolischen Zeit überhaupt macht, wie wenn er den in unsern vorausgesetzten so dürftig findet, weil nicht von den Charismaten die Rede ist. Schon die in unserm Briefe bekämpften Lehrverirrungen, ferner die Thatsache, dass die Verknüpfung der Lehrthätigkeit mit dem Gemeindeamt doch erst in unsern Briefen angestrebt wird (vgl. Nr. 2), endlich, dass den Weibern ganz wie 1 Kor. 14 das Lehren untersagt werden muss (1 Tim. 2, 12), macht es unbezweifelbar, dass noch Lehre und Ermahnung in der Gemeindeversammlung von jedem geübt ward, der sich dazu gedrungen fühlte; und dass es dem Timotheus I, 4, 13 in Stellvertretung des Apostels besonders ans Herz gelegt wird, spricht durchaus nicht dagegen. Dann aber wird troz Holtzm., S. 257 von dem Vorbeten dasselbe gelten, wenn sich dies auch allerdings nicht aus 1 Tim. 2, 8 beweisen lässt. Damit soll durchaus nicht die Wahrscheinlichkeit geleugnet werden, dass der Erfahrung aller religiösen Bewegungen entsprechend, in der späteren Zeit des apostolischen Zeitalters ein Nachlassen der christlichen Begeisterung und damit ein Zurücktreten der Geistesgaben eintrat. Grade dies wird die Fürsorge für eine regelmässige Ausübung der Lehre und Paraklese (vgl. Nr. 2) ebenso nothwendig gemacht haben, wie die ausdrücklichen Vorschriften für das Gemeindegebet, deren die Zeiten der ersten Liebe und Begeisterung nicht bedurften; aber warum das noch nicht in der paulinischen Zeit eingetreten sein soll, ist nicht einzusehen. Dass die *ἀνάγνωσις* des Alten Testaments (1 Tim. 4, 13), aus welcher auch der Gebrauch des Schriftworts beim Tischgebet (4, 5) stammt, von Anfang an im christlichen Gemeinde-Gottesdienst stattgefunden hat, zeigt die Bekanntschaft mit dem A. T., welche Paulus in den wesentlich heidenchristlichen Gemeinden zu Galatien und Rom voraussetzt, unzweifelhaft; und dass 1 Tim. 5, 18 bereits evangelische Texte zur Schrift gerechnet werden (Holtzm., S. 250. 66), muss schon darum auf einer falchen Auslegung jener Stelle beruhen, weil daran auch in der Zeit, in welche die neuere Kritik unsere Briefe setzen will, noch nicht gedacht werden kann.

Dass unsere Briefe noch keine Spur von der nachapostolischen Betrachtung der Eucharistie zeigen, muss auch Holtzm., S. 251 zugestehen. Zwar nicht 2 Tim. 2, 11 f., aber 1 Tim. 3, 16 sucht man gewiss mit Recht ein Fragment eines altkirchlichen Gesanges, und die grossen, in ihren Hauptpunkten correspondirenden Doxologien 1, 17. 6, 15 f. scheinen bereits im liturgischen Gebrauche sich gebildet zu haben. Die Stelle 2 Tim. 2, 8 klingt ganz wie eine stereotype Art, in der die

Gemeinde ihren Glauben an die Messianität begründete, vielleicht im Taufbekenntniss, da 1 Tim. 6, 12 ein solches vorauszusetzen scheint. Aber wir haben durchaus kein Recht zu behaupten, dass derartige liturgische Bildungen über das apostolische Zeitalter hinausweisen.

Dass der zweite Timotheusbrief eine schwere Verfolgungszeit voraussetzt, ist zweifellos irrig, da 1, 8 deutlich zeigt, dass es das Schicksal des Paulus war, was den Schüler entmuthigte. Wenn man in den Ermahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit oder in den Anweisungen für die Sklaven Zeichen einer späteren Zeit gesehen hat, so muss man Röm. 13 und 1 Kor. 7 vergessen haben; dass man aber in der Motivirung des Gebets für die Obrigkeit (1 Tim. 2, 2) bereits den Ton der Apologeten zu hören glaubte, beruht auf einer falschen Erklärung dieser Stelle (s. d. Auslegung). Wenn Holtzm. S. 270 gar in der Fürbitte ὑπὲρ βασιλέων die Hindeutung auf eine Zeit gefunden hat, in welcher es (seit 137) kaiserliche Mitregenten gab, so hat er übersehen, dass das Fehlen des Artikels jede Beziehung auf die concreten Machthaber in Rom unmöglich macht.

So erweist sich auch aus den Gemeindeverhältnissen, welche die Pastoralbriefe voraussetzen, nach allen Beziehungen, dass dieselben zwar auf die spätere apostolische Zeit, nirgends aber über dieselbe hinausweisen.

§ 5. Die Lehreigenthümlichkeit und die Lehrsprache der Pastoralbriefe.

1. Es ist unbestreitbar, und im Grunde selbst von einem Kritiker, wie Holtzm., zugestanden, dass überall da, wo unsere Briefe geflissentlich auf den eigentlichen Inhalt des Evangeliums hinweisen (1 Tim. 1, 12 ff. 2 Tim. 1, 9 ff. 2, 10 ff. Tit. 2, 11 ff. 3, 3 ff.), sich die echt paulinische Gnaden- und Heilslehre findet. Allerdings tritt die eingehendere Begründung derselben im Tode und in der Auferstehung Christi zurück, obwohl beide gelegentlich erwähnt werden*); das

*) Dass gelegentlich Christus nicht durch Tod und Auferstehung, sondern durch seine Lehre als Heilsbegründer erscheint, will Holtzm. S. 170 durch Verweisung auf 2 Tim. 1, 10. 1 Tim. 6, 3 begründen. Allein jene Stelle redet ausschliesslich davon, dass durch die Heilsbotschaft die Erkenntniss des Lebens als des Zieles, das uns durch den Tod Christi erworben, vermittelt ist (φωτίσαντος); und diese erklärt Holtzm. S. 360 selbst im Gegensatz zu S. 170 in einer Weise, welche ihre Beziehung auf die von Christo ausgehende Lehre ausschliesst.

erklärt sich aber ausreichend daraus, dass es sich in den Briefen an seine vertrauten Schüler, die seinen Glauben theilen, und gegenüber Lehrverirrungen, welche die Wahrheit nicht bestritten, sondern nur das Interesse auf fremdartige Dinge lenkten (§ 3), überhaupt nicht mehr um eine Begründung derselben handeln kann. Wenn Holtzm., S. 160 selbst davon ausgeht, dass dem Verf. nicht mehr der pharisäische Gegensatz gegenübersteht, so hätte er sich billiger Weise nicht wundern dürfen, dass die Hauptgedanken, welche Paulus diesem gegenüber ins Feld geführt hat, hier fehlen. Dass das, was 1 Tim. 1, 8 ff. über die Stellung des Christen zum Gesetze gesagt wird, unpaulinisch sei, hat Holtzm. selbst nicht zu behaupten gewagt; dass die Art, wie Judenchristen und Heidenchristen in Betreff ihres vorchristlichen Zustandes ganz auf eine Stufe gestellt werden, durchaus paulinisch sei, muss er zugeben. Wenn er aber dem, was 2 Tim. 1, 3. 5 über die wesentliche Einheit jüdischer und christlicher Frömmigkeit gesagt ist, den Gegensatz in Gal. 1, 13 f. u. 15—17 gegenüberstellt (S. 161), so übersieht er, dass dieser Gegensatz erst eintrat, als die neue Offenbarung des Sohnes Gottes ihn dieselbe Frömmigkeit in entgegengesetzter Richtung beweisen lehrte*). Mit dem Zurücktreten des Bedürfnisses einer theoretischen Begründung seiner Heilslehre hängt es zusammen, wenn die ausgebildete Lehre von den Wurzeln der Sünde in der *σάρξ* gänzlich fehlt, während die ganz paulinisch gebrauchten Begriffe *πνεῦμα* und *νοῦς* zeigen, dass der Verf. von den Voraussetzungen der eigenthümlich paulinischen Psychologie ausgeht. Vergeblich sträubt sich Holtzm., S. 179 f. gegen die Anerkennung, dass die Duplicität, wonach *πίστις* bald das Heilsvertrauen im engeren Sinne, bald die Ueberzeugung von der Wahrheit der Heilsbotschaft bezeichnet, durchaus paulinisch ist (vgl. m. bibl. Theol. § 82, c. d); dass irgendwo die *πίστις* in unsern Briefen kirchliche Rechtgläubigkeit oder die fides quae creditur sei, kann man nur in Folge falscher oder ungenauer Exegese behaupten. Wenn aber Holtzm., obwohl er selbst die echt paulinische Auffassung von Tit. 3, 5—7 als die vielleicht richtigste erklärt (S. 174), doch hier gerade die *πίστις* des Paulus vermisst (S. 187), so übersieht er die

*) Dass in der Stelle 2 Tim. 3, 16 eine besondere Theorie über die Entstehung der Schrift A. T's. vorgetragen sei (Holtzm., S. 163), ist gewiss irrig, da die moderne Unterscheidung zwischen der Inspiration der Schriftsteller und der Schrift selbst den N.Tlichen Schriftstellern ganz fern lag, für welche die Schrift als ein gegebenes Ganzes zu der christlichen Gegenwart redet (Vgl. Gal. 3, 8. Rm. 4, 23 f. u. dazu m. bibl. Theol. § 73).

im Context klar vorliegenden Motive, welche die Erwähnung derselben ausschliessen. Vgl. d. Auslegung.

Es ist ein reiner Cirkelbeweis, wenn man von der Voraussetzung aus, dass unsere Briefe in die gnostische Zeit gehören, in die einfachsten und unverfänglichsten Aussprüche derselben theils antithetische Beziehungen auf die Gnosis, theils Berührungen mit ihr hineindeutet und darin nun ihr Hinausgehen über den einfachen Paulinismus nachweist. Man kann dies nicht unglücklicher thun, als wenn man 2 Tim. 3, 15 f. auf die theologische Beschäftigung mit der heiligen Schrift im Gegensatz zu der esoterischen mündlichen Tradition der Gnostiker verweisen und ihre durchgängige Inspiration gegen die willkürliche Auswahl unter den Theilen derselben aufrecht erhalten lässt (Holtzm., S. 161). Dahin gehört auch die angebliche Betonung der Monarchie Gottes im Gegensatz zu den Aeonen oder seiner Allwirksamkeit gegen die Trennung des Demiurgen von dem höchsten Gott (S. 164). Während es sich doch so leicht erklärt, dass in einer Zeit, wo man durch unfruchtbare Speculationen über Gott und göttliche Dinge sich von der schlichten Heilswahrheit abziehen liess, mit Nachdruck betont wird, dass Gott für den Christen als die Quelle alles Heils in Betracht komme, und er daher geradezu gern als der *σωτήρ* bezeichnet wird, künstelt Holtzm., S. 166 eine in unsren Briefen sich allmählich vollziehende Uebertragung dieses „Titels" vom Sohne auf den Vater heraus, welche eine Antithese gegen die gnostische Trennung des Schöpfergottes vom Erlöser bilden soll. Auf die Seite der Gnosis stellen sich dann wieder die über das paulinische Mass hinausgehenden emphatischen Gottesprädicate in den Doxologien (S. 164), wie die *φανέρωσις* und *ἐπιφάνεια* Christi (S. 168), während daneben 1 Tim. 3, 16 den Gegensatz gegen „den, wenngleich erst leise auftretenden gnostischen Doketismus" bildet. Vor Allem soll die echt paulinische Hervorhebung der Universalität der göttlichen Heilsabsicht gegen die gnostische Unterscheidung verschiedener Menschenklassen gerichtet sein; und höchst charakteristisch ist es, wenn Holtzm., zu dem *σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν* 1 Tim. 4, 10 hinzufügt: also nicht etwa *γνωστικῶν* (S. 171)!

Ein gewisser Unterschied vom älteren Paulinismus liegt allerdings in unsern Briefen grade in der Erwählungslehre, deren Hauptbegriffe übrigens noch in ihrer echten paulinischen Fassung reproducirt werden (vgl. m. bibl. Theol. § 109, a), insofern vor, als nach 2 Tim. 2, 19 f. nicht mehr alle Glieder der Gemeinde Erwählte sind; aber wer die Prädestinationslehre des Apostels in ihrer Genesis versteht, der wird nicht

zweifeln können, dass allmählig jene Grundthese derselben auf Grund unbestreitbarer Erfahrungen aufgegeben werden musste. Damit war natürlich auch das Wesen der Kirche etwas anders bestimmt; aber dass die Lehre von der Kirche oder von dem sacramentalen Charakter der Taufe irgend schärfer zugespitzt erscheine, lässt sich nicht behaupten, wenn man nicht willkürlich mit Holtzm., S. 173. 187 f. dogmatische Bestimmungen in unsern Text hineinträgt. Thatsächlich ist überhaupt nur ein einziges Mal direct (1 Tim. 3, 15) und einmal indirect (2 Tim. 2, 19 f.) von der Kirche als Gesammtkirche die Rede; und die Bezeichnung als Gottes Hauswesen, die der alttestamentlichen Theokratie entlehnt ist, sagt über ihr Wesen dogmatisch lange nicht so viel aus, wie der *ναὸς θεοῦ* der Korintherbriefe. Wenn sie als die Bewahrerin und Stütze der Wahrheit charakterisirt wird, so hängt das nicht unwahrscheinlich damit zusammen, dass der Verfasser in den beamteten Organen der Kirche, durch die er die Verkündigung der von ihm seinen Schülern anvertrauten Lehre des reinen Evangeliums zu sichern wünscht, einen Schutz gegen die Verirrungen der Speculation sucht, aber darin eine fixirte kirchliche Lehrüberlieferung und die Kirche als Lehrautorität, die das Verhältniss der Einzelnen zu Christo vermittelt, zu finden, ist eine Einmischung durchaus heterogener Anschauungen.

Dem klaren Augenschein, dass der Verfasser voraussetzt, Timotheus werde noch die Parusie erleben (1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 4, 1), entzieht sich Holtzm., S. 188 nur dadurch, dass er diesen Timotheus als Repräsentanten zukünftiger Generationen von Amtsträgern denkt, was eben eine einfache petitio principii ist. Dass der echte Paulus irgendwie ein chiliastisches Reich auf Erden gelehrt habe (S. 189) ist ebenso unrichtig, wie dass die Pastoralbriefe die *βασιλεία* nach dem Tode des standhaften Bekenners beginnen lassen (S. 190). Richtig ist nur, dass, einer schon in den anderen Gefangenschaftsbriefen beginnenden Wendung entsprechend, das vollendete Gottesreich hier direct als das himmlische Reich Christi erscheint (2 Tim. 4, 18), was nicht mit einer Wandlung der Eschatologie, sondern mit der Fortbildung der Christologie im späteren Paulinismus zusammenhängt, die im Philipperbrief ebenso vorliegt, wie in den angefochtenen anderen Gefangenschaftsbriefen.

2. So wenig im Einzelnen sich eine irgend wesentliche Abweisung vom Paulinismus in dem Lehrgehalt unsrer Briefe nachweisen lässt, so unbestreitbar ist es, dass der Gesammteindruck des letzteren im Verhältniss zu den älteren pauli-

nischen Briefen uns vielfältig fremdartig anmuthet. Es ist nicht sowohl das Zurücktreten der strengdogmatischen Form, was diesen Eindruck hervorruft, da dieses schon mit dem Zurücktreten des ursprünglichen Gegensatzes, dem gegenüber jene ausgebildet wurde, beginnt; als vielmehr das Hervortreten eines allgemeinen religiösen Elements gegen das spezifisch Christliche, allgemeiner abstracter Begriffe gegen die concreten Vorstellungen, die wir bei Paulus gewöhnt sind. Ueberall steht im Mittelpunkt die gesunde (resp. schöne 1 Tim. 4, 6) Lehre (1 Tim. 1, 10. 2 Tim. 4, 3. Tit. 1, 9. 2, 1) oder Rede (Tit. 2, 8, vgl. 1 Tim. 6, 3. 2 Tim. 1, 13), deren Inhalt die Wahrheit schlechthin bildet, welche durch Erkenntniss und Glauben (vgl. *ὑγιαίνειν ἐν τῇ πίστει* Tit. 1, 13. 2, 2) angeeignet wird. Alle diese Begriffe kommen an sich auch bei Paulus vor, aber meist nur in concreten Beziehungen, die einen concreteren Inhalt andeuten, während hier nur ihre Beziehung zu der gesunden Lehre oder Rede ihnen einen solchen giebt. Trozdem ist es willkürlich, hier bereits den Gegensatz von Orthodoxie und Heterodoxie (Holtzm., S. 184), oder den Begriff einer kirchlich abgeschlossenen Lehrbildung zu finden. Wir erinnerten schon daran, dass Paulus hier zu seinen Schülern redet, die mit ihm im Glauben und in der Erkenntniss des concreten Wahrheitinhalts eins sind, denen also bekannt ist, was den Inhalt der gesunden Lehre bildet (vgl. Nr. 1); aber auch für Paulus selbst musste die in schweren Kämpfen errungene Lehrbildung allmählig die Gestalt eines fertigen Besitzes annehmen, wobei die in jenen nothwendigen Vermittelungen zurücktraten und die grossen Grundzüge sich zu einem abgeschlossenen Gesammtbild verfestigten.

Wichtiger noch erscheint die Eigenthümlichkeit des Gegensatzes, die dem Apostel hier gegenüber tritt. Eben weil derselbe wenigstens zunächst nicht in einer Bestreitung der evangelischen Heilswahrheit bestand, sondern in einer Abirrung des religiösen Erkenntnissstrebens auf fremdartige Gebiete (§ 3, 4), musste Paulus den tiefsten Grund dieser Erscheinung in einem krankhaften Zustande des religiösen Lebens suchen (1 Tim. 6, 4). Er geht darum in unsern Briefen so vielfach auf den tiefsten Grund des religiösen Lebens überhaupt zurück, auf die *εὐσέβεια* und auf das gute Gewissen. Es ist eben eine völlig willkürliche Bestimmung, wenn Holtzm., S. 176 in der *εὐσέβεια* die einheitliche Zusammenfassung des kirchlichen und practischen Charakters der von ihm empfohlenen Religiosität sieht. Es ist vielmehr die lautere Frömmigkeit als solche, von der allein das gute

Gewissen Zeugniss geben kann, die auf die Pflege des religiösen Lebens als solchen und auf sie allein gerichtet ist. Dieser Frömmigkeit entspricht die Wahrheit (Tit. 1, 1) und die Lehre, welche sie verkündigt (1 Tim. 6, 3), sofern sie all ihre Bedürfnisse befriedigt, daher auch von ihr erkannt und angeeignet wird; sie allein besitzt daher auch das in jener Lehre verkündigte Heilsgeheimniss (3, 16). Eben weil es sich bei jener *ψευδώνυμος γνῶσις* zuletzt um eine Summe theoretischer Erkenntnisse handelt, welche mit der Frömmigkeit nichts zu thun haben und das Streben nach jener daher nur in einer ungenügenden Werthschätzung dieser beruhen kann, erklärt sich der Werth, den der Apostel in unsern Briefen auf diese allgemeinste Form des religiösen Lebens legt.

Wie es sich in unsern Briefen nicht mehr um den Inhalt, sondern um den tiefsten Quell des rechten Glaubens und Erkennens handelt, so richten dieselben auch im Gegensatz zu einem für das sittliche Leben unfruchtbaren, ja schädlichen Erkenntnissstreben ihr Augenmerk vorzugsweise auf die sittlichen Ziele, welche durch jenes erreicht werden sollen. Daher wird an der Offenbarung der göttlichen Gnade selbst vor allem ihre sittlich erziehende Tendenz hervorgehoben (Tit. 2, 11 ff.), daher erscheint die Reinigung von dem Sündenwesen der *ἀνομία* geradezu als die Absicht des Todes Christi (2, 14)*). Daher die Betonung *ἀγαθὰ* und *καλὰ ἔργα*, die in den Standeslehren entfaltete Darstellung, wie sich in den nächsten und einfachsten Lebensverhältnissen die durch die christliche Heilswahrheit gepflegte und entwickelte Frömmigkeit bewährt. Selbst Holtzm., S. 181 gesteht, dass solche Stellen nichts weniger als unpaulinisch sind. Allein im ursprünglichen Paulinismus handelt es sich überwiegend um die prinzipielle Begründung des neuen christlich-sittlichen Lebens, der thatsächlich hergestellten *δικαιοσύνη*, des *ἁγιασμός,* in der Lebensgemeinschaft mit Christo, in der Herrschaft des Geistes, höchstens um die Motivirung besonderer Christenpflichten aus den grundlegenden Heilsthatsachen und Heilserfahrungen. Auch hier ist das christliche Leben ein Leben

---

*) Weder ist dies, als mittelbarer Erfolg des Todes Christi gedacht, unpaulinisch (vgl. m. bibl. Theol. § 81, b), noch fehlt in unsern Briefen der Hinweis auf die unmittelbare Wirkung desselben als *ἀντίλυτρον* (1 Tim. 2, 6) in der Vernichtung des Todes als Sündenstrafe (2 Tim. 1, 10); und weder das Fehlen der paulinischen *ἀπολύτρωσις*, die ein *ἀντίλυτρον* voraussetzt, noch die (petrinische) Anwendung des Begriffs der *λύτρωσις* auf die Befreiung von der Sündenmacht kann eine prinzipielle Abweichung vom Paulinismus constatiren.

der Frömmigkeit in Christo Jesu (2 Tim. 3, 12), auch hier werden seine Aeusserungen (1, 7) und sein Ursprung (Tit. 3, 5 f.) gelegentlich auf den Geist zurückgeführt; allein auch an diesem Punkte zeigt sich, wie die dogmatische Betonung dieser Vermittelungen zurücktritt und darum auch die Paränese sich mehr auf die peripherische Ausgestaltung des Christenlebens richtet. Selbst die Bezeichnungen seiner charakteristischen Erscheinungsformen sind zum Theil neue, wie die immer wiederkehrende Betonung der *σωφροσύνη* und *σεμνότης* zeigt, Begriffe, in denen mehr der individuelle und sociale Werth der christlichen Sittlichkeit, als ihr religiöser Charakter hervortritt. Dass in Aufzählungen christlicher Tugenden umfassendere Begriffe, wie die *δικαιοσύνη*, neben speziellere treten, ist ganz der Weise analoger Aufzählungen in den paulinischen Briefen analog; aber mit der Art, wie das Interesse für die Entwickelung des inneren Zusammenhanges christlichen Glaubens und Lebens zurücktritt, hängt es zusammen, dass die *εὐσέβεια* und selbst die *πίστις* in solchen Aufzählungen der Merkmale ächten Christenlebens neben den christlichen Tugenden erscheint. Es wird dadurch das richtige Verhältniss dieser Begriffe nicht aufgehoben oder verleugnet, aber die Achtlosigkeit gegen eine Sicherstellung desselben berührt den, der von der mehr dogmatischen Lehrsprache der älteren Paulinen herkommt, fremdartig.

Eine Verleugnung paulinischer Grundsätze (Holtzm., S. 182) kann man in der Vergeltungslehre unserer Briefe nur bei arger Missdeutung der Stellen 1 Tim. 3, 13. 6, 18 f. finden. Aber die Art, wie der Blick auf die Vergeltung in unsern Briefen hervortritt, hängt allerdings damit zusammen, dass die Motive des allgemein religiösen Lebens sich in unsern Briefen wieder stärker geltend machen. Daher auch die Berührungen mit denjenigen Lehrformen im N. T., in denen diese noch nicht allseitig von der christlichen Heilslehre aus eine bestimmtere Ausgestaltung erhalten hatten (vgl. 2 Tim. 1, 16. 18 mit Jac. 2, 13. Tit. 2, 14 mit 1 Petr. 1, 18). Das Problem, zu erklären, wie der so scharf dogmatisch formulirte Paulinismus diese Betrachtungsweise sich assimilirte, bleibt sich im Grunde gleich, ob diese Wandlung sich noch im Paulus selbst oder in einem seiner Schüler, der anerkanntermassen von jenem ausging und ihn zu reproduciren verstand, vollzog. Es ist doch klar, wie leicht ein so reicher und practischer Geist, wie Paulus, im Laufe der in seinen Gemeinden sich vollziehenden Entwickelung zu der Einsicht gelangen konnte, dass seine so individuell ausgeprägte Lehrform für die Gesammtheit der christlichen Gemeinde

im Einzelnen oft schwer zugänglich blieb und kaum mit Sicherheit festgehalten wurde. Wird es doch immer das bedeutsamste Argument für die Echtheit der Pastoralbriefe bleiben, dass wir keinen paulinischen Schüler, (vgl. z. B. einen Lucas oder Clemens) kennen, der mit solcher Sicherheit die wesentlichen Grundzüge des Paulinismus reproducirt hat, wie der Verfasser dieser Briefe, wenn sie pseudonym sind, es gethan hätte. Um so mehr aber verstehen wir es, wie Paulus gegen Ende seines Lebens, wo es galt, die apostolische Lehre als Gemeindebesitz zu sichern, sieh vielfach auf ihre wichtigsten Grundzüge zurückziehen und diese durch die allgemein religiösen Motive, die auch die allgemein zugänglichsten sind, zu festigen suchen konnte.

3. Man hat vielfach eine völlige Verschiedenheit des Stils und der Darstellungsweise in unsern Briefen finden wollen im Vergleich mit den anderen Paulinen. Es wird dadabei zunächst die grosse Mannigfaltigkeit verkannt, welche sich in dieser Beziehung auch in den von aller Kritik anerkannten Briefen zeigt. Man redet von der paulinischen Darstellungsweise mit ihrem durchaus dialectischen Charakter, von ihrer gedankenschweren Plerophorie, von dem Ringen der Gedankenfülle mit dem Ausdruck, von ihren verwickelten Perioden, Anakoluthien und Parenthesen und übersieht, wie umfassende Partieen sich selbst in jedem der vier Homologumenen finden, in welchen von alledem nichts zu sehen ist, sondern die Rede in der allereinfachsten Form brieflicher Erörterung, gnomologischer Spruchreihen oder schlichter Paränese verläuft. Erweitert sich aber schrittweise der Kreis dessen, was man für echt paulinisch hält, so wächst die Mannigfaltigkeit dessen, was man paulinischen Stil und Darstellungsweise nennt, mit jedem neuen Schritte in steigendem Masse. Ueberwiegend handelt es sich in dem, woher man das Bild derselben entlehnt, um Bestreitung und Widerlegung theoretischer oder practischer Verirrungen, um eingehende Begründung der ihnen entgegengestellten Wahrheiten, um tieferregte Apologieen oder Zurechtweisungen, um die Tendenz, in den mannigfaltigsten Stimmungen und Verhältnissen auf Gemeinden zu wirken. Hier handelt es sich um einfache Vorschriften und Anweisungen an vertraute Schüler, im zweiten Timotheusbrief um ein Wort herzandringender Ermahnung. Die Polemik gegen die Lehrverirrungen der Zeit hat nicht die Absicht sie zu widerlegen, sondern die Anweisungen zum rechten Verhalten ihnen gegenüber zu begründen; der Hinweis auf die grossen Grundwahrheiten des Evangeliums hat nicht die Absicht, sie zu begründen oder zu vertheidigen, son-

dern die rechten Gesichtspunkte und Ziele für die Wirksamkeit der Schüler festzustellen. Wird dies erwogen und begnügt man sich nicht mit dem allgemeinen Hinweis auf den Unterschied von Gemeinde- und Privatbriefen, so versteht es sich von selbst, dass die Darstellungsweise hier und dort eine ausserordentlich verschiedene sein musste.

Wir haben bereits bemerkt (vgl. § 2, 1), dass die üblichen Klagen über Mangel an Disposition und klaren sicheren Gedankenzusammenhang sich theils durch die natürliche Freiheit der Gedankenbewegung in Briefen, die troz ihres geschäftlichen Charakters eben doch Privatbriefe bleiben, theils durch eine etwas sorgfältigere und vorurtheilslosere Exegese erledigen, als sie unsern Briefen Seitens der Kritik zu Theil geworden ist. Auch Holtzm., S. 85 geht von den de Wette'schen Observationen aus, dass der Verf. so gern von dem speziellen Gegenstande auf allgemeine Wahrheiten oder Gemeinplätze ablenkt, dass selbst was zur Widerlegung und Beherzigung gesagt wird, in solcher Form erscheint, und dass nach solchen belehrenden Abschweifungen gewöhnlich ein Ruhepunkt in einer besonderen Ermahnung und Anweisung an den Briefempfänger gesucht wird; und noch Huther hat hat diese Charakteristik (4. Aufl. S. 11) adoptirt. Sieht man die dafür angezogenen Beweisstellen an, so gewahrt man mit Staunen, dass es sich im ersten Falle überall um die durch die Absicht der Briefe vollständig motivirte Hinweisung auf den Kern der Heilswahrheit handelt, im zweiten um die dem Paulus überall charakteristische Eigenthümlichkeit, die Einzelfragen unter den Gesichtspunkt allgemeiner Wahrheiten zu stellen, im dritten um die völlig naturgemässe Rückkehr zu der die eigentliche Tendenz des Briefes ausmachenden Anweisung oder Paränese. Dass das Zurücktreten des reichen Partikelgebrauchs mit dem schlichteren Charakter dieser Privatbriefe, mit dem Mangel jeder eigentlichen Deduction und Demonstration, zusammenhängt, liegt auf der Hand; und wie ungleich vertheilt die von Holtzm. S. 101 vermissten Conjunctionen und Präpositionen auch in den anderen Paulinen sind, hat Kölling S. 187—193 überzeugend nachgewiesen *). Dagegen fehlt es den Pastoralbriefen durchaus nicht an der

*) Vgl. insbesondere auch seine Bemerkungen gegen die Holtzm.'sche Behauptung, dass der Verf. statt des paulin. *συν* die Präposition *μετά* gebraucht (S. 193). Was aber sollen solche Observationen, wie die, dass der Verf. zwar *οὖν* und *ὡσαύτως* gebraucht, aber ohne dass es 1 Tim. 2, 1. 9 eine klare Beziehung gewinne (Holtzm., S. 102)? Sollen wir uns im Ernste vorstellen, dass der Verf. nur von der Absicht geleitet gewesen sei, eine paulinische Partikel anzubringen, und

echt paulinischen Weise, einen Reichthum verschiedener Beziehungen durch Wechsel und Fälle der Präpositionen auszudrücken (vgl. Tit. 1, 1—3. 3, 5 f.). Dass zuletzt doch auch bei unserm Verfasser länger ausgesponnene Perioden mit sich drängenden Gedanken und Ausdrücken vorkommen, und zwar grade da, wo der Gegenstand den natürlichen Anlass bot, zeigt ein Beispiel wie Tit. 3, 4—7 oder in anderer Weise 2 Tim. 1, 3—5; dass es auch hier an Anakoluthien nicht fehlt, 1 Tim. 1, 3 ff. Tit. 1, 1—4.

Wiederholt sucht Holtzm. auch an der Form der Adresse Unpaulinisches zu entdecken (S. 55—58. 106); und doch tritt der einzige wesentliche Unterschied bei ihm nicht einmal klar heraus, dass nämlich hier der Segenswunsch sich unmittelbar mit der Adresse verbindet, während diese in allen übrigen Paulinen sich ablöst und der Segenswunsch einen selbstständigen Satz bildet. Aber hier liegt der Unterschied der Privatbriefe von den Gemeindebriefen nahe genug als Erklärungsgrund, da der Philemonbrief, der ausdrücklich nicht nur an Philemon, sondern an eine ganze Hausgemeinde mit adressirt ist, hier nicht in Betracht kommt. Dass in der Adresse kein anderer Name mitgenannt, rechtfertigt nicht nur die gleiche Erscheinung im Römer- und Epheserbrief, sondern dass überhaupt von einzelnen Personen ausser Silvanus (Thess.) und Sosthenes (1 Kor.) nur Timotheus selbst in den Adressen mitgenannt ist. Dass Paulus sich Tit. 1, 1 *δοῦλος θεοῦ* nennt und 1, 4 *τοῦ σωτῆρος* statt *τοῦ κυρίου* steht, ist nicht eigenthümlicher, wie das singuläre *δέσμιος Ἰησ. Χρ.* Philem. V. 1; dass *ἡμῶν* nicht bei *πατρός* steht, aber bei *κυρίου*, hat sein Analogon in Gal. 1, 3; und die Umstellung des *Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου* ist doch nicht auffallender, als das Fehlen Christi Kol. 1, 2 und jedes *ἀπό* in 1 Thess. 1, 1. Das Hinzutreten des *ἔλεος* zu *χάρις* in den Timotheusbriefen wird durch sein Fehlen im Titusbrief für die Echtheitsfrage jedenfalls völlig unbedenklich.

Unbestritten ist, dass unsere Briefe in weitem Umfange auch im Lexicalischen den eigenthümlich paulinischen Sprachcharakter zeigen. Holtzmann selbst zählt gegen 50 Worte auf, die ihnen mit den Paulinen ausschliesslich gemein sind, darunter nur acht, die bloss in den Antilegomenen sich finden. Diese Uebereinstimmung fällt aber um so mehr ins Gewicht,

---

nun die rechte Stelle verfehlt habe? Hier kann doch der Fehler nur an der Exegese liegen, welche dem pseudonymen Paulus die billige Voraussetzung versagt, dass er sich bei dem Geschriebenen etwas gedacht habe. Oder giebt es bei dem echten Paulus solche cruces interpretum nicht?

da unsere Briefe im Ganzen eine etwas monotone Audrucksweise haben und vielfach dieselben Worte und Wendungen ganz oder mit geringen Variationen wiederkehren. Diese Erscheinung selbst hat durchaus nichts Auffallendes, wenn unsere Briefe in grosser Zeitnähe und getrennt von den übrigen Paulinen geschrieben sind, sie hat ihr Analogon in dem Verhältniss des Epheser- und Colosserbriefs, der beiden Thessalonicherbriefe und des Römer- und Galaterbriefs (vgl. Kölling, S. 203), obwohl zwischen diesen doch unzweifelhaft die Korintherbriefe und ein wohl mindestens 2—3jähriger Zeitraum liegen; sie wird aber im Grunde auch von der Kritik nicht mehr beanstandet, sofern dieselbe immer mehr dazu kommt, dieselben einem einheitlichen Verfasser zuzuschreiben. Wenn aber Holtzm. S. 109 selbst sagt, der Verfasser verrathe sich als einen pedissequus Pauli durch eine weitgehende Abhängigkeit von ihm in Wortvorrath, Ausdrucksmitteln und Redewendungen, so hat er nur durch eine tendenziöse Exegese darin ein Merkmal schriftstellerischer Abhängigkeit aufweisen können, während in Wahrheit darin nur eine über das eigentliche Lexicalische weit hinausgehende Uebereinstimmung mit paulinischer Lehrsprache sich zeigt. Dass dieselbe sich auch auf die Lucasschriften erstreckt, hat nichts Auffallendes, da diese eben von einem paulinischen Schüler herrühren. Die Bedeutung dieser Erscheinung kann auch dadurch nicht aufgehoben werden, dass man eine Fülle einzelner Stellen anführt, wo ähnliche Gedanken verschieden ausgedrückt sind oder analoge Ausdrücke mit kleinen Modificationen sich finden. Die paulinische Lehrsprache hat eben keineswegs ein so festes Gepräge, dass sie nicht auch in den Homologumenen eine grosse Fülle von Variationen im Ausdruck und mannigfache Wandlungen derselben Ausdrucksweisen zuliesse, deren Umfang in steigendem Masse wächst, je mehr man von den sogen. Antilegomenen für paulinisch hält.

4. Trozdem ist auch hier nicht zu leugnen, dass die Sprachfarbe unsrer Briefe eine eigenthümliche ist und auf den von den anderen Paulinen Herkommenden vielfach einen fremdartigen Eindruck macht. Der Grund davon liegt aber ganz überwiegend im Lexicalischen und Phraseologischen*).

---

*) Von grammatikalischen Eigenheiten kann doch höchstens das Fehlen des Artikels (insbesondere des *τοῦ*) vor dem Infinitiv auffallen. Ueber den übrigen von Holtzm., S. 100 beanstandeten Artikelgebrauch vgl. Kölling, S. 194 ff., und über den ganz unglücklichen Versuch, in der Form *περιΐστασο* (*ἀφίστασο* 1 Tim. 6, 5 ist unecht) eine grammatische Idiosynkrasie des Verfassers nachzuweisen (S. 93), vgl. a. a. O. S. 185.

Zwar auf die zahlreichen Hapaxlegomena in unsern Briefen hat man von früh an einen ganz ungebührlichen Werth gelegt. Der Eifer, mit welchem man sich neuerdings auf die Statistik dieser Erscheinung geworfen hat, stellt es nur immer klarer heraus, wie zufällig das Mehr oder Minder dieser in jeder Neutestamentlichen Schrift, insbesondere in den Schriften eines so reichen und beweglichen Geistes, wie des Paulus, vorkommenden Erscheinung ist. Nach Holtzmanns Zählung haben alle drei Briefe 148 Hapaxlegomena oder, wenn man die in mehreren von ihnen vorkommenden mitrechnet, 171, während der etwa ebenso umfangreiche 2. Korintherbrief 100, Eph. und Kol. zusammen, die an Umfang ihnen noch näher stehen, über 140 zählen. Kölling, dessen Zählung dadurch eine etwas andere wird, dass er nur die wirklich nur einmal in jedem Schriftstück vorkommenden Wörter zählt, hat noch genauer berechnet, auf wie viel Verse je ein Hapaxlegomenon kommt. Auch da stellt sich heraus, dass die Pastoralbriefe unter den Paulinen die meisten haben, nämlich je eines auf durchschnittlich rund 1, 55 Verse; während 2 Kor. u. Röm. eines auf rund 3, 66 und 3, 67 Verse aufweisen. Aber was hat das zu bedeuten, wenn in Gal. und 1 Kor. je eines erst auf rund 5, 14 und 5, 53 Verse kommt, also hier die Differenz von Röm. u. 2 Kor. eine reichlich ebenso grosse ist, als zwischen jenen und den Pastoralbriefen? Dazu liegt am Tage, dass das Plus der Pastoralbriefe sich nicht unerheblich verringert, wenn man alle Worte abzieht, die thatsächlich nur mit eigenartigen Erscheinungen oder Gegenständen, die hier besprochen werden, zusammenhängen. Grade die Thatsache, die Holtzm., S. 87 feststellt, dass von den 74 Hapaxleg. des 1 Tim. nur acht zweimal, eines dreimal vorkommt, von den 46 des 2 Tim. nur eines zweimal, von den 28 des Titusbriefs keines, zeigt doch evident, dass es sich hier nicht um eine irgend charakteristische Eigenthümlichkeit der Ausdrucksweise des Verf. handelt. Dasselbe folgt aber daraus, dass alle drei nur zwei Hapaxlegomena, je zwei nur 21 mit eineinander gemein haben.

Von wirklicher Bedeutung sind nur die Ausdrücke, die in allen dreien oder je zweien mehrfach wiederkehren, also wirkliche Lieblingsausdrücke des Verfassers sind und sich bei Paulus gar nicht oder nur vereinzelt finden, namentlich wo es sich um ganze Wortgruppen von gleichem Stamm oder gleicher Zusammensetzung handelt, die bis zur Monotonie wiederkehren. Aber auch hier erklärt sich Vieles theils aus den bekämpften Lehrverirrungen (§ 3), die naturgemäss in gleicher Weise bezeichnet und bekämpft werden, theils aus

der eigenthümlichen Lehrweise, die der Verfasser ihnen gegenüber einschlägt (vgl. Nr. 2), theils daraus, dass die in grosser Zeitnähe geschriebenen Briefe überhaupt vielfach auf dieselben Gedanken und Wendungen zurückkommen (vgl. Nr. 3). Weder die Wiederkehr der *μῦθοι* und *γενεαλογίαι*, noch ihre Charakteristik als *ζητήσεις* und *λογομαχίαι*, als *βέβηλοι κενοφωνίαι* und *ματαιολογία*, weder dass wiederholt vom *τυφοῦσθαι* und *ἀστοχεῖν* der Verirrten die Rede, noch dass wiederholt ihnen gegenüber das *περιίστασθαι* und *παραιτεῖσθαι* gefordert wird, kann hier doch irgend in Betracht kommen. Immerhin können auch Ausdrücke wie *δεσπότης* (statt *κύριος*), *ἐπιφάνεια* u. dgl. recht wohl in bestimmter Beziehung auf die herrschenden Lehrverirrungen gewählt sein, wie wir es bei dem *θεὸς σωτήρ* sahen *). Ebenso hängt es, wie wir sahen, mit dem Gegensatz gegen die krankhafte Zeitrichtung zusammen, dass so viel von gesunder Lehre die Rede ist, wie ja die häufige Wiederkehr der mit *διδάσκειν* verwandten Ausdrücke nur der Betonung der Lehre in unsern Briefen entspricht. Dasselbe gilt aber ohne Zweifel von der *εὐσέβεια* und den damit verwandten Ausdrücken, der *ἀγαθὴ* (*καθαρὰ*) *συνείδησις*, den *ἀγαθὰ* (*καλὰ*) *ἔργα*; und der eigenthümlichen Betonung gewisser Seiten, von denen her sich das christlich-sittliche Leben bewähren soll, entspricht die Vorliebe, mit welcher die um die *σωφροσύνη* und *σεμνότης* sich gruppirenden Worte gebraucht werden. Erwägt man weiter, dass die Qualificationen für das Gemeindeamt im 1. Timotheusbrief zweimal und im Titusbrief einmal doch wesentlich gleichartig wiederkehren, dass solche offenbare Nachklänge ganzer Gedanken, wie Tit. 2, 14 vgl. mit 1 Tim. 2, 6; 2 Tim. 1, 11 vgl. mit 1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 2, 22 vgl. mit 1 Tim. 6, 11 vorkommen, so war damit die vielfache Wiederkehr gleicher Ausdrücke von selbst gegeben. Sicher hat daher die Wiederkehr einer Phrase wie *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*, oder eines Hapaxleg., wie *νηφάλιος*, *πάροινος*, *πλήκτης* nichts Auffallendes. Wenn

*) Wenn Otto, S. 8 besonders geltend macht, dass in vielem Derartigen der Apostel grade die Stichworte der Irrlehre aufgenommen haben könnte, um sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und ihren leeren Phrasen erst eine wirkliche Bedeutung im Sinne seines Evangeliums zu geben, so kann doch diese Erklärungsweise grade einer Richtung gegenüber, welche sich auf einem ganz von der Heilswahrheit abliegenden Gebiete mit ihren Speculationen bewegt, nur in ganz unwesentlichen Punkten zutreffen und bleibt immer reine Hypothese. Viel eher ist dieselbe für die Erklärung der Ausdrucksweise des Epheser- und Kolosserbriefs anwendbar, wo dem Apostel eine Theosophie gegenübersteht, die sich wirklich in das Heilsmysterium zu versenken sucht.

sich aus einer Sachparallele wie 1 Tim. 6, 11, vgl. mit 2 Tim. 2, 22 die Wiederkehr der Phrase διώκειν δικαιοσύνην augenscheinlich erklärt, so dürfte selbst die Wiederkehr solcher Phrasen, wie φυλάσσειν τὴν διαθήκην, παρακολουθεῖν τῇ διδασκαλίᾳ, τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι, die doch nur ähnliche Nachklänge von geringerem Umfange repräsentiren, nicht auffallen.

Allein nicht alle unsern Briefen eigenthümliche Ausdrucksweisen lassen sich auf diese Weise erklären, z. B. nicht die Vorliebe für ein Wort wie ἀρνεῖσθαι oder ὠφέλιμος. Gewiss ist an sich die Vorliebe für Composita oder Bildungen mit α privativum (Holtzm., S. 92) nicht auffällig, da sie der Neutestamentlichen Sprache gemeinsam; allein die zahlreichen Composita mit φίλος sind doch eine individuelle Eigenthümlichkeit der Ausdrucksweise der Pastoralbriefe, wie die häufigen Wortbildungen und Compositionen mit οἶκος und μάρτυς. Dazu kommen eigenartige Ausdrücke wie das zweimalige διαβεβαιοῦσθαι περί τινος und das dreimalige διαμαρτύρεσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (κυρίου), wie das zweimalige ἄνθρωπος θεοῦ, παγὶς τοῦ διαβόλου in Stellen, die nicht als Parallelstellen gelten können, das dreimalige ὤν ἐστιν, und das fünfmalige πιστὸς ὁ λόγος (vgl. das sechsmalige ἐν πᾶσιν statt des paul. ἐν παντί). Mit diesen Eigenheiten correspondirt die Thatsache, dass eine Reihe von Ausdrücken fehlen, die dem Paulus durchaus eigenthümlich sind. Man wird auch hier manches von dem, was Holtzm., S. 98 f. gesammelt, mit Recht in seiner Bedeutsamkeit beanstanden können, theils weil die Ausdrücke an sich nicht charakteristich genug, um für Spracheigenthümlichkeiten eines Schriftstellers gelten zu können, wie δοκεῖν, ἕκαστος, ἔξεστιν, μείζων, ὁρᾶν, οὐρανός, οἱ πολλοί, φύσις u. dgl., theils weil der Nachweis nicht geführt ist, dass eine Gelegenheit zur Anwendung derselben vorlag, wie bei ἀκροβυστία, διαθήκη, ὁμοίωμα, σπλάγχνα, ταπεινοῦν, χαρίζεσθαι und selbst bei dem nach Holtzm. 71 Mal in den vier Homologumenen vorkommenden σῶμα, das auch im Galaterbrief und den Thessalonicherbriefen nur je einmal vorkommt. Aber dass die ganzen Wortgruppen, die sich um φρονεῖν, ἐνεργεῖν, περισσεύειν, πλεονάζειν, ὑπακούειν, ἀποκαλύπτειν, καυχᾶσθαι sammeln, hier fehlen, ist allerdings auffallend.

Dass diese Erscheinung nicht durch das höhere Alter des Apostels zu erklären ist (Guericke), liegt am Tage, da die Pastoralbriefe doch im besten Falle nur durch wenige Jahre vom Philipperbrief getrennt sind und im höheren Alter die Sprache eher zu verarmen und sich zu verfestigen, als

zu bereichern und zu modificiren pflegt. Noch unglücklicher ist der Versuch von Kölling, in den unsern Briefen eigenthümlichen Ausdrucksweisen eine wissenschaftliche Terminologie nachzuweisen, denen sich der literarisch gebildete Paulus im Verkehr mit seinen Schülern von gleicher Erudition bedient habe. Diese Annahme fällt mit ihrer Voraussetzung (vgl. § 1, 1), so dankenswerth die Sammlungen, welche ihr Urheber behufs ihrer Begründung über den Sprachgebrauch der unsern Briefen eigenthümlichen Ausdrücke veranstaltet hat, für die Exegese sind; und sie würde nicht einmal unter jener Voraussetzung durchführbar sein. Einen Fingerzeig für die Erklärung solcher Wandlungen der Spracheigenthümlichkeit bieten allerdings die Latinismen unserer Briefe, die, wie selbst Holtzm., S. 109 gesteht, der Annahme eines ihrer Abfassung vorhergegangenen römischen Aufenthalts günstig sind. Daher das dreimalige *δι' ἣν αἰτίαν* (womit Holtzm. noch 2 Tim. 3, 8. 11 vergleicht), das zweimalige *χάριν ἔχειν* im Sinne von gratiam habere, die Hapaxlegomena *ἀδηλότης* und *πρόκριμα*. Lässt sich aber auch nur an einem solchen Punkte zeigen, welche Einflüsse bei der eigenthümlichen Gestaltung der Ausdrucksweise der Pastoralbriefe wirksam gewesen sind, so bleibt die Möglichkeit offen, dass auch andere Seiten dieser Gestaltung durch Einflüsse bedingt sind, die sich unserer Nachweisung umsomehr entziehen, je tiefer dieser Prozess mit der uns unzugänglichen Entwicklung einer eigenartigen Individualität verflochten ist. Dass eine kurze Zeit genügen kann, um unter solchen Einflüssen neue Liebhabereien und Modificationen im Ausdruck herbeizuführen, lässt sich sicher nicht bestreiten; und sehr bemerkenswerth ist es, dass manche der eigenthümlichen Ausdrücke unsrer Briefe grade nur in dem denselben am nächsten stehenden Phil.-Briefe sich finden (vgl. z. B. *σεμνός, ἐν πᾶσιν, ἐπέχειν, προκοπή* u. A.). Wird aber auch jede besonnene Wissenschaft gestehen müssen, dass hier für die Zurückführung unsrer Briefe auf Paulus ein noch ungelöstes und vielleicht unlösbares Problem übrig bleibt, so wird umsomehr die Frage entstehen, wie weit die Annahme von der paulinischen Abkunft unserer Briefe durch die Tradition gestützt ist und ob die Kritik durch die Bestreitung jener Annahme eine durchsichtigere geschichtliche Erklärung der Pastoralbriefe gefunden hat.

§ 6. Die Tradition über die Pastoralbriefe.

1. Die Pastoralbriefe zeigen sich so früh, wie nur irgend einer der paulinischen Briefe in der Literatur der nachapostolischen Zeit bekannt und wirksam. Vergeblich bemüht sich Holtzm. S. 259 die von ihm selbst, freilich ohne rechte Kritik, gesammelten Berührungen des Clem. Rom. mit unsern Briefen auf die allgemeine Identität des Zeitbewusstseins, die gemeinsame kirchliche Athmosphäre zurückzuführen. Gewiss gilt das von vielen derselben; aber darüber hinauszugehen nöthigt ad Cor. 29, 1, vgl. mit 1 Tim. 2, 8, wo die offenbare Erläuteruug der schwierigeren letzteren Stelle jede Umkehrung des Verhältnisses (Ewald) ausschliesst, und 2, 7, vgl. mit Tit. 3, 1, während die Vergleichung von 32, 3. 4 mit Tit. 2, 5 bei der gemeinsamen Grundlage der paulinischen Rechtfertigungslehre keinen sicheren Anhaltpunkt ergiebt. Bei Barnabas genügt weder das *μέλλων κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* (7, 2 vgl. 2 Tim. 4, 1), noch das *ἐπισωρεύοντας ταῖς ἁμαρτίαις* (4, 6 vgl. 2 Tim. 3, 6. 4, 3), nicht einmal das *ἐν σαρκὶ φανερωθείς* (12, 10 vgl. 1 Tim. 3, 16) zu einem sicheren Schlusse auf Bekanntschaft mit dem Briefe, von der sich bei Hermas keine Spur zeigt. Die Ignatianen zeigen eine reiche Fülle von Ausdrücken, die unsern Briefen an sich oder in ihrer Anwendung eigenthümlich sind, wie *ἑτεροδιδασκαλεῖν, ἀναζωπυρεῖν, ἀναψύχειν, ἐπαγγέλλεσθαι, αἰχμαλωτίζειν, κατάστημα*; aber eine sichere Anspielung auf einzelne Stellen vermag ich weder in Magn. 8, 1 (Huther), noch in Magn. 6, 2 (Holtzm.), noch in Polyc. 6, 2 (Otto) oder in Eph. 14, 1 zu finden. Dagegen ist die Bekanntschaft des Polycarpbriefes mit 1 Tim. 3, 8. 11. 6, 7. 10 durch 5, 2. 4, 1 und mit 2 Tim. 4, 9 (vgl. V. 7 f.) durch 9, 2 über allen Zweifel erhaben (vgl. Holtzm., S. 261, Otto, S. 388, Kölling, S. 309 ff.).

Justin kennt die *πνεύματα πλάνα καὶ δαιμόνια* aus 1 Tim. 4, 1 (Dial. 7, vgl. 30. 35), wie die *χρηστότης καὶ φιλανθρωπία τοῦ θεοῦ* aus Tit. 3, 4 (Dial. 47), im Brief an Diognet erscheint mir Kap. 11 sicherer eine Nachbildung von 1 Tim. 3, 16 als *τὸ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον**)

*) Die oft als justinisch citirten ähnlichen Worte aus Euseb. h. e. III, 26 gehören wohl nicht mehr dem Citat (Kölling, S. 326 Anm.), sondern dem Eusebius an, wie auch die Anklänge an unsere Briefe in der Wiedergabe der Ansicht Hegesipp's III, 32 (vgl. § 3, 2). Nach Lipsius u. Holtzmann haben die um 160 entstandenen *πράξεις Παύλου* den ersten Timotheusbrief reichlich benutzt, während der zweite den gnostischen Paulusacten zu Grunde liegt.

Kap. 4 und ὁμολογουμένως Kap. 5. Bei Athenagoras (suppl. pro Chr. Kap. 37) findet sich 1 Tim. 2, 2 zweifellos benutzt und Kap. 16 das φῶς ἀπρόσιτον aus 1 Tim. 6, 16; in dem Briefe der Gemeinden zu Lugd. u. Vienne bei Euseb. h. e. V, 13 findet sich das στῦλος καὶ ἑδραίωμα aus 1 Tim. 3, 15 und eine Anspielung an 1 Tim. 4, 3 f.; in den Testamenten der 12 Patriarchen (Dan. 6) der μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων aus 1 Tim. 2, 5. Es ist bemerkenswerth, wieviel grade der am meisten angefochtene erste Timotheusbrief benutzt wird. Aus ihm wird zuerst 2, 1. 2 bei Theophilus ad Aut. III, 14 als ὁ θεῖος λόγος angeführt und auf das λουτρον παλιγγενεσίας Tit. 3, 5 angespielt (II, 16). Bei Irenaeus, Clemens von Alex. und Tertullian werden unsere Briefe als paulinisch genannt und citirt; der muratorische Kanon rechtfertigt ausdrücklich ihre Anerkennung in der Kirche troz ihres Charakters als Privatschriften, worin selbstverständlich nicht ein Urtheil über ihre zweifelhafte Abkunft liegt, das Holtzm. S. 266 gern hineinlegen möchte. In der syrischen Kirchenbibel stehen sie in der Reihe der Paulusbriefe.

Mag sein, dass die Spuren einer Benutzung unsrer Briefe bei den Häretikern problematischer Natur sind, da wir das Alter der valentianischen Schriften, aus welchen in den Excerpten des Theodotus die Anklänge an das φῶς ἀπρόσιτον und das ὤφθη τοῖς ἀγγέλοις herrühren, nicht kennen, und Clemens von Alex. in seinen Stromata (IV, 9) erst aus Heracleon eine Stelle anführt, in der sich eine Anspielung an 2 Tim. 2, 13 findet. Aber aus Tert. de praescr. haer. 25 folgt, dass sich Häretiker auf 1 Tim. 6, 20. 2 Tim. 1, 14 für ihre Geheimtradition beriefen. Wie das damit im Widerspruch stehen soll, dass Marcion, der doch in der Kritik der apostolischen Schriften seine eigenen Wege ging, nach ihm die Pastoralbriefe verwarf (Holtzm., S. 264), ist nicht abzusehen. Die Behauptung, dass dieser sie nicht gekannt (Baur, Hilgenfeld) oder aus Gründen historischer Kritik ausgeschlossen (Credner, Scholten), ist gegenüber den Zeugnissen des Tertullian (adv. Mrc. 5, 21) und Hieronymus (praef. in ep. ad Tit.) offenbar unhaltbar. Gewiss ist es kein Beweis für letztere Annahme, dass nach Origenes (zu Mtth. 23, 34 f. 27, 9) etliche den 2. Tim. wegen der apokryphischen Notiz 3, 8 dem Apostel absprachen. Auch haben sie dieselben gewiss nicht als Privatbriefe verworfen (Otto), sondern, wie schon Clem. Alex. (Strom. II, 11) meinte, weil sie ihre ψευδώνυμος γνῶσις durch sie verurtheilt sahen. Dass Hieronymus diese Verwerfung auch auf Basilides ausdehnt, wäre ein bei ihm sehr begreiflicher Irrthum, wenn der λόγος ὑγιής in den ba-

silidianischen Citaten der Acta disputationis Archelai cum Manete (vgl. Jacobi, Zeitschrift für Kirchengeschichte I, S. 500) auf Tit. 2, 8 wiese. Dass sie nicht allgemein war, erhellt aus seiner eigenen Mittheilung, wonach Tatian den Titusbrief anerkannte, während er die Timotheusbriefe verwarf. Dass die Häretiker gegen die Kanonisirung derselben protestirt hätten (Holtzm., S. 264), ist hiernach eine ganz haltlose Behauptung.

2. Erst Eusebius ist es, der Näheres über die Entstehungszeit der Pastoralbriefe berichtet, indem er den zweiten Timotheusbrief in eine zweite Gefangenschaft des Paulus zu Rom verlegt, vor welcher der Apostel noch neue Verkündigungsreisen gemacht habe (hist. eccl. II, 22). Selbstverständlich will Eusebius mit seinem λόγος ἔχει, das sich auf die zweite Gefangenschaft bezieht, die Nachricht von ihr nicht als ein blosses Gerede (Otto) oder eine Sage in unserm Sinne (Holtzm.) bezeichnen, da er sie ja eben zur Erläuterung der Situation des 2. Tim. benutzt, sondern als eine Ueberlieferung; aber da er uns über die Quelle derselben nichts sagt, können wir auch über ihre Verlässlichkeit nicht urtheilen. Dazu kommt, dass auch er selbst ihrer nicht ganz sicher zu sein scheint; denn es ist eben nicht richtig, dass nur die Ueberzeugung von ihrer Richtigkeit ihn zu der gleich folgenden falschen Deutung von 2 Tim. 4, 16 f. auf die Befreiung aus der ersten Gefangenschaft bewog, wie noch Huther (4. Aufl. S. 31) behauptete, sondern nach dem klaren Wortlaut (σαφῶς δὲ παρίστησι διὰ τούτων) beweist er aus seiner Deutung der Stelle jene Befreiung des Apostels, wie gleich nachher, dass es sich in 2 Tim. 4, 11 um eine zweite Gefangenschaft handelt, aus seiner völligen Verlassenheit in der ersten (V. 16). Einer solchen Beweisführung würde es aber nicht bedurft haben, wenn ihm jene Befreiung eine unbedingt sichere geschichtliche Thatsache gewesen wäre. Das ist aber so wenig der Fall, dass er die Wahrscheinlichkeit der Befreiung aus der ersten und des Märtyrertodes in der zweiten Gefangenschaft (εἰκός γέ τοι) noch aus einer Reflexion über die frühere mildere und die spätere grausame Regierung Nero's stützt, ohne freilich sich in den Widerspruch zu verwickeln, dass er den Apostel in der neronischen Verfolgung sterben lässt, den ihm Holtzm., S. 38 ganz willkürlich zuschreibt. Es kann sich darum nur darum handeln, ob sich jene Ueberlieferung, die auch nach unsern kritischen Ergebnissen (§ 2) allein eine Situation für unsere Briefe in dem Leben des Apostels zu finden ermöglicht, unsrerseits durch andere klare geschichtliche Zeugnisse stützen lässt.

Dies ist nun allerdings nicht der Fall, „da von der stark rhetorisch gefärbten Stelle des Dionysius von Korinth (bei Euseb. II, 25) jedenfalls so viel abgezogen werden muss, dass eine gemeinsame Reise des Petrus und Paulus nach Rom, die allerdings eine zweite Gefangenschaft voraussetzen würde, so wenig wie ein gleichzeitiges Martyrium daraus mit Sicherheit erschlossen werden kann“ (Meyer, Römerbrief 6. Aufl. 1881, Einl. S. 16). Man hat dieselbe allerdings indirect dadurch sicher zu stellen versucht, dass man sich auf die Zeugnisse für die spanische Reise des Apostels berief, welche nur zwischen beide Gefangenschaften fallen könnte. Allein, wie unsicher die Deutung der Stelle des Clem. Rom. ad Cor. V auf eine solche bleibt, hat Meyer (a. a. O. S. 17) ausreichend nachgewiesen, und gewiss ist es höchst beachtenswerth, dass Niemand im kirchlichen Alterthum sich auf diese Stelle für jene Reise berufen hat (vgl. A. Harnack, Patr. Apost. Opp. I; S. 17)*). Die Stelle des muratorischen Kanon (vgl. Meyer a. a. O. S. 18) setzt aber unter allen Umständen nur voraus, dass der Verf. eigentlich erwartete, bei Lucas etwas von einer spanischen Reise zu finden, was lediglich auf Grund von Röm. 15, 24. 28 geschehen sein kann und durchaus nicht irgend eine Tradition darüber voraussetzt, wie ja Hieronymus noch seine Mittheilung über eine solche lediglich auf diese Stelle stützt (de vir. ill. 5). Freilich spricht gegen diese Reise auch nicht die Bemerkung des Origenes (bei Euseb. h. e. 3, 1), die ebenfalls lediglich aus Röm. 15, 19 geschöpft ist. Allein Thatsache ist, dass Paulus schon in seiner ersten Gefangenschaft den Plan der spanischen Reise wenigstens zunächst aufgegeben zu haben scheint, da er dem Röm. 15 entwickelten Reiseplan entgegen im Falle seiner Freilassung zunächst nach Macedonien zurückzukehren beabsichtigte (Phil. 1, 25 f. 2, 24) und dass nirgends eine sichere Spur paulinischer Gemeindegründungen in Spanien erhalten ist (vgl. Meyer a. a. O.).

Mit der grossen Unwahrscheinlichkeit der spanischen Reise fällt zwar jedes geschichtliche Zeugniss für eine Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft, aber keineswegs die Möglichkeit derselben. Obwohl dieselbe auch von

---

*) Huther vertheidigt noch 4. Aufl S. 31 ff. die Beziehung des *τὸ τέρμα τῆς δύσεως* auf Spanien, ohne die Gegengründe Meyer's entkräften zu können. Dagegen weist er mit Recht die Missdeutungen Otto's und Wieseler's ab, von denen jener an das Ziel dachte, das dem Wettläufer Paulus (als welcher er gar nicht dargestellt) im Abendlande gesteckt sei, und dieser, *ὑπὸ τὸ τέρμα* lesend, die Worte dahin erklärt, dass Paulus vor der höchsten Gewalt des Abendlandes erschienen war.

solchen bestritten wird, welche die Pastoralbriefe zwar für echt halten, aber sie in der uns bekannten Lebenszeit des Apostels unterbringen, wie Matthies, Reuss, Wieseler, Otto, so wird sie umgekehrt auch von solchen festgehalten, welche letzteres thun oder die Echtheit unsrer Briefe aufgeben, wie Hug, Credner, Winer, Ewald, Harnack, Renan. Lassen sich keine klaren geschichtlichen Zeugnisse für jene bei Eusebius auftretende Ueberlieferung anführen, so giebt es doch auch keine, die ihr entgegenstehen, wenn man nicht etwa der historia apostolica des Pseudo-Abdias oder den Actis Petri et Pauli geschichtlichen Werth beimessen will. Das Abbrechen der Apostelgeschichte mit dem zweiten Jahre der Gefangenschaft in Rom (28, 30) kann ebenso auf seine damals erfolgte Befreiung, wie auf seinen Märtyrertod deuten. Denn da Paulus, wenn er damals in Rom war, keinesfalls das Neronische Blutbad überlebt hätte, so müssen diese zwei Jahre immer so berechnet werden, dass er, wenn selbst unmittelbar vor demselben, noch befreit sein konnte. Das Scheinbarste, was dagegen eingewandt ist, bleibt immer die Weissagung des Apostels Act. 20, 25, weil die Annahme nahe liegt, dass bei der Freiheit, mit welcher Lucas jedenfalls die paulinischen Reden wiedergegeben hat, dieselbe kaum so kategorisch gefasst wäre, wenn Lucas von einer Rückkehr des Paulus nach Ephesus gewusst hätte. Allein die Schwierigkeit, die hier vorliegt, wird nicht erheblich vermindert, wenn Paulus in der Neronischen Verfolgung starb, da die Weissagung des Apostels im Zusammenhange mit V. 23 f. offenbar voraussetzt, dass er in Jerusalem seinen Tod finden werde; und wenn es auch willkürlich ist, mit Hofmann jener Schwierigkeit wegen gegen den klaren Wortlaut von 1 Tim. 1, 3 zu behaupten, dass Paulus auch nicht mehr vorübergehend Ephesus besucht habe, so erhellt doch durchaus nicht, dass Lucas, wenn er darum wusste, dass dies geschehen sei, dies Wort des Paulus, das vorzugsweise die von ihm miterlebte Szene 20, 36—38 hervorrief, abzuschwächen sich veranlasst sehen musste. Dass diese Szene aber von dem Autor ad Theophilum erdichtet, ist eben nur die falsche Voraussetzung, die Holtzm., S. 44 f. mit Baur theilt.

Gegen eine zweite Gefangenschaft in Rom hat zwar Holtzm., S. 50 f. nach de Wette, Baur u. A. eingewandt, dass eine solche unmöglich hätte ein reines Abbild der ersten werden können. Aber dass sie ein solches gewesen, ist in 2 Tim. 2, 9. 4, 17 keineswegs vorausgesetzt; und da wir von den Verhältnissen, unter denen Paulus zum zweiten Male in Gefangenschaft gerieth, und die er damals in Rom vorfand,

schlechterdings nichts wissen, so lässt sich nicht einmal behaupten, dass er in derselben keinerlei Vergünstigungen genossen haben könnte. Dass er auf der Reise dorthin Troas, Milet und Korinth berührt, ist an sich so wahrscheinlich, dass nur eine voreingenommene Kritik hierin eine unwahrscheinliche „Doppelgängerei" sehen kann. Dass Paulus aber jene erste hätte in dem Briefe aus der zweiten erwähnen müssen, ist Angesichts der Thatsache, dass der Adressat jene jedenfalls längere Zeit mit ihm getheilt hatte, eine unhaltbare Behauptung. So bleibt es denn dabei, dass die Pastoralbriefe für uns das einzig sichere geschichtliche Denkmal einer an sich sehr wohl denkbaren Periode in dem Leben des Apostels bleiben würden, welche wir andrerseits postuliren müssen, wenn wir die als paulinisch überlieferten Pastoralbriefe als echt betrachten wollen. Aus diesem Cirkel kann die Kritik nicht hinaus, und darum wird die Frage nach ihrer Echtheit zu einem definitiven Abschlusse nicht gebracht werden können. Hat sich uns aber aus allem Bisherigen nichts ergeben, was gegen ihre ausreichend bezeugte Abkunft von Paulus entscheidend spricht, so müssen wir eben um ihretwillen eine Befreiung aus der ersten römischen Gefangenschaft annehmen und unsere Briefe in den ihr folgenden Zeitraum verlegen.

3. Die Erlebnisse des Apostels in diesem Zeitraum durch Hypothesen construiren zu wollen, um ihnen die einzelnen Briefe den in ihnen liegenden Indicien gemäss einzureihen, ist ohne Zweifel ein höchst gewagtes Unternehmen. Dazu fehlt es uns an den wichtigsten Vorbedingungen für ein solches Unternehmen, sofern wir nicht einmal wissen, welche Zeit uns ungefähr für diese Combinationen zur Verfügung steht. Nimmt man an, dass Paulus in der Neronischen Verfolgung umgekommen, so muss man (gegen Meyer's Ansicht) voraussetzen, dass Felix nicht im Sommer 61, sondern im Sommer 60 von Festus abgelöst wurde, Paulus also im Frühjahr 61 nach Rom kam und im Frühjahr 63 entlassen wurde, so dass dann bis zum Juli 64 eine Zeit von fünf Vierteljahren zur Verfügung bleibt. Von dieser Voraussetzung ging noch Huther aus, weil sich in den Pastoralbriefen keine Hindeutung auf die Neronische Verfolgung finde. Aber dieser Grund will offenbar gar nichts bedeuten, da Paulus die beiden ersten Briefe an Schüler schreibt, mit denen er eben zusammen gewesen und die darum über diese Dinge genau so unterrichtet sind, wie er selbst. Da er aber im zweiten Timotheusbrief nicht einmal seiner ersten Gefangenschaft gedenkt, so hat er noch viel weniger Anlass dieser Ereignisse

zu gedenken, bei denen er gar nicht anwesend gewesen. Da nun wohl feststeht, dass Paulus unter Nero gestorben, aber keineswegs, dass er in den Schreckenstagen des Jahres 64 umgekommen, da die Berechnung des Dienstantritts des Festus doch immer nicht sicher und die Möglichkeit, vielleicht die Wahrscheinlichkeit, dass Paulus erst kurz vor dem Brande Roms freigekommen, nicht ausgeschlossen ist, so dehnt sich der den Hypothesen zur Verfügung stehende Zeitraum auf volle vier Jahre aus.

Gewöhnlich gehen die Combinationen von der Voraussetzung aus, dass Paulus dem Blutbade des Jahres 64 entronnen ist, und der Versuch Huther's, alle gewöhnlich in jene Lebensperiode des Apostels versetzten Ereignisse in den Zeitraum vom Frühling 63 bis Sommer 64 unterzubringen, muss als völlig misslungen angesehen werden. Für die Reise des Paulus über Kreta nach Ephesus und von dort nach Macedonien und Epirus bietet ja der Sommer und Herbst 63 Zeit genug. Aber nun soll er in Nicopolis überwintern, soll gegen Ende des Winters über Troas nach Ephesus gehen, dann über Milet und Korinth nach Spanien und von dort (vielleicht gefangen) nach Rom kommen, um daselbst, nachdem er das erste Verhör glücklich bestanden, noch kurz vor dem Brande oder in der dadurch veranlassten Verfolgung den Märtyrertod zu sterben. Dabei erwäge man, dass die Gefangenschaft, aus welcher der zweite Brief an Tim. geschrieben, doch kaum ganz kurz gewesen sein kann. Tim. hat doch von ihr sichtlich gehört (1, 8), der aller Wahrscheinlichkeit nach jetzt bereits gestorbene Epheser Onesiphorus (4, 19) hat ihn vielfach in seiner Gefangenschaft erquickt, nachdem er seinetwegen nach Rom gekommen ist, also auch bereits von seiner Gefangennehmung gehört hat (1, 16 f.). Dazu bleibt es troz der Einwendungen Huther's unglaublich, dass Paulus im Frühsommer den Timotheus auffordern soll, schnell (4, 9) d. h. nach 4, 21 noch vor dem Winter nach Rom zu kommen.

Aber schaffen wir auch durch Rückkehr zu der von Neander, Bleek u. A. begründeten Voraussetzung für alle jene Ereignisse, zu denen nach Hofmann wegen des dem Paulus zugeschriebenen und nach Antiochien datirten Hebräerbriefs noch eine Reise nach Syrien kommt, den nöthigen Zeitraum, so fehlt doch jeder Anhalt zu bestimmen, ob Paul. zuerst nach Spanien gegangen (Guericke, Bleek), was freilich schon nach Phil. 2, 24 sehr unwahrscheinlich, oder zuerst in den Orient zurückgekehrt ist (Neander, Hofmann); ob er zuerst nach Ephesus (Oosterzee) oder zuerst nach Kreta gereist ist (Huther, Laurent). Wir sahen schon, wie unsicher, ja

unwahrscheinlich die wirkliche Ausführung seines früheren spanischen Reiseplanes erscheint (Nr. 2), was nicht ausschliesst, dass Paulus ihn bis zuletzt festgehalten und nur durch seine zweite Gefangennehmung an seiner Ausführung verhindert ist. Dass Paulus, als er den Titusbrief schrieb, die Absicht hatte, in Nicopolis zu überwintern, erhellt aus 3, 12. Aber abgesehen davon, dass wir nicht einmal sicher wissen, wo dieses Nicopolis lag, fehlt es uns an jeder Gewähr, dass Paulus diese Absicht ausgeführt hat, dass er nicht, wie in so vielen seiner Pläne, durch die Pflichten und Bedürfnisse seines Berufslebens daran verhindert ist. Wir wissen aus 1 Tim. 1, 3, dass er von Ephesus nach Macedonien ging; aber wir sehen schon aus 3, 14 f., dass seine Absicht, bald dorthin zurückzukehren, sich nicht ausführen liess. Wer bürgt uns dafür, dass sie überhaupt je ausgeführt wurde? So bleibt es zuletzt sogar sehr wohl möglich, die durch unsere Briefe thatsächlich bezeugten Ereignisse in dem von Huther angenommenen Zeitraum unterzubringen, wenn wirklich Gründe vorlägen, dass Paulus schon im Frühjahr 63 hingekommen und in der neronischen Verfolgung gestorben ist. Es würde sich sogar in dem Masse, in welchem unsere Briefe dadurch nothwendig zeitlich zusammenrücken, ihr Verwandtschaftsverhältniss nur um so leichter erklären.

Unter diesen Umständen ist es ganz aussichtslos, aus den Andeutungen unsrer Briefe die Lebensgeschichte des Apostels in dem Zeitraum, welchem dieselben angehören, aus ihren Andeutungen reconstruiren zu wollen. Wir wissen nur, dass die Reise von Ephesus nach Macedonien, welche 1 Tim. 1, 3 voraussetzt, völlig mit den Absichten, die Paulus in seiner vierjährigen ersten Gefangenschaft hatte, die Gemeinden Vorderasiens und Philippi nach seiner Befreiung wieder aufzusuchen (Philem. V. 22. Phil. 2, 24, vgl. 1, 25 f.) übereinstimmt. Wir wissen nur, dass die aus 2 Tim. 4, 20 erhellende Wahrscheinlichkeit, dass Paulus vor seiner zweiten Gefangennehmung in Korinth war, ganz seinem Verhältniss zu der dortigen Gemeinde entspricht, und dass seine letzte Reise über Troas und Milet (4, 13. 20) ganz dieselbe Küstenfahrt voraussetzt, die wir ihn in diesen Gewässern schon einmal machen sahen (Act. 20). Wir wissen nur aus seiner Deportationsreise (Act. 27), wie leicht eine Reise aus dem Occident in den Orient oder umgekehrt ihn nach Kreta führen konnte, wo er nach Tit. 1, 5 gewesen war. Das muss uns genügen, um die Exclamationen Holtzmann's über die „krankhaften Velleitäten und gichtbrüchigen Combinationen“ (S. 50), welche die Unterbringung der Pastoralbriefe in der Zeit nach der

Befreiung aus der ersten Gefangenschaft erfordern sollen, abzulehnen. Näheres über Zeit und Ort ihrer Abfassung wissen wir so wenig, als die Väter. Was alte Handschriften (vgl. A, K), Versionen (vgl. Pesch. Aeth.) und Commentatoren (Oecum. Theoph.) von einer Abfassung des ersten Timotheusbriefes in Laodicea erzählen, beruht nach dem zuletzt Genannten wohl auf einer Identificirung desselben mit der Col. 4, 16 erwähnten ἐπιστολὴ ἐκ Λαοδικείας, während andere Vermuthungen (Synops., Euthal.) viel wahrscheinlicher nach Macedonien weisen. Die Unterschrift des Titusbriefs in den Handschriften A, K, L, H, P datirt denselben aus Nicopolis auf Grund eines offenbaren Missverständnisses von 3, 12. Nur dass der zweite Timotheusbrief in Rom verfasst, ergiebt sich aus ihm selbst.

§ 7. Die Kritik der Pastoralbriefe.

1. Die wissenschaftliche Kritik der Pastoralbriefe beginnt mit Schleiermacher (Ueber den sogenannten Brief des Paulos an den Timotheos. Sendschreiben an Gass 1807), welcher den ersten Brief an Tim. für eine Compilation aus den beiden anderen Pastoralbriefen erklärte. Es sollten Ausdrücke, die dort in passendem Zusammenhange stehen, in ihm unpassend gebraucht sein, die Uebereinstimmungen sollten bis zur Kopie und zum Plagiat gehen, wie sich aus den Missverständnissen und ungeschickten Verwendungen des Entlehnten durch den Compilator erweisen lasse; überall sollte sich Mangel an streng geschlossenem Zusammenhange zeigen. Auch hebt Schl. bereits die Eigenthümlichkeiten des Sprachgebrauchs und die Unmöglichkeit hervor, für den Brief in dem uns bekannten Leben des Apostels eine Stelle zu finden. Während von der einen Seite der Brief energische Vertheidiger fand, die namentlich mit Glück den Versuch, den Brief als eine Compilation aus den beiden andern zu begreifen, widerlegten*), wurde von der anderen Seite sofort erkannt, dass grade wegen der Verwandtschaft des Briefes mit den beiden anderen die Bedenken gegen ihn auch ihre Echtheit zweifelhaft machten. So dehnte schon Eichhorn in seiner Einl. seit 1812 die Zweifel

*) Vgl. H. Planck, Bemerkungen über den ersten paulinischen Brief an Timotheus 1808. Beckhaus, specimen observationum de vocabulis ἅπαξ λεγομ. etc. 1810. Wegscheider, der erste Brief des Paulus an den Tim. 1810.

auf alle drei Briefe aus, de Wette hat ihre Echtheit in seiner Einl. und seinem exegetischen Handbuche seit 1826 immer entschiedener verworfen, und ihm sind Credner (Das Neue Testament nach Zweck, Ursprung etc. II, 1843), Schott und Neudecker in ihren Einleitungen gefolgt (vgl. auch Mayerhoff, der Brief an die Colosser 1838). Doch hat sich daneben auch die Ansicht Schleiermacher's immer noch Anhänger erworben*). Dagegen fand auch die Echtheit aller drei Briefe ihre Vertheidiger in den Einleitungen von Hug, Bertholdt, Feilmoser und Guericke (vgl. zuerst dessen Beitr. zur hist. krit. Einl. 1828), sowie in den Commentaren und besonderen Vertheidigungsschriften**).

Die Kritik blieb immer noch eine sehr subjectivistische. de Wette fand die Ausführungen im ersten Briefe an Tim. den angegebenen Zwecken nicht entsprechend, es fehle eine eingehende Polemik gegen die Irrlehrer, die Anweisungen zur Gemeindeleitung seien zu allgemein und unbedeutend, die Ermahnungen an Tim. dem Charakter und der Stellung desselben nicht entsprechend. Wie er, so vermisste besonders Bleek ein Eingehen auf persönliche Verhältnisse in der Gemeinde, letzterer fand es auffallend, dass keine besondern Personen in Ephesus als zum Bischofsamte befähigt genannt seien, dass keine Grüsse von den macedonischen Christen und an die ephesinischen oder Einzelne unter ihnen bestellt würden. Auch der Titusbrief sollte nach de Wette weder zu der angegebenen Sachlage passen noch seinem Zwecke und dem Verhältniss des Briefschreibers zum Empfänger entsprechen; und im 2. Timotheusbrief sollten manche Ermahnungen, sowie die prophetischen Ausblicke und polemischen Ausfälle nicht zu dem willkürlich auf die Einladung nach Rom beschränkten Zweck des Briefes passen; überhaupt aber sollte auch dieser Brief grammatischen und logischen Zusammenhang und den richtigen Tact für das Angemessene vermissen lassen. Alle diese Ausstellungen, soweit sie nicht offenbar subjective Urtheile sind, die garnichts entscheiden oder im

---

*) So bei Usteri in seinem paulin. Lehrbegr., Lücke in den Stud. u. Krit. 1834, selbst bei Neander und Bleek in s. Einl. Vgl. noch Rudow, de argumentis historicis etc. 1835. Noch neuerdings haben sich Ritschl und Krauss in diesem Sinne ausgesprochen.

**) Vgl. Heydenreich, die Pastoralbriefe 1826, den Anhang von Kling zu den von ihm herausgegebenen Vorlesungen von Flatt über die Briefe des P. an den Tim. u. Tit. 1831, und die Commentare von Mack 1836 und Leo 1837. 50. Curtius schrieb de tempore quo prior P. ad Tim. ep. exarata sit 1828, Boehl über die Zeit der Abfassung und den paulin. Charakter der Briefe an Tim. u. Tit. 1829.

Vorigen bereits berücksichtigt sind, werden sich durch die Detailexegese von selbst erledigen und erledigen sich schon dadurch, dass ja auch bei einem pseudonymen Schriftsteller an sich noch nicht erklärt ist, wie er zu so argen Missgriffen gekommen. Dazu hielt sich diese Kritik im Wesentlichen noch rein negativ, wie bei de Wette, der aber wenigstens mit den Briefen über das erste Jahrhundert nicht hinausgehen wollte; oder man schrieb, wie Eichhorn, die Briefe einem Schüler des Apostels zu, der die Ansichten des Apostels über die Gemeindeorganisation schriftlich fixirt habe, liess sie wohl gar, wie Schott, gradezu im Namen des Apostels von Lucas geschrieben sein. Wer sich nicht entschliessen kann, eine Befreiung des Paulus aus der ersten Gefangenschaft anzunehmen, wie Meyer, wer die in unsern Briefen vorliegende Umbildung der paulinischen Lehranschauung und Lehrsprache dem Apostel nicht mehr zumuthen zu können glaubt, oder wer in den Irrlehrern oder den Gemeindeverhältnissen, welche die Briefe voraussetzen, Züge findet, die über die apostolische Zeit im engeren Sinne hinausweisen, der wird sich eben zu der Annahme entschliessen müssen, dass ein Schüler des Apostels sie in dessen Namen geschrieben hat, wenn sich auch schwer verstehen lässt, wie ein solcher sich dazu ein Recht beilegen und wie er eine Aufforderung dazu finden konnte. Immer gehören sie dann noch dem ersten Jahrhundert und somit der apostolischen Zeit im weiteren Sinne an, wohin sie auch Ewald noch setzt.

2. Eine völlig andere Phase der Kritik begann mit Baur (die sogen. Pastoralbriefe des Apostels Paulus aufs Neue kritisch untersucht 1835). Jetzt erst handelte es sich wirklich darum, nicht nur die paulinische Abfassung unserer Briefe zu bemängeln, sondern ihre Entstehung unter der Voraussetzung der Unechtheit zu erklären. Die Briefe sollten aus der Zeit der gnostischen Bewegung des zweiten Jahrhunderts herrühren, um im Namen des Apostels die Häresie zu bekämpfen und durch eine straffere hierarchische Organisation die Kirche vor dem Eindringen derselben zu sichern. In dieser Phase der Kritik bildeten die in der früheren aufgedeckten Bedenken gegen die paulinische Abfassung mehr die Voraussetzung, während es sich hauptsächlich um die Feststellung der Irrlehre handelte, die hier bekämpft, und die Form der Kirchenverfassung, die hier vorausgesetzt oder angestrebt wird. Sind auch die ersten Aufstellungen Baur's hierüber schon von seinen eigentlichen Schülern, wie Schwegler und Hilgenfeld, modificirt worden, so sind doch selbst Schenkel, Pfleiderer, Immer, Beyschlag u. A., obwohl sie die-

selben vielfach noch weiter modificirt haben, alle bei dem Grundgedanken desselben stehen geblieben. Nur Mangold (die Irrlehrer der Pastoralbriefe 1856) hat mit ausdrücklicher Ablehnung der Baur'schen Auffassung in der bekämpften Irrlehre den Essenismus aufzuweisen gesucht, obwohl auch er die Briefe um der anderen Zweifelsgründe willen für unpaulinisch hält (vgl. s. Anm. zu Bleek Einl. 3. Aufl. 1875, S. 577 f.), wie auch de Wette und Ewald troz ausdrücklicher Ablehnung der Baur'schen Auffassung bei der Unechtheit derselben verharrten. Dagegen hat Bahnsen zuerst den Versuch gemacht, den 2. Tim.-Brief von der Voraussetzung seiner antignostischen Bestimmung aus im Einzelnen zu erklären (die sogen. Pastoralbriefe I. 1876) und Holtzmann hat in seinen Pastoralbriefen (1880) nicht nur den ganzen Ertrag der Geschichte der Kritik zusammenzufassen, zu revidiren und abzuschliessen gesucht, sondern auch eine Detailexegese der Briefe von seinem Standpunkte aus hinzugefügt.

Gegen Baur traten zuerst Michael Baumgarten (die Echtheit der Pastoralbriefe 1837) und Böttger (Beiträge zur historisch-krit. Einl. IV. V. 1837. 38) auf; alle neueren Commentare von Matthies (Erklärung der Pastoralbriefe 1840), Wiesinger (in Olshausen's bibl. Commentar V. 1850), Huther (in unserm Handbuch), Oosterzee in Lange's Bibelwerk (XI. 3. Aufl. 1874), Hofmann (die heil. Schrift N. T.'s VI. 1874), Beck (Erkl. d. zwei Briefe P. an Tim. hrsg. v. Lindemeyer 1879) haben an der Echtheit der Briefe festgehalten. Ausserdem hat noch Reuss dieselbe in seiner Geschichte der heil. Schrift vertheidigt, ist aber schon in der 5. Aufl. (1874) sehr unsicher geworden und hat in seinen épitres Pauliniennes 1878 nur noch den zweiten Timotheusbrief vertheidigt. Speziell haben sich mit der Feststellung der Entstehungsverhältnisse der Pastoralbriefe noch Wieseler in s. Chronologie (1848), Otto (die geschichtlichen Verhältnisse der Pastoralbriefe 1860), Laurent (Neutestamentl. Studien 1866), Herzog (über die Abfassungszeit der Pastoralbriefe 1872) beschäftigt und Kölling (der erste Brief an Tim. 1882) hat eine umfassende Arbeit zur Erklärung und Vertheidigung derselben begonnen. Vgl. noch Delitzsch in d. Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche 1851, Thiersch, die Kirche im apostol. Zeitalter 1852, Lange, das apostol. Zeitalter 1853, Ginella, de authentia epistolarum S. Pli. pastoralium 1865, Langen, Grundriss der Einl. in das N. T. 2. Aufl. 1873, Stirm in d. Jahrb. f. deutsche Theologie 1872. 76, Eylau, die Chronologie der Pastoralbriefe, 1884.

3. Die Hypothese der Unechtheit hat zunächst den Beweis, dass unsere Briefe sich vonvornherein als pseudonyme

verrathen, nicht erbracht. Von irgend einer geflissentlichen Hervorhebung der paulinischen Autorität kann doch nicht die Rede sein; die oft für unnatürlich erklärte Selbstbezeichnung des Paulus als Apostel in den Adressen von Briefen an seine Schüler (Holtzm., S. 59) hat offenbar den Zweck, dieselben vonvornherein als amtliche im Unterschiede von Privatbriefen zu charakterisiren. Der Rückblick auf seine Bekehrungsgeschichte 1 Tim. 1, 12 f. enthält keineswegs eine Steigerung von Gal. 1, 13 f. 1 Kor. 15, 9 und dient nicht der Hervorhebung seiner amtlichen Stellung und Autorität, sondern der Hinweisung auf die Vorbildlichkeit seiner speziellen Heilserfahrung (V. 15 f.). Der Rückweis auf seine Amtsführung 2 Tim. 3, 10 f. soll den Timotheus zur Nachfolge ermuntern; und die spezielle Bezugnahme auf die Ereignisse der ersten Missionsreise wird nur vom Standpunkte des pseudonymen Schriftstellers aus unbegreiflich, dem das ganze Leben des Apostels vorlag. Die Schwierigkeiten, die sich für die Einreihung der Briefe in das uns bekannte Leben des Apostels erheben, werden unter der Voraussetzung der Unechtheit erst recht unlösbar, da sich nicht begreifen lässt, woher der Verf., dem ja die Wahl der für den Zweck der Composition völlig gleichgültigen Situation ganz frei stand, sich nicht an bekannte Thatsachen des Lebens Pauli anschloss.

Dazu kommen die in unseren Briefen verstreuten persönlichen Notizen, welche von der Hypothese der Unechtheit aus gar nicht zu begreifen sind. Mag man 1 Tim. 1, 20 noch allenfalls aus der Erwähnung beider Männer in 2 Tim. erklären, so ist doch ein Detailzug, wie 1 Tim. 5, 23, wenn er bloss die concrete Exemplificirung der Warnung vor falscher Askese sein soll, ganz unbegreiflich. Wie der Verfasser darauf kam, den Titusbrief nach Kreta adressiren zu lassen, wohin keine Beziehung in dem Leben des Apostels deutet, ist schlechterdings nicht zu erklären, wie am besten der überkünstliche Versuch von Holtzm., S. 135 Anm., der zuletzt mit seiner eignen Auffassung der bekämpften Irrlehre nicht stimmt, beweist. Die Personalien am Schlusse aber (3, 12—14) haben mit dem angenommenen Zwecke der Composition gar nichts zu thun und in den anderen paulinischen Briefen keinen Anknüpfungspunkt. Besonders zahlreich treten dergleichen aber im 2. Timotheusbriefe auf. So schon die Erwähnung der Mutter und Grossmutter des Timoth. (1, 5), die in ihrer andeutenden Kürze schwer verständlichen Notizen 1, 15—18 und die lange Reihe der concretesten Personalien 4, 10—15. 19—21. Mag man immerhin sagen, dass bei einzelnen Namen dem Verf. die in den älteren Briefen oder in der Apostelgesch.

erwähnten Personen vorschweben, und dass er an die Reise des Apostels nach Jerusalem dachte, obwohl er dann in sehr kurzsichtiger Weise die Schwierigkeiten, in die er sich damit verwickelte, übersehen haben müsste. Aber dicht neben den bekannten Namen finden sich ganz unbekannte, neben den allenfalls naheliegenden Combinationen ganz fernliegende und zwecklose, wie der Mantel und die Bücher, die Paulus in Troas gelassen haben soll. Dass diese Angaben schon durch die Widersprüche, in die sie sich verwickeln, sich als erfunden verrathen (Holtzm., S. 125), lässt sich nur durch eine tendenziöse Exegese irgendwie wahrscheinlich machen.

Diese Schwierigkeiten waren es, welche von jeher selbst im Lager der Kritik immer wieder die Vermuthung weckten, dass irgend welche echte paulinische Reliquien unsern Briefen zu Grunde liegen. So hielt Credner in seiner Einl. 1836 noch an der Echtheit des Titusbriefes (mit Ausnahme von 1, 1—4) fest und liess den 2. Tim. aus zwei echten Paulusbriefen durch Combination und Interpellation entstanden sein; so hatte nach Ewald der Verf. eifrig nach Paulussendschreiben geforscht und wirklich noch einige kurze Handschreiben an Tim. und Tit. gefunden, die er Tit. 3, 12—15. 2 Tim. 1, 15—18. 4, 9—22 frei benutzte (Sieben Sendschreiben 1870, S. 228); und Weisse bezeichnete diese Stücke (mit Ausn. v. 1, 15—18) geradezu als den authentischen Kern unserer Briefe (Philos. Dogm. 1855. I, S. 146). Besonders Hitzig war es, der die Vermuthung aufstellte, dass Paulus ausser den uns bekannten Briefen auch kürzere Schreiben mit Aufträgen, Nachrichten u. dgl. hinterlassen haben müsse, und Krenkel hat nicht weniger als vier dergleichen in den oben genannten Partieen des Tit. u. 2 Tim. nachweisen zu können geglaubt (Paulus der Apostel der Heiden 1869, S 208 ff.). Am meisten reizte natürlich der zweite Timotheusbrief zu solchen Vermuthungen. So fand schon Hausrath in 1, 1, 2. 15—18. 4, 9—18 ein echtes Schreiben des Apostels (der Apostel Paulus 2. Aufl. 1865), und wenigstens einzelne Stücke daraus bezeichneten auch Hase, Pfleiderer, Immer u. A. als echte apostolische Reliquien. Zuletzt hat Lemme (das erste Ermahnungsschreiben des Paulus an Tim. 1882) den ganzen Brief mit Ausnahme von 2, 11—4, 5 für echt erklärt. Ganz wunderlich war es, wenn Grau gar die Briefe nach dem Tode des Paulus von Timotheus und Titus selbst unter Benutzung von Billeten und persönlichen Erinnerungen verfasst sein liess (Entwicklungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums II. 1871), während Plitt nur eine Bearbeitung echter Paulusbriefe

zu Anfang des 2. Jahrh. annahm, die ihnen einen etwas andern Color verliehen habe.

Aber abgesehen davon, dass alle solche Hypothesen gänzlich in der Luft schweben, dass sich kaum irgend eine klare Vorstellung von Zweck und Art solcher Billete gewinnen lässt, wie sie hier vorausgesetzt werden, erschwert diese ganze Annahme das Problem, statt es zu erleichtern. Denn die Benutzung solcher Reliquien in Briefen, mit deren eigentlicher Tendenz sie gar nichts zu thun haben, könnte nur beabsichtigen, den Schein echter paulinischer Briefe zu erwecken. Dann aber sind unsere Schriftstücke nicht unbefangene pseudonyme Erzeugnisse, sondern raffinirte Fälschungen. Tendenziöse Interpolationen aber von paulinischen Briefen wird man schwerlich günstiger beurtheilen können.

4. Holtzmann wird nicht müde, die Apologetik darüber zu verspotten, dass sie bei der gemeinsamen Vertheidigung der Briefe doch eigentlich in beständigem Kampf unter sich begriffen sei, sofern die einen die Briefe noch in dem uns bekannten Leben des Apostels unterbringen, die anderen in der Zeit nach der römischen Gefangenschaft, die einen den Titusbrief früher geschrieben sein lassen, die anderen den 1. Timotheusbrief. Trozdem ist jene Hauptdifferenz eine Kleinigkeit im Verhältniss zu dem Dissensus, der immer noch in der Kritik über die Frage besteht, in welche Zeit die Briefe, wenn unecht, zu setzen sind; und doch muss die Probe und die Frucht der ein Werk dem traditionellen Verfasser absprechenden Kritik sein, dass man dasselbe aus den Verhältnissen einer bestimmten Zeit heraus besser zu erklären vermag, wie Baur mit Recht stets gefordert hat. Ob man aber mit der Schleiermacher' - de Wette'schen Kritik, der immer noch Männer wie Credner, Meyer, Ewald, Mangold, Reuss anhangen, die Briefe dem ersten Jahrhundert zuschreibt und also von einem Apostelschüler herleitet, oder mit der Baur'schen sie in die Marcionitische Zeit setzt d. h. mit Hilgenfeld und Schenkel für sie c. 150 ansetzt oder mit Volkmar die Zeit bis 170 offen hält, das ergiebt natürlich eine geschichtlich total verschiedene Auffassung unserer Briefe. Aber dazwischen liegt noch eine dritte Gruppe von Kritikern, die wie Beyschlag an die trajanische Zeit denken oder wie Holtzm. noch über Hadrian hinausweisen, während Hausrath bei der Zeit des letzteren stehen bleibt und Pfleiderer die Briefe zwischen Trajan und Hadrian theilt. Das beweist doch sicher so viel, dass sie nicht die festen Merkmale einer bestimmten Zeit an der Stirne tragen.

Aber auch über die Reihenfolge der Briefe ist ja die

Kritik mindestens ebenso uneins, wie die Apologetik. Zwar dass der erste Timotheusbrief wohl einmüthig zuletzt angesetzt wird, ist immer noch eine Nachwirkung der Schleiermacher'schen Kritik, bei welcher der dürftige Grund, dass erst 1 Tim. 1, 20 Hymenaeus und Alexander als excommunicirt erscheinen, selbst noch bei Holtzm. S. 255 seine Rolle spielt*). Ebenso lag es ja nahe, den 2. Timotheusbrief, der nach der Ansicht Vieler immer noch an paulinische Reliquien oder Ueberlieferungen anknüpft, zu dem Ausgangspunkte der ganzen Composition zu machen. Dennoch meinte gerade Mangold gefunden zu haben, dass die Irrlehrer im Titusbriefe noch ganz ausserhalb der Gemeinde stehen, während sie im 2. Tim. in die Gemeinde eindringen, im 1. Tim. die häretische Umbildung der christlichen Ideen in den Essenismus bereits bis zu den letzten Consequenzen fortgeführt erscheint. Umgekehrt findet Holtzm., S. 254 nicht nur die Polemik gegen die Irrlehrer, sondern auch die kirchlichen Tendenzen im Titusbriefe vorgeschritten. Aber so leicht, wie Holtzm. meint, ist die Schwierigkeit, dass der Verfasser, der seine beiden ersten Compositionen an verschiedene Apostelschüler adressirt, in der dritten zu Timotheus zurückkehrt, doch wohl nicht zu beseitigen. Ueberhaupt aber bleibt bei der Hypothese der Unechtheit die dreimalige Variation desselben Thema's immer sehr auffallend, zumal doch keinesfalls in den Briefen so wechselnde Zeitspuren vorliegen, dass man mit Grund voraussetzen könnte, erst die veränderten Verhältnisse hätten dem Verfasser zu immer neuen Versuchen den Impuls gegeben. Dagegen will es wenig sagen, wenn die Kritik sich darüber geeinigt zu haben scheint, dass die Briefe in Rom entstanden sind (Holtzm. S. 271 ff.).

Vor Allem aber entsteht die Frage, ob die Kritik die Entstehung der Briefe aus ihrer Tendenz begreiflich gemacht hat. Zwar die älteren Versuche von Baur und Credner, auch diesen Briefen die Unionstendenzen des 2. Jahrhunderts unterzulegen, scheinen neuerdings aufgegeben. Vielmehr ist man darüber einig, dass der Verf. die überlieferte Lehre gegenüber der hereinbrechenden Irrlehre durch Festigung des

*) Dass auf die thörichte Behauptung eines bereits excommunicirten Christen 2 Tim. 2, 18 nicht als auf ein Warnungsbeispiel dafür, wohin die Lehrverirrungen führten, verwiesen werden könne, ist doch eine ganz haltlose Behauptung; und wenn der Ἀλέξανδρος ὁ χαλκεύς 2 Tim. 4, 14 wirklich mit dem 1 Tim. 1, 20 genannten Ἀλέξανδρος identisch wäre, wozu doch an sich kein Grund vorliegt, so wäre es dann ja erst recht begreiflich, warum der von ihm Excommunicirte dem Apostel so viel Böses zugefügt hat.

bischöflichen Lehr- und Hirtenamts hat sichern wollen und der hereinbrechenden Zerfahrenheit der Gemeindeverhältnisse gegenüber sich als kirchlicher Organisator bewährt hat. Insbesondere Holtzm. hat in einer überaus ansprechenden Darstellung die Zeitgemässheit, wie die bleibende Bedeutung seines Unternehmens von diesem Gesichtspunkt aus anschaulich zu machen versucht (S. 275—82). Fragt man aber, wie weit die vorliegenden Briefe diesem immer reicher und mit immer schärferen Zügen ausgemalten Bilde entsprechen und wieweit dasselbe also den Schlüssel zu einem geschichtlichen Verständniss unserer Briefe ergiebt, so zeigt sich hier doch eine Discrepanz, die dies Resultat völlig in Frage stellt.

Gerade der angeblich älteste der Briefe, in dem doch der eigentliche Zweck der Composition am unmittelbarsten hervortreten müsste, ist zum grössten Theile mit ganz allgemeinen Ermahnungen zu christlichem Leidensmuth und treuer Berufserfüllung ausgefüllt, die mit diesen Tendenzen gar nichts zu thun haben und in keiner Weise irgend eine Nebenabsicht der Composition bilden können, da sie in dieser Form in den beiden anderen Briefen gar nicht wiederkehren. Daneben findet sich zwar schon reichlich die Aufforderung, den herrschenden Lehrverirrungen entgegen zu treten; aber Holtzm. selbst bemerkt S. 254, dass hier noch von dem Episcopat und irgend welchen das Gemeindeleben umfassenden Anordnungen keine Spur sich findet, d. h. also dass hier die eigentliche Tendenz der Briefe noch gar nicht hervortritt. Im Titusbrief tritt zwar bereits das Bestreben auf, durch die Gemeindeorganisation und die Verbindung der Lehrthätigkeit mit dem Hirtenamte die Reinheit der Lehre zu sichern; aber die angestrebte Organisation ist die alt-presbyteriale des apostolischen Zeitalters und keine kirchliche Neuerung. Die den grössten Theil des Briefes füllenden Anweisungen für die Unterweisungen der einzelnen Klassen der Gemeindeglieder dringen allgemein auf christlich-sittliches Leben und haben wieder mit der angeblichen Tendenz der Briefe gar nichts zu thun, da von irgend einer Gemeindedisziplin keine Rede ist. Im ersten Timotheusbrief ist am meisten von den Lehrverirrungen, wie von der Gemeindeordnung die Rede; aber die vorausgesetzte Beziehung dieser beiden Gegenstände auf einander tritt doch thatsächlich nur in 3, 2. 5, 17 ganz gelegentlich hervor. Die Vorschriften über die Besetzung des in der Gemeinde bereits bestehenden Bischofamtes gehen, wie im Titusbrief, auf bürgerliche Unbescholtenheit und christlich-sittliche Bewährung hinaus; was über die Disziplin der Presbyter gesagt ist, bezieht sich auf sittliche Verfehlungen und

nicht auf Lehrverirrungen. Dazu treten ganz analoge Vorschriften für das Diakonenamt, das seiner Natur nach mit der Lehrfrage gar nichts zu thun hat, Verordnungen über das Gemeindegebet und die Wittwenverpflegung, die jenen Tendenzen so fern als möglich stehen, und die Polemik gegen die Lehrverirrungen läuft in Warnungen vor dem Geiz und Mahnungen an die Reichen aus, die sich dem angeblichen Zweck der Composition gegenüber doch ganz fremdartig ausnehmen.

Man muss gegen diese einfachen Thatsachen absichtlich das Auge verschliessen, um mit Anknüpfung an ganz vereinzelte noch dazu vielfach tendenziös gedeutete Stellen immer wieder von den kirchlichen Tendenzen unserer Briefe in einem Tone zu reden, dem Inhalt und Beschaffenheit derselben nun einmal vollständig widerspricht. Dazu kommt, dass grade Holtzmann's dankenswerthe Revue über die neuere Kritik zeigt, wie weit dieselbe noch davon entfernt ist, ein sicheres Bild der in unsern Briefen bekämpften Irrlehre gewonnen zu haben, und wie verschieden noch vielfach die in ihnen vorausgesetzten oder erstrebten kirchlichen Ordnungen aufgefasst werden, sobald man einmal über die allgemeinsten Schilderungen ihrer Tendenzen hinausgeht. Dann wird man zuletzt doch zugeben müssen, dass die Hypothese der Unechtheit für das geschichtliche Verständniss unserer Briefe noch wenig Frucht gebracht hat, vor Allem aber, dass sie auch durch ihre Vermuthungen über die Tendenz derselben die Räthsel unserer Briefe nicht gelöst, vielmehr, wie die Apologetik allerdings von Anfang an mit Recht behauptet hat, nur eine Fülle neuer Schwierigkeiten und ungelöster Räthsel geschaffen hat. Eben das ist der Grund, weshalb selbst für den, der die für die Annahme des paulinischen Ursprungs übrig bleibenden Schwierigkeiten sich nicht verhehlt, es immer die nächste Aufgabe bleibt zu versuchen, wie weit dieselben sich unter dieser von den Briefen selbst im Einklange mit der Tradition gegebenen Voraussetzung lösen lassen.

Προς Τιμοθεον α'.

So die älteste Ueberschrift bei ℵAK (vgl. DFG: αρχεται πρ. τιμ. α'). Die Rcpt. hat η προς τιμ. επιστολη πρωτη (vgl. PL).

Kap. I.

V. 1 f.*) Zuschrift und Gruss. — *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ*) deutet an, dass nicht der Freund an den Freund oder der Lehrer an den Schüler schreibt, sondern der autorisirte Apostel an seinen Delegirten (Bck.) d. h. dass der Brief ein amtlicher Geschäftsbrief ist. Bng.: familiaritas seponenda est, ubi causa dei agitur. — *κατ' ἐπιταγήν*) vgl. 1 Kor. 7, 6. 2 Kor. 8, 8. Röm. 16, 26. Es ist nicht gleich *διὰ θελήματος* (1 Kor. 1, 1. 2 Kor. 1, 1); denn dieses begründet sein Apostelrecht, jenes weist auf den ihm als Apostel gewordenen Auftrag, auf seine Apostelpflicht. Paul. will durch diesen Zusatz nicht das Ansehen des Tim. namentlich den Irrlehrern gegenüber stärken (Hdrch., Bck.), aber auch nicht die Selbstgewissheit von dem göttlichen Ursprung und Gehalt seines Apostolats ausdrücken (Mtth., Hth.), sondern andeuten, dass es nicht aus eigener Wahl geschieht, wenn er seinem geistlichen Kinde statt eines väterlichen Wortes einen Brief in apostolischer Vollmacht schreibt, sofern er dabei im göttlichen Auftrage seines Apostelamtes waltet. — *θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν*) hebt, wie Jud. V. 25, hervor, dass es sich um Gott handelt, sofern er unser Erretter ist, während sonst überall der Begriff unseres Erretters dadurch näher bestimmt wird, dass es Gott sei (*ὁ σωτὴρ ἡμῶν θεός*). Der schon Alttestamentliche Ausdruck (Ps. 24, 5. Jes. 45, 15) fasst

*) V. 1. Lchm., Tisch., Treg., WH. lesen beide Male *Χριστου Ιησου*; aber da dies V. 2. 12. 14. 15 nirgends geändert ist, so erklären sich die Varianten in V. 1 nur aus einer ursprünglichen Verschiedenheit, und da ℵKL an zweiter Stelle das jedenfalls unhaltbare *κυριου Ιησου Χριστου* haben, das doch wohl nur aus Conformation entstanden sein kann, so wird das erste Mal mit AKL *αποστολος Ιησου Χριστου* gelesen werden müssen, wie es Tit. 1, 1 entscheidend bezeugt ist. A allein (vgl. am. tol.) hat also das Richtige und 1, 16. Tit. 1, 1 zeigen, dass er nicht aus besonderer Vorliebe das *Ιησου Χριστου* eingebracht. Dagegen haben DFGP das erste nach dem zweiten, KL (Rcpt., arm. aeth.) das zweite nach dem ersten conformirt und mit ℵ *κυριου* hinzugefügt, der seinerseits *αποστολοσ Χριστου Ιησου* nach der gewöhnlichen paulinischen Weise geändert hat. — V. 2. Das *ημων* nach *πατρος* (Rcpt. nach KLP) ist mit ℵADFG zu streichen.

nur in einen term. techn. zusammen, was 1 Kor. 1, 21. Eph. 2, 8 ausführlich auspricht, dass Gott der Urheber derjenigen Veranstaltungen ist, welche unsere Errettung (vom ewigen Verderben) ermöglichen. Diese Charakteristik Gottes deutet an, dass der Auftrag Gottes, den er als Apostel auszurichten hat, auf diese Errettung abzielt. — *καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ*) Weil hier der Auftrag, den Paul. als Apostel empfangen hat, noch ausdrücklich auf den in der Person Jesu erschienenen Heilsmittler zurückgeführt werden sollte, der ihm denselben bei seiner Aussendung überbracht hat (vgl. Gal. 1, 1), war er vorher nur als Abgesandter dessen, der in der Gemeinde Jesus Christus heisst, bezeichnet. — *τῆς ἐλπίδος ἡμῶν*) bezeichnet, wiefern Jesus der Heilsmittler ist. Der Ausdruck besagt aber nicht, dass Christus der Gegenstand unserer Hoffnung ist (Hfm.), sondern, wie Kol. 1, 27 (wo dieser Gegenstand daneben ausdrücklich bezeichnet ist) deutlich zeigt, nach bekannter Metonymie den Grund (de W., Wies.) oder Vermittler derselben. Unklar vermischen beides Mtth., Hltzm., Bck. Gegenstand unserer Hoffnung ist das positive Correlat der *σωτηρία*, die *ζωὴ αἰώνιος* oder *δόξα*; und sofern Christus die Erlangung derselben ermöglicht hat, wird der Auftrag Gottes unsers Erretters, der zu diesem Ziele führen soll und den er dem Apostel überbracht hat, zugleich auf ihn zurückgeführt. — V. 2. *γνησίῳ τέκνῳ ἐν πίστει*) bezeichnet, dass Glaube es ist, worin sich zeigt, dass Tim. wahrhaft von ihm erzeugt ist (1 Kor. 4, 15). Daher involvirt das *γνησίῳ* (2 Kor. 8, 8) keinen Gegensatz gegen solche, die es dem Scheine nach sind, etwa die Irrlehrer (Hth., vgl. Bck.), sondern hebt hervor, dass das Kindesverhältniss des Tim. zu ihm einen tieferen Grund hat, als das durch leibliche Erzeugung entstandene, und darum gewiss ein echtes ist. Eben darum bedurfte es einer ausdrücklichen Motivirung, wenn Paul. nicht mit einem Worte väterlicher Liebe sich an ihn wendet, sondern in amtlicher Eigenschaft. Mit Phil. 2, 20. 4, 3 (woher Hltzm. ihn ableitet) hat der Ausdruck gar nichts zu thun. — *χάρις, ἔλεος, εἰρήνη*). Diese Erweiterung der üblichen Grussformel findet sich ausser 2 Joh. 3 nur noch 2 Tim. 1, 2, und hat darum gewiss individuelle Gründe, obwohl es vergeblich wäre, dieselben noch aufspüren zu wollen. Gewiss geht das hinzugefügte *ἔλεος* nicht auf die amtliche Stellung des Tim. (Otto) oder auf das Bedürfniss der tirones im Streite Christi (Bck.); denn es hebt neben der wirksamen Gnade (*χάρις*) als dem Grund alles Heils (*εἰρήνη*) speziell „die erbarmende Liebesbewegung“ (Hth.) hervor gegen den in irgend einer Noth ihrer Bedürftigen (vgl. Rm. 9, 23.

11, 31. 15, 9). — *ἀπὸ θεοῦ πατρός*) ohne *ἡμῶν*, wie Gal. 1, 3.

V. 3 f.*). Auftrag wider die Lehrverirrungen. — *καθώς*) ist nicht gleich *ὡς*, *ὥσπερ*, wie es die älteren Ausleger meist nahmen (vgl. noch de W., Wies.), und drückt nicht eine bloss formelle Correspondenz des Vordersatzes und Nachsatzes aus, wie Röm. 5, 15. Gal. 4, 29, sondern bezeichnet die in der Gleichstellung liegende Norm: demgemäss, wie (Röm. 1, 28. 1 Kor. 4, 17, vgl. das gewöhnliche *καθὼς γέγραπται*). Darum kann der intendirte Nachsatz nicht gelautet haben: *οὕτω καὶ νῦν παρακαλῶ* (so gew., vgl. Win. § 63, I, 1), zumal ein so betontes *καὶ νῦν* kaum ausgelassen sein könnte (vgl. Otto), sondern es muss ein Imperativsatz, wie *οὕτω ποίει*, beabsichtigt gewesen sein (Hfm., Mllr., Hltzm., schwankend Hth.). Da es unzulässig ist, diesen Imperativsatz einfach vor *καθώς* zu ergänzen (Bck., vgl. Beza), so ist derselbe über dem Fortgang der Rede, insbesondere über dem V. 5 eintretenden selbstständigen Erläuterungssatze, fallen gelassen, weil ja doch schon im Vordersatze ausreichend angedeutet war, um welches Thun es sich handle. Vgl. das ganz analoge Anakoluth Röm. 5, 12 ff.**). — *παρεκάλεσά σε*) bezeichnet nicht, dass er ihn gebeten habe (de W. nach Chrys.), sondern dass er ihn ermahnt hat (Röm. 12, 1. 8. 1 Kor. 1, 10. 4, 16), wie das parallele *διεταξάμην* (Tit. 1, 5). — *προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ*) gehört natürlich zusammen, da die angeblich intendirte Verbindung des *ἐν Ἐφ.* mit *παρεκάλεσα* (Otto, Köll.) bei der vorliegenden Wortfolge von keinem Leser zu errathen war, und die vermeintliche Unmöglichkeit der Verbindung mit *προσμ.*, die dazu nöthigen soll, so wenig vorhanden ist, dass vielmehr das *προσμεῖναι* ohne den präpositionellen Zusatz schlechthin unverständlich bleibt***). — *πορευόμενος εἰς Μακεδονίαν*)

---

*) V. 4 lies *εκζητησεις* (אA) statt des gewöhnlicheren *ζητησεις* (Rcpt. nach DFGKLP). — Die Rcpt. *οικοδομιαν* ist eine halbe Correctur von *οικοδομην* (D. Iren. it. vg. go.) nach dem durch alle anderen Mjsc. bezeugten *οικονομιαν*.

**) Ganz unmöglich ist es, in V. 18 den Nachsatz zu suchen, sodass V. 5—17 zu parenthesiren wäre (Bng., vgl. Ew., Plitt), oder mit Knachtbull den Imper. *πρόσμεινε* zu lesen und damit den Nachsatz zu beginnen. Otto, Köll. finden den Nachsatz in *ἵνα παραγγείλῃς* (vgl. schon Piscator, Flatt), das einen Imperativsatz vertreten soll, wie 2 Kor. 8, 7. Eph. 5, 33; aber der Eintritt des Nachsatzes ist durch nichts indicirt und die dem Leser naturgemäss sich darbietende Verbindung mit dem einer Ergänzung bedürftigen *προσμεῖναι* höbe jede Möglichkeit des Verständnisses auf.

***) Gerade wenn das *προσμεῖναι* im Sinne von „Standhalten“ genommen wird, ist eine nähere Bestimmung schlechterdings erforder-

gehört zu παρεκάλεσα. Vergeblich sucht Otto (vgl. Köll.) aus „der Topik der Partizipialsätze" nachzuweisen, dass dies unmöglich sei, da πορευόμενος durchaus keine blosse Zeitangabe bildet, sondern, genau wie Act. 12, 25, motivirt; weshalb Paulus dem Tim. auftrug, was er selbst hätte thun können; denn der Natur der Sache nach kann dasselbe nicht bezeichnen, dass P. auf der Reise begriffen war, sondern heisst: als ich abreiste nach Macedonien (vgl. Röm. 15, 25. Mtth. 11, 7. Luc. 14, 31. Joh. 11, 11). Behauptet man, dass dann der Partizipialsatz einzig natürlich gleich hinter καθώς stände, so übersieht man, dass er dadurch einen Nachdruck empfinge, den er im Zusammenhange nicht hat; nach παρεκάλεσά σε konnte er aber nicht stehen, ohne den natürlichen Zusammenhang des Hauptverbums mit dem Infinitiv zu zerreissen. Unnatürlich wird die Stellung des Partizipialsatzes nur, wenn man mit Hfm. (vgl. Mtth.) annimmt, dass P. auf seiner Reise nach Macedonien dem Tim. habe Weisung zugehen lassen, ohne in Ephesus gewesen zu sein, da er dann allerdings ein reiner Zeitsatz wird. Gerade die Stellung nach προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ ergiebt Ephesus als Ausgangspunkt für sein πορεύεσθαι und beweist, dass er mit Tim. dort gewirkt hatte, als er denselben dort bleiben hiess, weshalb die Vergleichung von Tit. 1, 5 und die Behauptung, dass P. wie dort geschrieben hätte, wenn er den Tim. in Ephesus zurückliess, gar nichts beweist*). — ἵνα παραγγείλῃς) bezeichnet

---

lich, wie die Erklärung Otto's selbst zeigt, die bald ein Standhalten gegen die Irrlehrer, bald ein Standhalten bei dem von Gott verordneten Heerführer unterschiebt, obwohl keines von beiden dasteht. Dass aber προσμένειν jenen bestimmten Sinn nicht zu haben braucht, zeigen Stellen wie Act. 18, 18. Mrc. 8, 2 unwiderleglich; und wenn man auch in dem Comp. den prägnanteren Sinn des Verbleibens finden will, so schliesst das nicht nur nicht die Verbindung mit dem localen ἐν Ἐφέσῳ aus, sondern dieses ergiebt vielmehr erst die für jenen Sinn nothwendige Ergänzung eines Sichverhaltens (hier: Sichaufhaltens), bei welchem er verbleiben soll. Dass aber der locale Zusatz der Composition mit πρός nicht widerstrebt, zeigt evident das προσκαρτεροῦντες — ἐν τῷ ἱερῷ Act. 2, 46. Dazu kommt, dass, wenn Paulus dem Tim. diesen Brief noch in Ephesus selbst vor seiner Abreise nach Macedonien einhändigte, es unbegreiflich bleibt, woher er hervorhob, dass er ihm diesen Auftrag eben dort ertheilt habe.

*) Um das πορεύεσθαι εἰς Μακ. auf den Tim. zu beziehen, behauptet Mtth., dass der Partizipialsatz sich auf σε beziehe und beruft sich auf die durchaus andersartigen Fälle, wo ein solcher, um grössere Selbstständigkeit zu gewinnen, sich anakoluthisch im Nominativ anfügt (Eph. 4, 1. 2. Kol. 3, 16), was hier ohne jeden Anlass dem Ausdruck missverständlich gemacht hätte. Bck. lässt ihn durch Inversion dem Satze mit ἵνα, zu dessen Subject er gehöre, voraufgestellt

den Zweck, zu welchem P. den Tim. in Ephesus bleiben geheissen hatte. Mit der Erinnerung daran ist aber keineswegs der eigentliche Zweck dieses Briefes (Mtth.) ausgesprochen, sondern nur der Punkt, an welchen P. zunächst seine Weisungen anknüpft. Zu *παραγγέλλειν*, welches ein kategorisches Gebieten bezeichnet, vgl. 1 Kor. 7, 10. 11, 17. 1 Thess. 4, 11. — *τισιν*) gewissen Leuten, die der Apostel nicht näher bezeichnen will, die aber Tim. kennt. Ganz so Gal. 1, 7. 1 Kor. 4, 18. 2 Kor. 3, 1. — *μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν*) nur noch 6, 3. Es kommt von *ἑτεροδιδάσκαλος* her, das, wie *καλοδιδάσκαλος* Tit. 2, 3 einen bezeichnet, der Schönes lehrt, nur einen bezeichnen kann, der Andersartiges lehrt (vgl. 2 Petr. 2, 1 *ψευδοδιδάσκαλος*). Unmöglich also kann *ἑτεροδιδασκαλεῖν* heissen: einem anderen Lehrer folgen (Otto), wozu auch Hltzm. neigt, weil die Pastoralbriefe immer darauf dringen, sich nur mit den Verführten, aber nicht mit den Verführern einzulassen. Aber das geschieht auch hier nicht, wo diesen das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* lediglich kategorisch verboten wird*). Dass nun das Andersartige, das die *τινές* lehrten, ein *ἕτερον εὐαγγέλιον* (Gal. 1, 6) war (Hth.), also eine mit dem Evangelium im Widerstreit stehende Lehre, ist entschieden unrichtig, da dieser Widerstreit in jenem Ausdruck nur liegt, sofern das *ἕτερον* von einem *εὐάγγελιον* prädicirt

---

sein, was bei seiner (richtigen) Fassung des *προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ* sinnlos ist, da Tim. nicht in Ephesus bleiben kann, um auf seiner Reise nach Macedonien den Auftrag des Apostels auszurichten. Einen Sinn hat diese Verbindung nur, wenn man mit Otto den Apostel diesen Auftrag in Ephesus ertheilen lässt und den Satz mit *ἵνα* als imperativischen Nachsatz zu *καθώς* fasst (s. o.). Aber obwohl sich Eph. 3, 18 wirklich ein Partizipialsatz dem Satze mit *ἵνα*, zu dessen Subject er gehört, vorangestellt findet, fehlt hier jeder Anlass für die starke Betonung, die er dadurch erhält, und schliesst der naturgemässe Anschluss an das Verbum des Vordersatzes jede Möglichkeit des Verständnisses für die angeblich intendirte Verbindung mit *παραγγείλῃς* aus.

*) Auch die Bemühungen von Köll., die Otto'sche Erklärung zu rechtfertigen, sind ganz vergeblich. Alle von ihm angeführten Composita mit *ἑτερο-* (S. 260 f.) sind völlig anders, weil der damit componirte Begriff eine Sache und keine Person bezeichnet und das einzig scheinbar ähnliche *ἑτεροδέσποτος* nicht mit *δεσπότης*, sondern mit dem Adj. *δεσποτός* = *δεσποστός* componirt ist. Seine Bemühungen, dem *καλοδιδάσκαλος* den Sinn von vortrefflich gelehrt, wohlerzogen zu vindiciren (S. 274 f.), sind reine Künstelei; dass *ἑτεροδιδάσκαλος* Euseb. h. e. 3, 32 und *-λεῖν* bei Ign. ad Polyc. 3 nicht auf solche gehen kann, die fremde Lehrer haben, kann sein überkünstlicher Versuch, dies nachzuweisen (S. 265—69), nur bestätigen. Vgl. noch das von Hfm. angeführte und von Köll. S. 276 f. nicht entkräftete *κακοδιδασκαλεῖν* mit dem Acc., das sich auch Clem. ad Cor. II, 10, 5 findet. Uebrigens hat P. in *ἑτεροζυγεῖν* 2 Kor. 6, 14 eine ähnliche Bildung.

wird, während das Evangelium seiner Natur nach nur Eines sein kann (Gal. 1, 7). Natürlich liegt in dem ἑτερο-, dass das Gelehrte anderer Art ist, als das, was P. gelehrt wissen will; aber dass sich dasselbe gegensätzlich zu diesem verhält, liegt im Ausdruck nicht nur nicht, sondern würde ohne Zweifel durch einen viel schärferen Ausdruck bezeichnet sein. Mit vollem Rechte haben Wies., Hfm. geltend gemacht, dass es sich um ein Lehren andersartiger Dinge im Vergleich mit denen, welche in der Gemeinde gelehrt werden, handelt. Der Ausdruck fällt kein Urtheil über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Lehren, er charakterisirt sie nur als fremdartige d. h. den Zwecken der christlichen Gemeinschaft fern liegende, welche eben darum in ihr nicht gelehrt werden sollen.

V. 4 *μηδὲ προσέχειν*). Die Behauptung, dass *προσέχειν τινί* kein auf Lehrer anwendbarer Ausdruck sei (Hfm.), ist reine Willkür, mag man daraus mit ihm schliessen, dass es sich hier um die Ermahnung Anderer handelt, als V. 3 (vgl. Bck.), oder, was dann einzig natürlich, dass auch die *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* verführte Gemeindeglieder sind (Otto, Köll., vgl. Hltzm.). Der Ausdruck heisst nichts Anderes als: seine Aufmerksamkeit worauf richten (erg.: *τὸν νοῦν*)*), und bestätigt nur aufs Vollkommenste, dass es sich bei dem *ἑτεροδιδασκαλεῖν* nicht um eine abweichende Art handelt, in der man dieselben Dinge lehrt, sondern um ein Lehren andersartiger Dinge, zu dem die *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* dadurch kommen, dass sie ihre Aufmerksamkeit, statt auf das Eine, was Noth thut, auf *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι* richten. Daher auch das *μηδέ* (Röm. 6, 13. 1 Kor. 5, 8 u. öft.), welches ausdrückt, dass man diese Dinge nicht lehren, aber auch nicht einmal seine Aufmerksamkeit auf sie richten, sich mit ihnen beschäftigen soll, weil dies immer wieder dazu reizt, die darin gefundene neue Weisheit auch lehrend weiterzuverbreiten. — *μύθοις*) Dass die Art derselben erst durch das folgende (exegetische) *καὶ γενεαλογίαις* näher bestimmt werde (de W., Hth.), ist eine ganz willkürliche Voraussetzung. Da dieselben Tit. 1, 14 als jüdische charakterisirt werden, liegt gar kein Grund vor, hier an gnostische Mythologien (so neuerdings gew.) oder apokryphische Erzählungen über das Leben Jesu (Bck.) zu denken, oder den Ausdruck ganz allgemein

---

*) Sogar „der Begriff der Zustimmung" (Hth.) liegt nicht in den Worten, sondern tritt erst dadurch hinzu, dass man der Natur der Sache nach nur auf das seine dauernde Aufmerksamkeit richtet, dem man irgendwie zustimmt (vgl. Act. 8, 6. 16, 14. Hebr. 2, 1).

auf falsche Vorstellungen über die Natur der Gottheit (Hth.) oder gar auf traditionelle gesetzliche Vorschriften (Leo nach Theodoret) zu beziehen. Es sind, ganz dem späteren griechischen Sprachgebrauch gemäss, erdichtete Erzählungen (2 Petr. 1, 16), welche über die geschichtlich beglaubigte Erzählung, den *λόγος* der Schrift, hinausgehen, entweder dieselbe sagenhaft fortspinnend oder dieselbe durch ganz neue Erfindungen bereichernd. An diese Dinge knüpfte die Lehre der *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* an. — *καὶ γενεαλογίαις*) können natürlich weder heidnische Theogonien (Chrys.), noch die Geschlechtsregister Jesu sein (Theodoret, vgl. Credner), weder die kabbalistischen Sephiroth (Vitringa, Grotius), noch essenische Engelgenealogien (Michaelis, Heinrichs), noch endlich gnostische Emanationsreihen der Geister und Aeonen (so noch Hth., vgl. dagegen Einl. § 3), sondern im Zusammenhange mit den jüdischen Mythen nur die alttestamentlichen Geschlechtsregister oder ihre traditionellen Fortbildungen. Darum bieten auch die *γενεαλογίαι καὶ μῦθοι* bei Polyb. hist. 9, 2 (vgl. Otto, S. 131, Hfm.) gar keine Parallele, durch die der Ausdruck des Apostels bestimmt sein könnte. Willkürlich ist auch die Erweiterung des Begriffs auf *τὸ γενεαλογικόν* bei Philo, so dass es sich hier um Untersuchungen des geschichtlichen Inhalts der Thora überhaupt handelt, die es nur mit dem Aeusserlichen desselben zu thun hatten (Hfm., S. 44. 69, vgl. Köll., S. 291). Natürlich aber handelt es sich hier nicht um einen rein genealogischen Gebrauch jener Geschlechtsregister, etwa um mit der national-jüdischen Abkunft das alleinige Anrecht auf das messianische Heil nachzuweisen (vgl. Einl. § 3, 3), sondern, wie das *προσέχειν* zeigt, auf eine aufmerksame Betrachtung derselben, welche irgendwie eine lehrhafte Verwerthung zum Ziele hatte. — *ἀπεράντοις*) unbegrenzt, endlos, vgl. Hiob 36, 26. Es ist weder an sich (Flatt), noch zugleich (Chrys.): zwecklos, besagt auch nicht, dass die *γενεαλογίαι* nur einen willkürlichen, keinen nothwendigen Abschluss finden (Hth.), sondern charakterisirt dieselben, natürlich in hyperbolischer Weise, als einen unerschöpflichen Gegenstand der Betrachtung, mit dem man nie zu Ende kommen kann, worin schon an sich das Unbefriedigende der Beschäftigung mit demselben liegt. — *αἵτινες*) quippe quae, „als welche" charakterisirt die *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι* von einer Seite her, welche das Verbot, sie zum Gegenstande seiner Aufmerksamkeit zu machen, begründet. So Röm. 1, 25. 32 und sehr häufig bei Paulus. Obwohl im Genus sich an das letzte Wort anschliessend, geht es der Sache nach natürlich ebenso auf die *μῦθοι* (gegen Hfm.). —

ἐκζητήσεις) darf nicht = ζήτημα im objectiven Sinne von Streitfragen (de W., Wies., Plitt, Ew., Hltzm.) gewonnen werden, sondern der Wortbildung entsprechend nur im subjectiven von Untersuchungen (Hfm.), wie zuletzt auch Hth. anerkannte (vgl. bes. Mllr. zu Tit. 3, 9). Eben hieraus erhellt, dass es sich bei den μῦθοι nicht um ihren erzählenden Inhalt als solchen, bei den γενεαλογίαι nicht um ihren historisch-genealogischen Inhalt handelt, da beide zu solchen Untersuchungen keinen Anlass bieten, sondern um einen tieferen Sinn beider, der durch eindringende Aufmerksamkeit zu lehrhaften Zwecken eruirt werden soll. — παρέχουσιν) Nur in der Verbindung mit dem Object ἐκζητήσεις, welches eine Thätigkeit bezeichnet, liegt es, dass der ursprüngliche Sinn von Darbieten (6, 17, vgl. Kol. 4, 1), in welchem das Verbum nur mit einem sachlichen Object verbunden werden kann, sich umbiegt in den von Anlass geben, Verursachen, wie Gal. 6, 17 (κόπους παρέχειν). — μᾶλλον ἤ) setzt keineswegs auch nur die Möglichkeit, dass jene Dinge in irgend einem Masse auch οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ darbieten können (Hfm.); denn μᾶλλον steht, wie so häufig, im Sinne von potius (Röm. 14, 13. 1 Kor. 5, 2) und schliesst daher den Gegensatz absolut aus, als ob καὶ οὐ stände (zu μᾶλλον ἤ vgl. 1 Kor. 9, 15). Der Ausdruck ist aber gewählt (vgl. 2 Tim. 3, 4), weil durch diesen relativen Ausdruck der Contrast dessen, was jene Gegenstände ihrer Aufmerksamkeit bieten, zu dem, was sie bieten sollen, noch stärker hervorgehoben wird. Während der Lehrer behufs der Mittheilung an Andere seine Aufmerksamkeit auf das richten soll, was unmittelbar Ertrag für dieselben verspricht, bieten diese Dinge vielmehr nur immer Anlass zu neuen Untersuchungen, die ja, mag nun ihr Inhalt sein, welcher es will, noch keinen gesicherten Wahrheitsgehalt ergeben. — οἰκονομίαν θεοῦ) Die Beziehung auf das Haushalteramt (de W., Hfm., zuletzt auch Hth.) des οἰκονόμος θεοῦ nach 1 Kor. 9, 17, wofür freilich dann gewöhnlich ganz unberechtigt der Begriff der Thätigkeit eines solchen Haushalters substituirt wird, scheitert an dem Genit. θεοῦ, der von οἰκονόμος nicht auf οἰκονομία übertragen werden kann, an dem für jenen Sinn nicht charakteristischen Zusatz τὴν ἐν πίστει, der keinesfalls darauf gehen kann, dass jene Thätigkeit Glauben bewirkt (Hfm.), und an dem ganzen Zusammenhange, nach welchem es sich nur um das handelt, was die der Aufmerksamkeit eines christlichen Lehrers werthen Erkenntnissobjecte in Wahrheit darbieten müssen, während es die μῦθοι καὶ γενεαλογίαι nicht darbieten. Das Amt (oder selbst die Thätigkeit) eines Haus-

halters Gottes kann aber in diesem Sinne keinesfalls von einem der Beachtung werthen Erkenntnissgegenstand dargeboten oder bewirkt werden. Vielmehr da der letztere im Sinne des Apostels ohne Zweifel die Verkündigung von Christo oder die evangelische Heilsbotschaft ist (vgl. die *ὑγιαίνοντες λόγοι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, auf die nach 6, 3 die *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* nicht ihre Aufmerksamkeit richten), so kann *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* nur das sein, was diese darbietet, was ihren Mittelpunkt bildet; und das ist die von Gott gesetzte Hausordnung oder die in der Kirche (seinem Hause 3, 15) geltende Heilsordnung. So im Wesentlichen Hdrch., Mtth., Wies., Plitt, die es ungenau mit Berufung auf Eph. 1, 10 von der christlichen Heilsanstalt nehmen, während Otto, der das Wort mit Beziehung auf die Prätensionen der Irrlehrer fasst, es ohne Grund von einem System der göttlichen Weltordnung (vgl. Ew.) versteht. Die Behauptung, dass dann *παρέχουσιν* zeugmatisch stehe (de W., vgl. Hth.), ist unrichtig, da es bei beiden Objecten „darbieten“ heisst. Vielmehr ist nun erst ganz klar, wie das, was statt die Eine gottgesetzte Heilsordnung darzubieten, nur zu immer neuen Untersuchungen Anlass bietet, den christlichen Lehrer nicht befähigt, der Gemeinde den rechten Weg zu weisen und daher seiner Aufmerksamkeit nicht werth ist. — *τὴν ἐν πίστει*) Während das artikellose *οἰκονομία τοῦ θεοῦ* zunächst nur ganz im Allgemeinen sagt, was der christliche Lehrer suchen muss in dem, dem er seine Aufmerksamkeit widmet, wird, da es nur Eine solche giebt, dieselbe nun näher bestimmt als die im Glauben bestehende. An sich könnte das *ἐν πίστει* auch die im (christlichen) Glauben enthaltene d. h. ihren Gegenstand bildende Heilsordnung bezeichnen; aber dann stände wohl *ἐν τῇ πίστει*, während das artikellose *ἐν πίστει* eben besagt, dass es Glauben (*πιστεύειν*) sei, was die Hausordnung Gottes verlange. Dadurch wird aufs Neue ein Gegensatz gebildet zu den *ἐκζητήσεις*, welche doch im besten Falle zur Erkenntniss einer Wahrheit führen; aber nicht zu dem Einen, was im Christenthum noth thut*).

V. 5 leitet nicht zu einem neuen Abschnitt über, weder von dem theoretischen zum practischen Irrthum der Gegner (Hilgenf.), noch zur Erörterung darüber, wie dieselben dazu

*) Die noch von Hltzm. befürwortete Lesart *οἰκοδομήν* oder *οἰκοδομίαν* ist schon wegen des Genit. *τοῦ θεοῦ* ganz unpassend, da derselbe weder eine gottgewollte (Hth.), noch eine zu Gott gerichtete (Hltzm.) bezeichnen kann, sondern höchstens eine gottgewirkte bezeichnen könnte, was hier, wo der rechte Erkenntnissgegenstand sie darbieten (wirken) soll, offenbar unpassend ist.

gekommen sind, aus dem Lehren jener Dinge sich ein Geschäft zu machen (Hfm.). Vielmehr handelt es sich noch um eine nähere Erläuterung des Vorhergesagten, da nur durch den Eintritt derselben in einem selbstständigen Satze der Apostel bewogen ist, die Vollendung des V. 3 begonnenen Satzes (s. z. d. St.) fallen zu lassen. Die gangbare rein adversative Fassung des *δέ* (vgl. Wies.) hängt mit der unrichtigen Fassung von *παραγγελία* (s. u.) zusammen. Freilich liegt auch da, wo der Satz mit *δέ* eine nähere Bestimmung oder Erläuterung des Vorigen einführt, immer ein gewisser Gegensatz vor, aber nur gegen das vorher allgemeiner oder von einer anderen Seite her Gesagte, sodass der Gegensatz kein sachlicher ist. — *τὸ δὲ τέλος*) ist natürlich nicht: die Hauptsumme (Luther), sondern das intendirte Ziel, der Zweck. Eben darum vergleicht sich nicht Röm. 6, 21. 22. 2 Kor. 11, 15, wo *τέλος* einfach das Ziel ist, welches schliesslich erreicht wird, sondern nur *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* 1 Kor. 10, 11. — *τῆς παραγγελίας*) ist natürlich weder das mosaische Gesetz (Clv. Bez.), noch die practische Ermahnung überhaupt, wie sie den Hauptbestandtheil der *διδασκαλία ὑγιαίνουσα* im Gegensatze zu den *μῦθοι* u. dgl. bilden soll (de W., Wies.), da ja die diesen entgegengesetzte Hausordnung Gottes eben als eine im Glauben bestehende und nicht als eine auf sittliche Forderungen abzielende charakterisirt war, also auf sie nicht als auf die *παραγγελία*, von der die Rede gewesen war, zurückgewiesen werden kann*). Erkennt man an, dass das *παραγγείλῃς* V. 3 hier nachklingt (de W., Hth.), so wird die Intention einer anderen Fassung der *παραγγελία* erst recht unverständlich, da der Leser nur an die dort gegebene *παραγγελία* denken konnte. Daher haben Chrys., Theoph., Bng., Mack, Bck. mit Recht diese Beziehung festgehalten. Ihr entspricht auch allein das *τὸ τέλος*, da die Liebe nur der Hauptgegenstand oder die Erfüllung der christlichen *παραγγελία* sein könnte, wie Röm. 13, 9. 10. Der Satz charakterisirt also nicht den Inhalt der christlichen Lehre im Gegensatz zur Lehre der *ἑτεροδιδασκαλοῦντες*, sondern er besagt, dass die Intention bei dem Verbote jenes *ἑτεροδιδασκαλεῖν* nicht bloss eine Abweisung seines Inhalts, sondern eine eminent practische sei. Gewiss

---

*) Dass irgendwo das Evangelium sofern es die Norm für das Verhalten der Christen bildet (Hth. nach Hfm.) oder das Gesetz im Evangelium (Hltzm. nach Mangold) als *ἡ παραγγελία* schlechthin bezeichnet werde, ist nicht nachzuweisen; auch *ἡ ἐντολή* 6, 14 ist keineswegs eine analoge Bezeichnung desselben. Das Wort kommt bei Paul. nur noch 1 Thess. 4, 2 von einzelnen Geboten vor (vgl. auch Act 5, 28. 16, 24), und 1, 18 weist zweifellos auf 1, 3 zurück.

kommt die Liebe, welche damit intendirt wird, auch als das Grundgebot des Christenthums in Betracht; aber man übersieht, dass sie zugleich den Gegensatz bildet zu dem Streit und Unfrieden (Tit. 3, 9. 2 Tim. 2, 23), zu den mancherlei Erscheinungen der Lieblosigkeit (1 Tim. 6, 4), welche jene Lehrverirrungen hervorrufen, weil sie zuletzt doch das Geltendmachen eigener Weisheit bezwecken, nicht das Heil der Anderen in wahrer Liebe suchen; und dass es im Folgenden nicht auf die Liebe als solche, sondern auf eine Liebe ankommt, welche aus der rechten Quelle, insbesondere aus ungeheucheltem Glauben stammt. Solche Liebe erzeugt jenes ἑτεροδιδασκαλεῖν nimmer; darum intendirt das Verbot desselben sie als sein positives und practisches Ziel. — ἀγάπη) ist nicht die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten (Leo, Mtth., Bck.), sondern, wie immer, wo ἀγάπη ohne nähere Bestimmung steht (Röm. 13, 10), die Nächstenliebe. — ἐκ καθαρᾶς καρδίας) Die Liebe hat auch nach 2 Kor. 6, 11. 7, 3. Phil. 1, 7 ihren Sitz im Herzen und ist in dem Masse eine echte, in welchem das Herz von Unlauterkeit rein ist (vgl. Mtth. 5, 8). Jede Näherbestimmung, welche an die Reinheit von selbstsüchtigen Bestrebungen (Hth.), von Selbstsucht und bösen Begierden (de W.), von Eigensucht und Weltlust (Hfm.), von der Herrschaft der Lüste (Bck.) denkt, behält etwas Willkürliches und nöthigt erst zu der Voraussetzung, dass eine Reinigung des Herzens als vorgängig gedacht werden muss (Wies.), worauf hier sicher nicht reflectirt ist. Zu ἐκ καρδ. vgl. Röm. 6, 17. — καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς) Das Gewissen ist, wie überall bei Paulus, die Conscientia consequens, und hier nach dem Zusammenhange das Bewusstsein um die Lauterkeit des eigenen Herzens; weshalb das Gewissen ein gutes genannt wird, wie V. 19 (vgl. 1 Petr. 3, 16. 21). Die gangbare Beziehung auf das von Sündenschuld gereinigte, mit Gott versöhnte Gewissen (de W., Wies., Hfm., Bck., Plitt) hat schon Hth. als durch den Context durchaus nicht dargeboten zurückgewiesen (vgl. Mllr. zu de W.)*). — καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου) Un-

*) Daraus entstand denn die mehrfach (vgl. Hfm., Bck.) direct ausgesprochene, rein dogmatistische Annahme, dass von den drei genannten Stücken immer das folgende das frühere sei. Im Glauben sollte das Gewissen vom Schuldbewusstsein frei und dann das Herz gereinigt werden. So zweifellos richtig das an sich ist, so widerspricht die Wortordnung und die Verbindung der einzelnen Stücke durch καί ohne Wiederholung des ἐκ, sowie die offenbare Beziehung der ἀγαθὴ συνείδησις auf die καθαρὰ καρδία doch zu offenbar der Annahme, dass das hier gemeint ist. Vielmehr kann es nach der Grundanschauung unsrer Briefe zum wahren Glauben nur kommen, wo die Herzenslauterkeit und das Bewusstsein um dieselbe nicht fehlt.

geheuchelt (wie Röm. 12, 9. 2 Kor. 6, 6 die Liebe) ist der Glaube nur dann, wenn man nicht nur vorgiebt, nicht nur sich oder Anderen einredet, von der Wahrheit überzeugt oder seines Heils gewiss zu sein. Nur wenn man sich der Lauterkeit des Herzens und darum auch seines Strebens nach der Wahrheit und dem Heil bewusst ist, kann der Glaube ein ungeheuchelter sein. Es sind darum diese drei Stücke unmittelbar zusammengehörig; und Liebe, welche aus ihnen entspringt, zu pflanzen und zu pflegen will der Apostel erzielen, wenn er das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* und die Beschäftigung mit den *μῦθοι* und *γενεαλογίαι*, die dazu führt, verbietet*).

V. 6 f. *ὧν τινὲς ἀστοχήσαντες*) Dass das Verb. *ἀστοχεῖν* (nur in unsern Briefen, aber vgl. Jes. Sir. 7, 19. 8, 9) in einem Zusammenhange, in welchem eben von einem Ziele die Rede war, nicht in dem allgemeinen Sinn von „ausser Acht lassen" (Hfm.) genommen werden kann, sondern nur im eigentl. Sinne vom Verfehlen eines Zieles, ist ebenso gewiss, wie dass der Genitiv nur das verfehlte Ziel bezeichnen kann. Das *ὧν* aber kann nur auf die drei genannten Stücke, nicht zugleich (was de W. noch zweifelhaft liess) auf *ἀγάπη* gehen, da diese jenen nicht coordinirt, sondern als ihr Erzeugniss bezeichnet war. Das Ziel, das jene *τινές* nicht erreicht haben, ist die Herzenslauterkeit, das gute Gewissen und der ungeheuchelte Glauben oder, da jene beiden nur die Vorbedingungen für diesen sind, vor Allem dieser selbst. Obwohl dies von den meisten Auslegern anerkannt wird, so wird doch von ihnen übersehen, dass wenn das *ἀστοχήσαντες* in Correlation zu dem V. 5 genannten *τέλος* steht, daraus aufs Neue folgt, dass das von der *παραγγελία* intendirte Ziel nicht sowohl die Liebe als solche, sondern vielmehr die aus der rechten Quelle stammende Liebe und damit zunächst diese selbst war. — *ἐξετράπησαν*) ausser unsern Briefen nur noch Hebr. 12, 13, bezeichnet in Uebereinstimmung mit dem Bilde des *ἀστοχεῖν*, dass sie vom rechten Wege sich abgewendet haben. Das

---

*) Es folgt daraus, dass bei Denen, gegen welche dies Verbot gerichtet ist, der Glaube kein ungeheuchelter war. Eben ihre Beschäftigung mit Dingen, welche nur immer neue Untersuchungen veranlassen, aber nicht die im Glauben bestehende Heilsordnung Gottes darbieten, zeigt ja, dass sie sich keines lauteren Wahrheits- und Heilsstrebens bewusst sein können und dass darum der Glaube, den sie zu haben vorgaben, in Wahrheit nicht vorhanden sein kann. Darum kann auch ihr Treiben nur Lieblosigkeit und Streit zur Folge haben, während das Verbot desselben durch den Apostel auf eine Liebe gerichtet ist, wie sie nur aus ungeheucheltem Glauben hervorwächst (vgl. Gal. 5, 6)

kann aber nicht der Weg sein, der zu jenem Ziele führt, da ja ihr ἐκτρέπεσθαι die Folge ihres ἀστοχεῖν ist, sondern nur der Weg, den sie von jenem Ziele aus gefunden hätten. — εἰς ματαιολογίαν), vgl. ματαιολόγοι Tit. 1, 10, die Zusammensetzung nur hier; aber μάταιον ist auch sonst bei Paulus das eines wahren Wesensgehaltes Ermangelnde, daher Eitle, Nichtige, jeder tieferen Bedeutung Baare (1 Kor. 3, 20. 15, 17, vgl. Röm. 1, 21. 8, 20). Es ist also ein Gerede von Dingen, die keinen wesentlichen Wahrheitsgehalt haben, in sich bedeutungslos sind, wie es nur aus der Beschäftigung mit jenen μῦθοι καὶ γενεαλογίαι (V. 4) folgen kann. Ist dies aber das Ziel, zu dem ihre Abwendung vom rechten Wege hingeführt hat, so kann dasselbe nicht den Gegensatz zu der ἀγάπη bilden (Wies., Hth.), sondern nur zu einem Lehren der wesentlichen Wahrheit des Evangeliums, wie es aus ungeheucheltem Glauben hervorgehen würde (vgl. Hfm.). Daher eben soll das Verbot des ἑτεροδιδασκαλεῖν sie von diesem falschen Wege zurückbringen, indem es sie zu einer Liebe führt, die aus reinem Herzen, gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben hervorgeht und eine das wahre Heil der Gemeinde erstrebende Verkündigung des Evangeliums zur Folge haben wird. — V. 7. θέλοντες) urgirt man gewöhnlich im Sinne grundlosen Vorgebens, sofern sie in Wahrheit nicht sind, was sie sein wollen, Hfm. im Sinne eines eigenmächtigen Vornehmens, sofern sie etwas zum Gegenstande des Unterrichts machen, womit die Gemeinde des Evangeliums nichts zu schaffen hat. Allein dieser Gedanke wird rein eingetragen und entspricht nicht einmal dem Folgenden (V. 8); er könnte nur so ausgedrückt sein, dass der Unterrichtsgegenstand betont wäre (θέλοντες τὸν νόμον διδάσκειν), und entspricht dem Partizipialsatz nicht, der keineswegs nur die Thorheit ihres an sich unberechtigten Unterfangens noch von einer besonderen Seite her kennzeichnet, sondern offenbar sagt, weshalb sie nicht sein können, was sie sein wollen. — νομοδιδάσκαλοι) steht natürlich nicht im technischen Sinne von Luc. 5, 17. Act. 5, 34, bezeichnet aber in Analogie damit solche, welche das rechte Verständniss des (mosaischen) Gesetzes, nicht aber gnostizisirende Speculationen über Ursprung und Zweck des Gesetzes (Hltzm.) lehren wollen. Dass hier an pharisäisch gesinnte Judenchristen gedacht ist, welche die Gesetzeserfüllung als heilsnothwendig fordern (Theodoret, Flatt, Hdrch., Mtth., Leo) oder als Mittel, zur höheren Vollkommenheit zu gelangen, empfehlen (Wies.), schliesst schon dieser Ausdruck aus, vor Allem aber der Zusammenhang, in welchem gezeigt werden soll, inwiefern sie sich zur ματαιο-

λογία gewandt haben*). In welchem Verhältniss diese Gesetzeslehre zu der Beschäftigung mit den *μῦθοι καὶ γενεαλογίαι* V. 4 stand, bleibt ungewiss. Es kann an sich auch eine andere Seite dessen, was sie lehrten, hier hervorgehoben sein; aber wahrscheinlicher ist allerdings, dass sie die aus den Mythen und Genealogien herausgesponnenen Speculationen zu einer neuen Auslegung des Gesetzes verwandten, die dann natürlich eine allegorisirende gewesen sein wird. Dann aber setzt unsere Stelle wenigstens nicht voraus, dass sie allerlei willkürliche Gebote aus dem Gesetze herausdeuteten und geltend machten (Hth., Hfm.), weil eine derartige Gesetzeslehre immer nicht als *ματαιολογία* bezeichnet und ihre Verkehrtheit nicht, wie im Folgenden, durch Mangel an rechtem Verständniss begründet werden könnte. — *μὴ νοοῦντες*) bringt nun den Grund, weshalb ihre angebliche Gesetzeslehre doch nur bedeutungsloses, nichtiges Gerede ist: obwohl sie nicht verstehen d. h. eine verständige, durch den *νοῦς* vermittelte Einsicht (Röm. 1, 20. Eph. 3, 20) nicht besitzen. — *μήτε ἃ λέγουσιν*) kann nur besagen, dass sie Behauptungen aussprechen, die sie selbst nicht verstehen. Das beruht aber nicht bloss auf Unklarheit des Denkens (Hfm.) oder auf mangelnder Einsicht in das Wesen des Gesetzes (Hth), kann auch nicht bloss besagen, dass sie Dinge aus dem Texte herauslesen, die darin kein Verstand der Verständigen sieht (Hltzm. nach Mng.), sondern es deutet an, dass diese geheimnisskrämerische Weisheit sich in Terminologien und Aussagen bewegte, die sehr tiefsinnig klangen, die aber überhaupt nicht zu verstehen waren und auch von ihnen selbst nicht verstanden wurden; daher eben leeres Gerede blieben. „Sie bewegen sich in unverstandenen Phrasen umher“ (Plitt). — Zu *μήτε-μήτε* vgl. 2 Thess. 2, 2. — *μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται*) Der Wechsel des Relativ- und Fragepronomens ist nicht absichtslos; denn unmöglich kann der Apostel sagen wollen, dass sie nicht wissen, worüber sie Behauptungen auf-

*) Die Wiederaufrichtung des Gesetzes in der Gemeinde des Evangeliums wäre aber eine grundstürzende Irrlehre und kein bedeutungsloses Gerede. Vielmehr hat ja auch Paulus den *νόμος*, auch wenn er ihn weder als Rechtfertigungsgrund noch als Norm für das christlich-sittliche Leben anerkennen konnte, allezeit als eine Gottesoffenbarung anerkannt, und so wäre es auch in der christlichen Gemeinde an sich nicht bedeutungslos, das wahre Verständniss desselben zu lehren, wie Paulus z. B. 1 Kor. 9, 8 f. 14, 34 thut, zumal wenn man an den *νόμος* im weiteren Sinne, an die Thora (mit Einschluss des geschichtlichen Gehalts), wie Röm. 3, 21. Gal. 4, 21, oder gar an das ganze A. T. (1 Kor. 14, 21) denken dürfte, was aber durch den Gebrauch von *ὁ νόμος* V. 8. ausgeschlossen wird.

stellen, sondern dass sie nicht wissen, was es um die Dinge ist, über die sie sich aussprechen (Hfm.). Dann aber liegt der Unterschied beider Sätze auf der Hand, die de W. ganz grundlos für tautologisch erklärt. Nicht nur sind ihre Behauptungen an sich sinnlos, sondern sie könnten, auch wenn sie einen Sinn hätten, keine höhere Bedeutung beanspruchen, da sie die Dinge, über welche sie so zuversichtlich absprechen, überhaupt in ihrem wahren Wesen nicht verstehen*). Damit ist dann freilich schwerlich der *νόμος* gemeint, was die Auslegung nur dadurch verdeckt, dass sie dafür die einzelnen gesetzlichen Bestimmungen substituirt, sondern es sind die himmlischen und göttlichen oder kosmischen und anthropologischen Dinge gemeint, über welche sie in ihrer Gesetzeslehre allerlei neue Aufschlüsse geben wollen; denn von gesetzlichen Vorschriften lässt sich doch nicht denken, dass diese an sich so schwer zu verstehen sind. Dem mangelnden Verständniss dieser Dinge aber steht in scharfem Contrast gegenüber (Bck.) die Zuversichtlichkeit, mit der sie Behauptungen darüber aufstellen; denn *διαβεβαιοῦσθαι περί τινος* (nur noch Tit. 3, 8; vgl. das dem Paulus beliebte *βεβαιοῦν* Röm. 15, 8. 1 Kor. 1, 6. 8. 2 Kor. 1, 21) heisst nicht: etwas bekräftigen (de W.), sondern sich zuversichtlich über etwas aussprechen.

V. 8—11**). Des Christen Stellung zum Gesetz. — *οἴδαμεν δέ*) wie Röm. 2, 2. 3, 19. 8, 28, setzt der verkehrten Behandlung des Gesetzes bei den *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* das christliche Bewusstsein über den rechten Gebrauch des Gesetzes entgegen und kann unmöglich concessiv sein***). — *ὅτι καλὸς ὁ νόμος*) kann schon darum keine Concession sein, weil V. 7 nicht als ihre Verkehrtheit hervorgehoben war, dass sie das Gesetz lehren, sondern dass ihre vorgebliche

---

*) Ganz willkürlich unterschied Mack zwischen ihren Behauptungen und den als Beweisen beigebrachten Aussprüchen des Gesetzes (vgl. Bck.: die Schriftworte und die daran gehängten Schulquästionen), Hltzm. nach Mang. die Willkür der allegorischen Auslegung im Einzelnen und das falsche Verständniss des Gesetzes in der Allegorese überhaupt.

**) V. 8. Lchm. nach AP *χρήσηται*. — V. 9. Die Formen *πατραλῴαις* - *μητραλῴαις* (Rcpt.) statt *πατρο-*, *μητρο-* haben nur Min. für sich

***) Diese Behauptung wird nach Wies. von Hth., Mllr. zu de W., Hltzm. auf Rm. 7, 14. 1 Kor. 8, 1 gegründet, obwohl diese Stellen doch augenfällig ganz anderer Art sind. Dort begründet das *οἴδαμεν γάρ*, hier beginnt das *περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἴδαμεν* einen neuen Abschnitt, sodass die Frage, ob und wie weit hier eine Concession vorliegt, unsere Stelle jedenfalls gar nicht berührt. Vgl. schon Hfm., der hier das Richtige sieht, obwohl nur bei seiner falschen Fassung von V. 7 hier sachlich eine Concession vorliegen könnte.

Gesetzeslehre nicht sein könne, was sie sein will. Zu dem natürlich auf das mosaische Gesetz als Ganzes bezüglichen Satze vgl. Röm. 7, 16. Nicht die Nützlichkeit (Theod.), sondern das Treffliche, sittlich Werthvolle des Gesetzes wird durch *καλός* hervorgehoben (Rm. 14, 21. 1 Kor. 7, 1). Dieser Satz wird nicht eingeschränkt durch den folgenden Bedingungssatz, sondern er wird nur unter der in ihm enthaltenen Bedingung ausgesprochen; denn wenn das Gesetz als Quelle geheimnisskrämerischer Weisheit betrachtet und zum Mittel unfruchtbarer Speculationen gemacht wird, ist es eben nicht *καλός*. — *ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται*) Paulus hoc loco non de auditore legis sed de doctore loquitur, Bng., wie alle neueren Ausleger anerkennen. Es handelt sich nicht um eine falsche Art der Gesetzeserfüllung, sondern um eine falsche Auslegungsweise, die bekämpft wird. Das Wortspiel mit *νομίμως* (nur noch 2 Tim. 2, 5) sagt, dass die im Gesetze selbst gegebene, also seinem Wesen entsprechende Art der Behandlung gemeint ist. Eben darum aber ist diese Bedingung nicht eine den Hauptsatz einschränkende, sondern eine mit ihm nothwendig gegebene, da jedes Ding seine wahre Beschaffenheit nur hat und behält, wenn es seinem Wesen entsprechend aufgefasst und behandelt wird. Zu *χρῆσθαι* c. dat. vgl. 1 Kor. 9, 12. 15. 2 Kor. 1, 17. 3, 12. — V. 9. *εἰδὼς τοῦτο ὅτι*) vgl. Röm. 6, 6 *τοῦτο γινώσκοντες ὅτι;* 1 Kor. 1, 12: *λέγω δὲ τοῦτο ὅτι*. Dass das *εἰδώς* zugleich ein Erwägen, Bedenken einschliesst (de W., Hth.), ist mindestens nach einem einfachen Aussagesatz (vgl. Röm. 5, 3. 6, 9) ganz willkürlich. Indem die Voraussetzung ausgesprochen wird, unter welcher allein das Gesetz seinem Wesen entsprechend gebraucht wird, und diese Voraussetzung als ein Wissen um die Bestimmung des Gesetzes bezeichnet wird, ist klar, dass dadurch die Norm für den rechten Gebrauch des Gesetzes angegeben oder das *νομίμως* erklärt wird. Damit fallen alle Reflexionen der Ausleger über dies *νομίμως*, welche über die Aussage von V. 9 f. hinausgehen, als willkürlich fort. — *ὅτι δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*) Das artikellose *νόμος* kann, nachdem eben das mosaische Gesetz durch *ὁ νόμος* bezeichnet war, unmöglich dasselbe bezeichnen, wie noch Hth. mit Mtth., de W., Ew., Wies. u. A. annahm, sondern nur ein Gesetz überhaupt (Hfm., Bck.). Eben weil Paulus nicht von einem Satze ausgeht, der etwas dem mosaischen Gesetze spezifisch Eigenthümliches ausspricht, sondern von dem, was ihm als einem Gesetze d. h. einer objectiven Norm überhaupt eignet, kann er den daraus abgeleiteten Gebrauch als einen gesetzmässigen schlechthin bezeichnen.

Das *κεῖται* kommt von Gesetzen häufig bei Classikern, nicht bei Paulus vor, hat aber seine genau entsprechende Analogie an dem *εἰς τοῦτο κείμεθα* 1 Thess. 3, 3 (vgl. Luc. 2, 34); es bezeichnet, dass ein Gesetz nicht auferlegt, festgesetzt, und darum nicht vorhanden ist; erst durch den Dativ oder das *εἰς* c. Acc. tritt die Vorstellung der Bestimmung hinzu, aus der dann eben erhellt, dass es sich nicht um ein einfaches Vorhandensein, sondern nur um ein Gesetztsein handeln kann. Ein Gesetz ist aber der Natur der Sache nach nicht bestimmt für einen *δίκαιος* d. h. für einen schon an sich der Norm Entsprechenden, für einen, der da ist wie er sein soll (Hfm.), für einen Rechtbeschaffenen im umfassenden Sinne, da er dies ja nicht wäre, wenn er nicht ohne Gesetz wüsste, was er zu thun hat. Vgl. Antiph. ad Stobaeum 9: *ὁ μηδὲν ἀδικῶν οὐδενὸς δεῖται νόμου* und Socrates bei Clem. Alex. Strom. IV. 678: *νόμον ἕνεκεν ἀγαθῶν οὐκ ἂν γενέσθαι.* Mit der allgemeinen Fassung des *νόμος* ist natürlich auch jede spezielle Beziehung des (ohnehin artikellosen) *δίκαιος* auf den im Glauben Gerechtfertigten (Ambr., Calov) oder den in Folge der Geisteswirkung factisch gerecht Gewordenen (so Hth. u. d. Meisten) ausgeschlossen (vgl. Bck.). — *ἀνόμοις δέ*) können unmöglich solche sein, welche thun, was dem im Gesetze ausgesprochenen Willen zuwider ist. So d. Meisten u. noch Hfm., obwohl dies seiner allgemeinen Fassung des *νόμος* offenbar widerspricht. Es sind die Gesetzlosen, welche sich selbst an kein Gesetz binden, wie es der *δίκαιος* thut (vgl. Bck.: die in ungebundener Naturlust dahinleben), und eben darum einer objectiven Norm, eines *νόμος* bedürfen, weshalb dieser vielmehr für sie bestimmt ist. Ganz so steht *ὁ ἄνομος* 2 Thess. 2, 8 und auch die *ἄνομοι* 1 Kor. 9, 21 sind mit Nichten etwas Anderes (Hth., Hltzm.), da dort nur aus dem Zusammenhange erhellt, dass es das mosaische Gesetz ist, an das sie sich nicht binden. Eben so wenig bezeichnet das damit durch *καί* verbundene *ἀνυπότακτος* solche, welche dem im Gesetze ausgesprochenen Willen Gottes den Gehorsam weigern (Hfm.) oder im Gegensatz dazu solche, welche sich menschlichen Ordnungen nicht unterwerfen (Tittmann, Leo), sondern ganz allgemein solche, welche sich einer bestehenden Autorität nicht unterordnen. Das Wort kommt in diesem Sinne nur noch Tit. 1, 6. 10 vor, entspricht aber genau dem paulinischen *ὑποτάσσεσθαι* Röm. 13, 1. 5. 1 Kor. 14, 32. 34. Es ist darum das treffende Correlat zu *ἄνομος*, da die Norm, nach welcher der *δίκαιος* sich richtet, ebenso in der Form eines Gesetzes, das man erfüllt, wie einer Autorität, der man sich unterwirft, einem entgegentreten kann. —

ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς) ebenso verbunden 1 Petr. 4, 18 (vgl. auch Jud. V. 15), charakterisiren die Genannten als solche, die Gott nicht scheuen (Röm. 4, 5. 5, 6) und seinen Willen nicht thun (Röm. 3, 7. 5, 8. Gal. 2, 15. 17). Ganz irrig behauptet Bck., dass *ἁμαρτωλός* auf das Uebelthun in Beziehung zur Welt und ihrer Ordnung gehe. — *ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις*) beides eigenthümliche Ausdrücke der Pastoralbriefe; der erste bezeichnet einen, der nichts für heilig achtet (Hfm.), der andere den, der profanen Sinnes ist (Hebr. 12, 16) und daher auch das Heilige als gemein achtet und behandelt*). — Das *πατρολῴαις καὶ μητρολῴαις* mit Berufung auf Demosth. 732, 14, Lys. 348 ult., Plat. Phaed. c. 62 in irgend einem abgeschwächten Sinne zu nehmen von solchen, die sich thätlich an Vater und Mutter vergreifen (Hth. nach Mtth.), widerspricht ebenso der Tendenz der Aufzählung, wie der Verbindung mit *ἀνδροφόνοις*, da offenbar den Vater- und Muttermördern das allgemeinere: Menschenmörder angereiht wird. Da die beiden ersten Begriffe nur hier bei Paulus vorkommen und der dritte sichtlich der Congruenz wegen durch ein Compositum ausgedrückt ist, können diese *ἅπ. λεγ.* nicht auffallen. — V. 10. Denen, die Hurerei treiben im Allgemeinen (*πόρνοι*), folgen hier speziell die, welche mit Männern Unzucht treiben (*ἀρσενοκοῖται*), wie 1 Kor. 6, 9; die Sünde des Menschenverkaufs (*ἀνδραποδισταί, ἅπ. λεγ.*) war schon Exod. 21, 16. Deut. 24, 7 verboten. Der Begriff des Lügners (*ψεύσταις*, vgl. Röm. 3, 4) steigert sich zu dem des Meineidigen (*ἐπιόρκοις, ἅπ. λεγ.*), der Erlogenes beschwört; denn der Bruch des geschworenen Eides, an den Hth., Hfm. zugleich denken, ist wohl neben dem *ψεύσταις* nicht gemeint. — *καὶ εἴ τι ἕτερον*) ist nach Röm. 13, 9 (*καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή*, vgl. auch Röm. 3, 39) echt paulinisch. Dass aber eine Reminiscenz an diese Stelle vorliege, folgert Hltzm. mit Unrecht daraus, dass 1, 5 (womit doch diese Aussage nichts mehr zu thun hat) mit Röm. 13, 10 parallel sei, was nicht

*) Ganz in paulinischer Weise geht die Aufzählung von der ganz allgemeinen Charakteristik zur Aufzählung einzelner Sünden über (vgl. Röm. 1, 29) und nennt mit Absicht recht grobe Sünder, um die Nothwendigkeit einer gesetzlichen Disziplinirung für sie recht augenfällig hervorzuheben. Dass aber von den folgenden Ausdrücken die ersten drei dem *ἀνόσιος*, die zweiten drei dem *βέβηλος* entsprechen (Hfm.), ist ein ganz haltloser Einfall. Auch die Art, wie im Folgenden die paarweise Aufzählung mit dem Zutritt des *ἀνδροφόνοις* aufgegeben wird, obwohl sie sich sehr wohl noch fortsetzen liess, ist echt paulinisch (vgl. 1 Kor. 6, 10). Dass dem Apostel bei dieser Aufzählung der Dekalog vorschwebt (Hth., Bck.), lässt sich durchaus nicht sagen.

einmal der Fall ist. Der Uebergang von der Person auf die Sache (vgl. den ganz ähnlichen nur noch auffälligeren Fall 1 Kor. 12, 28 und umgekehrt 2 Kor. 6, 8) hat seinen Grund offenbar in dem Fortschritt des Gedankens. Nicht nur für die Personen, welche in Sünden leben, sondern auch für alles Sündhafte, was einzelnen Personen, die sonst rechtschaffen leben, noch anklebt, ist ein Gesetz vorhanden, um es aufzudecken, zu bestrafen und so zu überwinden. — *τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται*) Das *ἀντίκειται* (Gal. 5, 17) ist offenbar mit Bezug auf das *κεῖται* V. 9 gewählt. Für Alles, was der gesunden Lehre widerstreitet, giebt es ein Gesetz, das zu seiner Widerlegung und Ueberwindung bestimmt ist*). Echt paulinisch ist dabei vorausgesetzt, dass die rechte Verkündigung des Evangeliums (natürlich nur bei denen, die sie gläubig annehmen und den Geist empfangen) ordentlicher Weise das rechte sittliche Verhalten von selbst zur Folge hat, ohne dass es für sie einzelner Moralvorschriften bedarf, weshalb nur, wo dies ausnahmsweise nicht eintritt, sondern in dem Verhalten der Gläubigen ein Widerspruch mit dem ihr allein entsprechenden (Tit. 2, 1) Verhalten hervortritt, ein *νόμος* wieder nothwendig wird. Dass die Verkündigung des Evangeliums hier, wie auch sonst und nur in unsern Briefen, als die gesunde Lehre (falsch Luth., Bck.: die heilsame) bezeichnet wird, hat seinen Grund offenbar darin, dass die Lehre der *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* V. 3 als eine ungesunde Lehre gedacht ist, welche jene Folge nicht hat und daher auch nicht über das Bedürfniss eines Gesetzes hinauszuführen vermag. Ein polemischer Seitenblick auf die *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* kann also nur insofern darin liegen, als eine Gesetzeslehre freilich da wieder zur Nothwendigkeit werden kann, wo die gesunde Lehre durch ihre Lehre verdrängt wird, dann aber ihre Gesetzeslehre V. 7 die rechte gewiss nicht ist. Zu *διδασκαλία* vgl. Röm. 12, 7. 15, 4, wo der Begriff freilich etwas anders gewandt ist (mit Bezug auf die Lehrthätigkeit, nicht auf das Gelehrte).

---

*) Die gesunde Lehre ist hier so wenig, wie Tit. 2, 1, die gesunde Moral (gegen Leo, de W., Hltzm.); denn wenn dieselbe hier als eine Summe moralischer Vorschriften gedacht wäre, so würde es ja grade keines besonderen Gesetzes bedürfen, um das aufzudecken und zu überwinden, was ihr widerstreitet. Umgekehrt ist aber auch nicht bei dem *τι ἕτερον* an diejenigen gedacht, deren Wesen und Thun (d. h. doch wohl ihr *ἑτεροδιδασκαλεῖν*) mit der apostolischen Lehre im Widerspruch ist (Hfm.), da das doch allem zuvor Genannten zu ungleichartig und schwerlich durch ein Gesetz zu überwinden ist.

Anm. Allerdings enthält also V. 9 f. als Norm für den rechten Gebrauch des Alttestamentlichen Gesetzes zunächst nur den dem Wesen des Gesetzes an sich entsprechenden Satz, dass ein solches für den nicht bestimmt ist, welcher das Rechte von selbst thut, sondern für den, welcher Unrecht thut oder zur Ueberwindung dessen, was dem δίκαιος etwa noch von Unrechtthun anklebt. Dass aber der Verf. gemeint habe, mit diesem ethischen locus communis den Grundgedanken der paulinischen Gesetzeslehre (vgl. zu V. 11) auszudrücken (Hltzm.), kann man nur behaupten, wenn man übersieht, dass was V. 9 f. von dem Gesetz als solchen gesagt ist, nach V. 8 auf den Gebrauch des mosaischen Gesetzes im Christenthum erst angewandt werden soll. Dann nämlich ergiebt sich, dass es im Christenthum eine δικαιοσύνη giebt, die χωρὶς νόμου zu Stande kommt, und für die das mosaische Gesetz jede Bedeutung verloren hat, dass das Gesetz prinzipaliter nur für die Nichtchristen da ist, die dadurch zur ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (Röm. 3, 20) und zum Verlangen nach dem Heil in Christo geführt werden (Gal. 3, 25), dass es aber auch im Christenthum da wieder seine Bedeutung erlangen kann, wo der auf Grund des Glaubens empfangene Geist im Einzelnen noch nicht wirksam genug ist, um das rechte sittliche Verhalten zu lehren und zu erzeugen (vgl. m. bibl. Theol. d. N. T. § 87, d). Dass dies echt paulinisch gedacht sei, wird man nicht bezweifeln können. Ist dieses aber die rechte Norm für den Gebrauch des Gesetzes, so erhellt freilich, dass das Gesetz in seinem buchstäblichen Verstande als Offenbarung des göttlichen Willens und seiner Anforderungen an unser Verhalten genommen werden muss und nicht durch eine verkehrte Gesetzeslehre zur Fundgrube von allerlei geheimnisskrämerischer Weisheit gemacht werden darf. Nicht um den rechten Gebrauch des Gesetzes einer Verwerfung desselben durch die νομοδιδάσκαλοι (Baur), einer Geltendmachung desselben für Alle (Mtth.) oder für die Vollkommenen (Wies., Hth. p. 97 Anm.), oder der Aufstellung willkürlicher Menschensatzungen, die aus demselben abgeleitet wurden (so gew., vgl. Hth. p. 91, Hfm.), entgegenzusetzen, spricht sich Paulus über jenen aus, wie denn auch diese Ausführung zur Zurückweisung solcher Verirrungen nicht das Mindeste beitrüge, sondern lediglich um zu zeigen, dass die Gesetzeslehre der ἑτεροδιδασκαλοῦντες dem Wesen und Zweck des Gesetzes widerspricht und daher, statt die Bestimmung desselben zu erfüllen, höchstens den richtigen Gebrauch des Gesetzes wieder nothwendig machen kann, weil die sittlichen Consequenzen einer ungesunden Lehre nur solche sein können, welche im Sinne von V. 10 der gesunden Lehre widerstreiten.

V. 11. *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον*), ganz wie Röm. 2, 16, kann schon sprachlich nicht über *ἀντίκειται* hinweg mit *τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ* (Theoph., Bng., Leo) verbunden werden,

zumal ein Artikel davor fehlt, den Cod. D. mit Recht bei dieser Verbindung ergänzt, aber auch nicht mit *ἀντίκειται* (Hdrch., Mtth., Bck.), da ja die gesunde Lehre im Wesentlichen nichts anderes ist als die Verkündigung des Evangeliums. Es geht auch nicht eigentlich darauf, dass die V. 9 f. entwickelte Wahrheit dem Evang. gemäss sei (de W., Wies., Plitt, Hth., Hltzm.), da diese Aussage gar nicht von dem mosaischen Gesetze handelt, überhaupt keine dem Evang. eigenthümliche Wahrheit enthält, sondern es gehört zu *εἰδώς* (Hfm., der aber seine Ansicht nicht von der vorhergenannten unterscheidet) d. h. darauf, dass nur wenn einer diesen Satz dem Evang. gemäss versteht, welches denselben auf das mosaische Gesetz anwendet, er dieses seinem Wesen entsprechend gebraucht. — *τῆς δόξης τοῦ μακαρίου θεοῦ*) Es ist ebenso willkürlich, den Gen. *τῆς δόξης* adjectivisch aufzulösen (Luth.: nach dem herrlichen Evangelio; Hdrch.: des herrlichen und seligen Gottes), wie partizipial (Grot., Hfm.: Gottes, der sich in dem, wovon das Evang. handelt, als den seligen offenbart und verherrlicht hat), da der Gen. nach *εὐαγγέλιον*, wo er nicht den Urheber bezeichnet, gen. object. ist und den Inhalt desselben ausdrückt (Röm. 1, 9). Gemeint ist aber nicht die Herrlichkeit Gottes, wie sie in Christo offenbar geworden (Hdrch., Mtth., de W., Wies., Hth., Plitt, Hltzm. mit Berufung auf 2 Kor. 4, 4. 6), da das Prädikat des seligen Gottes (*μακάριος* von Gott nur noch 6, 15, sonst vgl. Röm. 14, 22. 1 Kor. 7, 40) offenbar auf die Herrlichkeit hinweist, welche die Voraussetzung seiner unwandelbaren Seligkeit ist. Dies ist zwar sachlich keine andere, als die im Angesicht des verklärten Christus widerstrahlende (2 Kor. 4, 4); aber der Ausdruck weist in Verbindung mit der Seligkeit auf die Herrlichkeit Gottes hin, welche nach Röm. 5, 2 die Christen zu erlangen hoffen (Theod., Wegsch.). Vgl. die *μακαρία ἐλπίς* Tit. 2, 13. Diese Charakteristik des Evangeliums soll aber keineswegs nur die normative Autorität desselben hervorheben (de W., Mtth., Hth.), sondern begründen, weshalb in Gemässheit dieses Evangeliums erkannt wird, dass das mosaische Gesetz für den Christen seine Bedeutung verloren hat. Eine frohe Botschaft, welche die Herrlichkeit des seligen Gottes den Christen als ihr Hoffnungsziel verkündet, setzt eben voraus, dass dieselben *δίκαιοι* sind und nicht erst durch das Gesetz dazu gemacht werden dürfen*). — *ὃ ἐπιστεύθην*) genau wie

*) Insofern kann man sagen, dass diese Charakteristik des Evangeliums dasselbe in einen Gegensatz zu dem Gesetzestreiben der *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* stellt (Hfm.), wenn man dasselbe nur nicht mit Wies.

Gal. 2, 7. 1 Thess. 2, 4: womit ich betraut bin. Hltzm. findet hier eine nicht völlig geglückte Nachahmung dieser Stellen, weil nicht im Verb. fin. das Perfect. stehe! Zu der nur bei Paulus vorkommenden Constr. vgl. Win. § 39, 1, a. — ἐγώ) nachdrücklich betont, bildet nicht bloss den Uebergang zu dem persönlichen Erlebniss, das er als den Grund seiner Lehre geltend machen will (Hfm.), steht aber auch nicht im Gegensatz zu den νομοδιδάσκαλοι (de W., Wies., Hltzm.), sondern bezeichnet das ihm als dem Heidenapostel (Gal. 2, 7) speziell vertraute Evangelium von der Gesetzesfreiheit, da das εὐαγγέλιον τῆς περιτομῆς ja an der Gültigkeit des Gesetzes für die Judenchristen festhielt. Die Betonung ist also durch den Context wohl motivirt und keineswegs dem Tim. gegenüber auffallend (gegen Hltzm.).

V. 12—17*). Die Summe des Evangeliums, entwickelt an der eigenen Erfahrung des Apostels, nicht um die Gewissheit desselben zu begründen (Wies.) oder gar um zu zeigen, wie er von dem falschen Gesetzeseifer losgekommen (Bck.), sondern um den unfruchtbaren Speculationen der ἑτεροδιδασκαλοῦντες gegenüber das Evangelium als die Verkündigung des Rettungsweges für alle Sünder zu charakterisiren. — V. 12. χάριν ἔχω) ist nicht ohne weiteres gleich dem paulinischen εὐχαριστῶ oder χάρις τῷ θεῷ, sondern heisst: Dankbarkeit hegen, und steht auch bei Luc. (17, 9) neben dem sonst gebrauchten εὐχαριστεῖν. Vgl. noch Hebr. 12, 28. — τῷ ἐνδυναμώσαντί με) ganz wie Phil. 4, 13. Wozu ihm Christus das Vermögen gegeben hat, nämlich während seines ganzen bisherigen Amtslebens (Hfm.) und nicht bei seiner Berufung zum Apostel (Mack, Wies., Bck.), erhellt aus dem Zusammenhange, nämlich zur Ausrichtung

---

als ein Aufstellen gesetzlicher Vorschriften, sondern als eine Benutzung des Gesetzes im Sinne von V. 7 fasst. Ganz verkehrt fand aber Hth. in der Bezeichnung Gottes als μακάριος einen Gegensatz gegen die Getheiltheit des göttlichen Wesens in den Aeonenreihen, Otto gegen die Gesetzlichkeit der Irrlehrer, welche zu einem den Gegensatz der Sünde überwindenden Gott nicht kämen.

*) V. 12. Das και vor χαριν εχω (DKL Rcpt.) ist Verbindungszusatz und nach ℵAFGP u. d. meisten Verss. umsomehr zu streichen, als ein Grund der Weglassung nicht ersichtlich. — Das ενδυναμουντι (ℵ) haben WH. am Rande. — V. 13 lies το προτερον statt τον (Rcpt. nach KL). Das με nach οντα (Lchm.) ist nur durch A bezeugt. — V. 16 ist mit der Rcpt. Ιησους Χριστος (ℵKLP) beizubehalten, da Χριστ. Ιησ. (Lchm., Treg. nach AD) offenbar nach V. 12. 14. 15 conformirt ist. WH. haben dies im Text, jenes am Rande. Statt πασαν (Rcpt. nach DKLP) lies απασαν. — V. 17. Das σοφω nach μονω (Rcpt. nach KLP) ist nach entscheidenden Zeugen als Glossem aus Röm. 16, 27. Jud. V. 25 zu streichen.

der ihm nach V. 11 anvertrauten Botschaft. — *Χριστῷ Ἰησοῦ, τῷ κυρίῳ ἡμῶν*) nicht von *τῷ ἐνδυναμώσαντι* abhängig („für Christum"), sondern Apposition dazu. — *ὅτι πιστόν με ἡγήσατο*) bezeichnet den Grund des Dankes. Wie die göttliche Vorherbestimmung auf der *πρόγνωσις* beruht (Röm. 8, 29), so die Erwählung des Paulus zum Apostel darauf, dass ihn Christus als treu erachtete, also grade die Eigenschaft an ihm vorhererkannte, auf die es bei diesem Dienste ankommt (1 Kor. 4, 2). Mit dem *πιστός* im Sinne von vertrauenswürdig (1 Kor. 7, 25) hat der Ausdruck nichts zu thun (gegen Hth., Hltzm.). Zu dem paulinischen *ἡγεῖσθαι* vgl. 2 Kor. 9, 5. Phil. 2, 3. 25. 1 Thess. 5, 13. 2 Thess. 3, 15. — *θέμενος εἰς διακονίαν*) Die Parallele 1 Thess. 5, 9 darf nicht veranlassen, bloss an die Bestimmung zum Apostelamt zu denken (de W., Hth., Plitt), da lediglich die Verbindung mit einem in der Zukunft liegenden Ziele dem *τιθέναι εἰς* diese Bedeutung geben kann. Ganz willkürlich ist auch die gangbare Fassung von *διακονίαν*, als ob *τὴν διακονίαν* stände, die nur Hfm. vermeidet. Eben die Einsetzung in einen Dienst, der seiner Natur nach Treue erfordert, ist der Beweis, dass Christus ihn für treu erachtete. Es darf daher das Part. nicht in den Inf. (Hnr.) umgesetzt werden, vgl. Win. § 45, 4. — V. 13. *τὸ πρότερον ὄντα*) obwohl ich die Zeit vorher (vgl. Gal. 4, 13) durch mein Verhalten durchaus keinen Anlass zu geben schien zu solcher Bevorzugung. — *βλάσφημον*) substantivisch nur hier, aber, entsprechend dem *βλασφημεῖν* Röm. 2, 24, hier von der Lästerung des Namens Christi. — *καὶ διώκτην*) nur hier, aber durch den Zusammenhang gefordert; in der Sache Ausdruck für das thatsächliche *διώκειν* der Gemeinde Gal. 1, 13. — *καὶ ὑβριστήν*) vgl. Röm. 1, 30, steigert das Vorige, sofern er mit übermüthiger Nichtachtung der Christen sie schmähte (was Lth., Bck. allein hervorheben) und misshandelte (vgl. Hltzm.). Ganz willkürlich Hfm.: ein Misshandler, der so strafte, dass er seine Lust damit büsste. — *ἀλλὰ ἠλεήθην*) der Zusammenhang mit V. 12, wie die Parallelen 1 Kor. 7, 25. 2 Kor. 4, 1, nöthigen, an das Erbarmen zu denken, das dem Apostel troz so grober Sünden, die ihn zum Verderben reif machten, in der Annahme zum Dienste zu Theil wurde (Wies., Otto, Hfm.), und nicht an die Begnadigung im Allgemeinen (Hth., Mllr. z. de W.). Sofern aber jene Bevorzugung nicht möglich war, ohne den um seines Verhaltens willen dem Verderben Verfallenen diesem Schicksal zu entreissen, kann dieselbe als eine That des Erbarmens dargestellt werden. — *ὅτι*) enthält nicht eine Selbstentschuldigung (de W.) und

bezeichnet nicht den ausreichenden Grund der Begnadigung, sondern erklärt, wiefern dieselbe möglich war und bringt ein Motiv für das ἐλεεῖσθαι. — ἀγνοῶν) bezeichnet so wenig wie Röm. 2, 4. 10, 3 ein Misskennen (Hfm.), sondern die Unwissenheit, in der Paulus sündigte, wobei, wie dort, von der Frage abstrahirt wird, wie weit dasselbe verschuldet war oder nicht; jedenfalls war sie ein das Erbarmen sollicitirendes Unheil, wenn diese Unwissenheit ihn in solche Tiefe des Verderbens brachte. — ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ) Der präpositionelle Zusatz ist nicht dem ἀγνοῶν coordinirt, als ob er ein zweites Moment bezeichne, das sein Thun vergebbar machte (Hfm.), sondern sein Handeln in Unglaube (Röm. 4, 20. 11, 20. 23) d. h. sein aus Unglauben hervorgehendes βλασφημεῖν, διώκειν, ὑβρίζειν war als ein in Unwissenheit vollzogenes der Vergebung fähig. Daraus folgt, dass unmöglich der Unglaube als Grund der Unwissenheit gedacht sein kann (Wies., Hth., Plitt, Hltzm.), weil dann ja jener das tiefste Motiv seines Handelns war (was vielmehr heissen müsste ἐν ἀπιστίᾳ ἐποίησα ἀγνοῶν) und der Unglaube an sich keineswegs die Vergebung möglich macht. Vielmehr wie sein Handeln in Unglaube, so war auch sein Unglaube selbst (vgl. Mack) nur aus mangelnder Erkenntniss der Wahrheit, nicht etwa aus Verstockung wider dieselbe hervorgegangen (vgl. Bck.) und daher der Vergebung fähig.

V. 14. Das δέ ist nicht gegensätzlich (so früher Hth.), sondern schreitet von dem ἠλεήθην zu einer neuen Bezeichnung des ihm Widerfahrenen fort, die dasselbe aber von einer neuen Seite her darstellt und insofern einen gewissen Gegensatz dazu bildet (vgl. zu V. 5). Dieser Gegensatz ist aber sowohl ein quantitativer (ὑπερεπλεόνασεν), der insofern auch als Steigerung (Hth.) aufgefasst werden kann, als ein qualitativer, sofern an die Stelle des Begriffs des Erbarmens der der wirksamen Gnade tritt, und so ein zweites Moment in der Erfahrung des Apostels zur Geltung kommt. — ὑπερεπλεόνασεν) nur hier, aber ganz so gebildet, wie das ὑπερπερισσεύειν (Röm. 5, 20. 2 Kor. 7, 4) und anknüpfend an das dem Apostel geläufige πλεονάζειν (Röm. 5, 20. 6, 1. 2 Kor. 4, 15, an beiden letzteren Stellen ebenfalls von der χάρις). Der comparative Begriff der Mehrung wird dadurch zum superlativen einer über das gewöhnliche Mass hinausgehenden Mehrung gesteigert, ohne dass das ὑπερ- auf die Feindschaft des Apostels hindeutet, die dadurch überboten worden ist (Hth. früher, Mllr.), oder die Steigerung der Gnade darauf, dass er nicht nur ungläubig, sondern ein Lästerer und Verfolger war (Hfm.). Vielmehr bildet diese überschwängliche

Mehrung der Gnade einen Gegensatz zu dem einfachen Erbarmungsact des ἠλεήθην und weist schon dadurch auf eine demselben folgende sich immer steigernde Erfahrung hin. — ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν) Während das Erbarmen wenigstens durch die Unwissenheit, in der Paulus handelte, sollicitirt wurde, ist die Gnade ihrem Wesen nach die unbedingt frei wirkende, was Hltzm. vergeblich gegen Hth. leugnet; während jenes ihn nur aus seinem rettungslosen Zustande in den seligen eines Dieners Christi versetzte, ist die Gnade das wirksame Prinzip, das ihm als solchem Alles verlieh, was er zur Ausrichtung seines Dienstes brauchte, ihn dazu tüchtig machte. Diese überschwängliche Mehrung der Gnade erfuhr also der Apostel in dem ἐνδυναμοῦν V. 12, weshalb auch hier wie dort der, von welchem es ausging, als ὁ κύριος ἡμῶν bezeichnet ist, sofern ja der in der Gemeinde waltende Herr es war, der den Paulus durch seine Gnade zum Dienst an ihr befähigte. Gemeint ist also, was Paulus sonst ἡ χάρις ἡ δοθεῖσα μοι nennt (Röm. 12, 3. 15, 15. 1 Kor. 3, 10 u. öft.). — μετὰ πίστεως) kann schon dem Wortlaut nach nicht die Wirkung dieser Gnade bezeichnen (Wies., Hfm., Bck. nach Aelteren), da das, was die Gnade wirkt, eben nicht als in ihrem Gefolge einhergehend (Hltzm.) bezeichnet wäre. Ebensowenig können die die Gnade begleitenden subjectiven Momente des Gnadenstandes (de W., Hth., Plitt) gemeint sein, da Paulus sicher von seinem Glauben und seiner Liebe nicht eine überschwängliche Steigerung ausgesagt hätte (vgl. Phil. 3, 12) und doch bei beiden Fassungen das ὑπερεπλεόνασεν sich auch auf das die Gnade Begleitende erstrecken würde. Es bezeichnet vielmehr nach Analogie der paulinischen Formel ἡ χάρις μεθ᾽ ὑμῶν (Röm. 16, 20. 24. 1 Kor. 16, 23 u. öft.) und des hebräisirenden μεγαλύνειν (ποιεῖν) ἔλεος μετά τινος (Luc. 1, 58. 72. 10, 37), in wem die Gnade, indem sie ihn stetig begleitet, so überschwänglich wirksam wird. Dass aber hier statt einer Person der Glaube derselben genannt wird, hat seinen Grund in dem beabsichtigten Gegensatz zu ἐν ἀπιστίᾳ V. 13 b, der, oft bemerkt (Hdrch., Wies., Hth., Hltzm.) und von Hfm. vergeblich geleugnet, doch erst zur Geltung kommt, wenn dem ἠλεήθην gegenüber, das ihm ἐν ἀπιστίᾳ widerfuhr, hier hervorgehoben wird, wie die Gnade in ihm, als er ein Gläubiger geworden, oder an seinem Glauben wirksam ward. — καὶ ἀγάπης) wird keineswegs unmotivirt aus der unsern Briefen geläufigen Losung hinzugefügt (Hltzm.), sondern bildet den Gegensatz zu dem früheren lieblos feindseligen Gebahren des Apostels (V. 13 a), was, von Hfm. bemerkt, ihn verleitet hat, beides

auf diesen Gegensatz zu beziehen. So erklärt sich auch der Zusatz τῆς ἐν Χριστῷ, welcher die Liebe als eine in der Lebensgemeinschaft mit Christo wurzelnde bezeichnet (1 Kor. 16, 24, vgl. Röm. 16, 8) und damit andeutet, dass es sich um die Liebe zu denen handelt, die er einst verfolgt hat (Hfm.). Den Zusatz zugleich zu πίστεως zu ziehen (Mtth., Plitt, Bck.), ist ganz unmöglich, da er in der Verbindung mit diesem einen ganz anderen Sinn haben würde, was Hth. vergeblich gegen Hfm. bestreitet*).

V. 15 f. πιστὸς ὁ λόγος) Diese unsern Briefen so geläufige Formel dient hier dazu, aus der V. 12—14 geschilderten Lebenserfahrung des Apostels die Aussage (ὁ λόγος), welche den Mittelpunkt der evangelischen Verkündigung bildet, als eine unbedingt zuverlässige, glaubwürdige (πιστός, wie 1 Kor. 7, 25) zu bekräftigen. Natürlich nicht, als ob sie für Paulus oder Tim. einer solchen Bekräftigung bedurfte, wie Schleierm. unterstellte, um hier einen wunderlichen Missbrauch der Formel nachzuweisen, sondern um das dem Tim. aufgetragene kategorische Verbot des ἑτεροδιδασκαλεῖν V. 3 dadurch zu begründen, dass es sich dabei nicht um den Streit verschiedener Ansichten, sondern um die Ersetzung völlig unsicherer und unklarer Speculationen (V. 4. 7) durch eine auf Grund der Erfahrung schlechthin zuverlässige Wahrheit handelt. — καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος) tritt nur noch 4, 9 hinzu und bezeichnet nicht, dass die Annahme, deren das Wort würdig (ἄξιος, wie 1 Kor. 16, 4, vgl. Röm. 1, 32. 8, 18), eine vollkommene, allen Zweifel ausschliessende sei (Hth., Plitt), sondern dass dasselbe würdig sei, nicht nur seiner unbedingten Gewissheit wegen, sondern auch deswegen angenommen zu werden, weil sein Inhalt die höchste Beseligung bringt. Man mag also seine ἀποδοχή (nur in dieser Formel) d. h. das ἀποδέχεσθαι τὸν λόγον (Act. 2, 41) von einem noch so hohen Anspruch an den Werth dessen, was der λόγος verkündigt, abhängig machen (πάσης, vgl. zu 2, 2), immer ist dieses Wort der Annahme werth. — ὅτι Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον) schliesst an sich freilich nicht die Beziehung auf die Präexistenz Christi ein (Hfm.), wenn man εἰς τὸν κόσμον im Sinne von Röm. 5, 12 von der Menschheit nimmt, geht aber nach dem Gebrauch der Formel in 6, 7 doch wohl auf das Kommen in die irdische Welt,

*) Hltzm. S. 299 findet in V. 13 f. eine Nachbildung von 1 Kor. 15, 9 f., indem er noch Röm. 11, 30—32 (S. 110) zu Hülfe nimmt, um zu beweisen, dass Paulus nur die Bekehrung der Heiden als Werk der göttlichen Barmherzigkeit betrachtet, was doch durch V. 31 rundweg widerlegt wird.

also auf die Menschwerdung Christi (Wies., Hth.), und ist eben darum nicht ein johanneischer Ausdruck (Plitt, Hltzm.), vgl. m. Bibl. Theol. d. N. T. § 144, b. Der Ausdruck ist freilich auch nicht paulinisch; aber Paulus scheint sich absichtlich, indem er auf einen bestimmten λόγος hinweist, an eine geläufige Formulirung dieser Grundthatsache des Evang. anzuschliessen. — ἁμαρτωλοὺς σῶσαι) Auf diesem Zweck seines Kommens liegt der Hauptnachdruck: um Sünder, die als solche dem Verderben verfallen waren, von demselben zu erretten (vgl. 1 Kor. 1, 21). — ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ) deren erster ich bin. Dass der Artikel vor πρῶτος fehlt, mildert den Ausdruck nicht (Flatt: einer der Vornehmsten, Bck.: ein Hauptsünder), wofür man sich freilich nicht auf Mtth. 10, 2. Mrc. 12, 28 f. berufen darf (de W., Wies.), weil es durch das artikellose ἁμαρτωλούς gegeben war. An den Vornehmsten unter den geretteten Sündern (Mack) zu denken, verbietet die aus V. 16 erhellende Tendenz dieser Aussage*). — V. 16. ἀλλά) im Gegensatz dazu, dass wenigstens er als Erster unter ihnen von der Absicht Christi, Sünder zu erretten, eximirt erscheinen könnte. — διὰ τοῦτο) auf das folgende ἵνα mit Nachdruck vorausweisend, wie 2 Kor. 13, 10. — ἠλεήθην) hier natürlich im allgemeinen Sinne von Röm. 11, 30 f.: ist mir Barmherzigkeit widerfahren. — ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ) mit Nachdruck voranstehend. Das πρώτῳ kann aber wegen des fehlenden Artikels unmöglich auf den πρῶτος ἁμαρτωλῶν V. 15 zurückweisen (de W., Wies.) und wegen der Beziehung auf die μέλλοντες πιστεύειν nicht „vorzugsweise" sein (Bck.), sondern nur zeitlich (vgl. Röm. 10, 19) ihn als Ersten bezeichnen (Hth., Hfm., Hltzm.), an welchem sich die ganze Fülle der Langmuth Christi erwiesen habe, sofern er noch bei keinem so grosse

---

*) Hltzm. sieht hier nur eine übertreibende Nachbildung von 1 Kor. 15, 9; aber V. 16 zeigt, dass diese Vergleichung mit den Sündern, zu deren Errettung Christus gekommen, derselben Absicht dient, mit welcher diese Grundthatsache des Evangeliums aus seiner Lebenserfahrung abgeleitet ist. Der Hinweis auf den V. 13 geltend gemachten „Milderungsgrund" kann nicht beweisen, dass es eine Uebertreibung und falsche Demuth wäre, wenn Paulus sich als unter allen Sündern im Sündigen voranstehend denkt (Bck., vgl. Mllr. bei de W.), da in der Schrift die Grösse der Sünde nicht an ihrer subjectiven Schuldbarkeit bemessen wird. Dann aber ist es vollkommen berechtigt, wenn Paulus seine positive Feindschaft gegen Christum und seine fanatische Verfolgung der Christen als den Höhepunkt alles Sündigens denkt, dessen er sich schuldig gemacht hat (πρῶτος, wie 1 Kor. 15, 3). Willkürlich Hfm.: weil er so sehr Feind des Namens Jesu war, dass ihn nicht das Wort seiner Jünger, sondern nur die wunderbare Selbstoffenbarung Jesu zu überwinden vermochte.

und andauernde Feindschaft getragen, so lange Raum zur Busse gelassen hatte, wie bei ihm, als er sich seiner erbarmte. — ἐνδείξηται) ganz wie Röm. 9, 22. Eph. 2, 7. — τὴν ἅπασαν μακροθυμίαν) wird ganz willkürlich in den Begriff der Grossmuth umgesetzt (Hdrch., Fl., Mtth.), vgl. Röm. 2, 4. 9, 22. Zu dem πᾶς mit artikulirtem Subst., welches den ganzen Umfang einer Sache bezeichnet, vgl. 1 Kor. 13, 2. 2 Kor. 1, 4. 7, 4, zur Stellung des πᾶς Gal. 5, 14 und zu der Form ἅπας Gal. 3, 28 (wo freilich die Lesart schwankt) und Eph. 6, 13. — πρὸς ὑποτύπωσιν) bezeichnet den Zweck jenes ἐνδεικνύναι, ganz wie Röm. 3, 26. 1 Kor. 6, 5. 7, 35 u. öft. Daher hätte auch keineswegs das bei Paulus so häufige, auch in unseren Briefen vorkommende τύπος stehen können (vgl. Hth.); denn hier ist, wie schon die Wortbildung zeigt, die vorbildliche Darstellung gemeint, welche die Langmutherweisung Christi bezweckte, nicht ein Vorbild, welches sie herstellte. — τῶν μελλόντων πιστεύειν) Das μέλλειν ist natürlich vom Standpunkte jener ἔνδειξις aus gedacht, wie Gal. 3, 23. Mit Recht bemerkt Hfm., dass nicht seine Begnadigung als Vorbild bezeichnet ist (Wies., Hth.), in welchem Falle wohl der Dativ stände (weshalb Bck. den Gen. unmöglicher Weise als Gen. obj. „für die, welche" nehmen will), obwohl seine eigene Erklärung den Unterschied nicht scharf festhält. Gerade an ihm bewies Christus seine Langmuth, um vorbildlich darzustellen, was für Leute es seien, die durch den Glauben an ihn ewiges Leben erlangen sollten, dass es nämlich nicht irgend eine beschränkte Kategorie von Sündern sei, sondern dass auch die gröbsten Sünder, welche die Langmuth Christi bis aufs Aeusserste herausgefordert hätten, nicht ausgeschlossen seien. — ἐπ αὐτῷ) heisst nicht: an ihn glauben (de W.), sondern bezeichnet, wie Röm. 9, 33. 10, 11 in einem Citat aus Jes. 28, 16, das auf ihm beruhende Heilsvertrauen. — εἰς ζωὴν αἰώνιον) bezeichnet, wie Röm. 5, 21 das Ziel der durch Christum vermittelten Gnadenherrschaft, so hier das Ziel des auf ihn sich gründenden Heilsvertrauens, und hängt also nicht von ὑποτύπωσιν (Bng.) ab. Eben darin, dass sie dies Ziel erlangen sollten, zeigte sich, dass sie Nachbilder des Apostels waren, der als erster unter den Sündern vom Verderben errettet war (V. 15). Diese Errettung ist also ganz wie Röm. 1, 16 f. als der Correlatbegriff des ewigen Lebens gedacht.

V. 17 schliesst nicht eine Digression ab (vgl. noch Hth.), da die Zusammenfassung des auf der eigenen Heilserfahrung des Apostels ruhenden Inhalts des Evangeliums (V. 12—16) völlig sachgemäss den Befehl die unfruchtbaren Speculationen

und Discussionen der ἑτεροδιδασκαλοῦντες kategorisch zu verbieten begründete. Dass aber die Betrachtung der in seiner Heilserfahrung vorangedeuteten Begnadigung auch der ärgsten Sünder den Apostel zu einem Lobpreis Gottes, dessen Heilsrath sich hierin verwirklicht, und zu dem als dem letzten Urheber des Heils das δέ weiterführt (vgl. zu V. 5. 14), anregen konnte, hat selbst Hltzm. nach Gal. 1, 5 nicht bestreiten können. — τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν αἰώνων), wie Tob. 13, 6. 10, bezeichnet Gott nicht als den König der Welten (Chrys., Leo, Hltzm.), was αἰῶνες weder im Folgenden, noch irgendwo heisst, geschweige denn als ewigen König, was de W. neben jenem für möglich hält und Wies., Hfm. troz richtiger Wortdeutung nach Ps. 145, 13 für den Sinn des Ausdrucks halten, sondern als den Beherrscher der Weltzeiten (Mtth., Hth., Bck., Plitt), der also in diesem Aeon die Bedingung des Heils und in dem zukünftigen die Vollendung desselben (die ζωὴ αἰώνιος) für die durch Christum Begnadigten (V. 16) ordnen kann. An eine Beziehung auf die gnostischen Aeonen ist nach der im Folgenden klar vorliegenden Bedeutung von αἰῶνες weder direct (Baur) noch indirect (Pfleiderer) zu denken. — Die folgenden artikellosen Ausdrücke (vgl. Röm. 16, 27) bilden keine Apposition zu τῷ βασιλεῖ, sondern bezeichnen die Qualität, in welcher die Lobpreisung ihm zukommt und alle drei Adjective beziehen sich gleichmässig auf Gott (vgl. Hfm. gegen de W., Hth.). Als ἄφθαρτος θεός (Röm. 1, 23) ist er über die Endlichkeit der vergänglichen Welt erhaben und kann also alle Zeitläufe beherrschen; als ἀόρατος (Röm. 1, 20. Kol. 1, 15) ist er der, dessen Herrschaft im Glauben erfasst sein will (Hebr. 11, 27); als μόνος der, dessen Herrschaft durch keinen Anderen neben ihm beschränkt wird (vgl. 1 Kor. 8, 6). Dass diese Prädicate müssig und haltungslos seien (de W.), kann man hiernach durchaus nicht sagen, höchstens dem ἀοράτῳ fehlt eine durchsichtige Beziehung auf den Preis des βασιλεὺς τῶν αἰώνων. Dass im Gegensatz gegen eine die Absolutheit des göttlichen Wesens aufhebende Irrlehre die absolute Erhabenheit Gottes betont werde (Hth.), liegt gänzlich fern. Immerhin behält der Uebergang von der Zusammenfassung des Evangeliums in den Kern der Heilslehre zu diesem Preise Gottes nach rein ontologischen Prädikaten etwas Auffallendes, das sich wohl nur durch die Annahme erklärt, dass sich Paulus hier absichtlich an einen bereits fixirten liturgischen Ausdruck anschliesst (vgl. Einl. § 4, 4). — τιμὴ καὶ δόξα) kommt zwar auch Röm. 2, 7. 10 verbunden vor, aber in Doxologien nur in der Apokalypse (5, 12 f., vgl. 4, 9. 11),

während Paulus stets das einfache ἡ δόξα hat, was sich ebenso erklärt, wie der Inhalt der Doxologie. — *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν*), wie Gal. 1, 5. Doch vgl. auch die Doxologien Hebr. 13, 21. 1 Petr. 4, 11. 5, 11. Apoc. 7, 12, welche zeigen, dass dieser Schluss der Doxologie der gemeinchristliche ist.

V. 18—20*). Schluss der ersten Anweisung. — *ταύτην τὴν παραγγελίαν*) kann natürlich nur auf die V. 5 genannte *παραγγελία* gehen, aber eben darum nicht auf das Evangelium (Hfm.) oder die objective Norm für das Verhalten der Christen (Hth.), zumal der Inhalt des Evangeliums im Vorigen eben nicht als das dargestellt war, „was den Menschen zur Nachachtung gesagt sein will", wenn sie ewiges Leben gewinnen wollen, sondern nur auf das dem Tim. V. 3 aufgetragene *παραγγέλλειν* (Theod., Clv., Hdrch., Mack, Otto, Bck.), wie schon die unmittelbar sich anschliessende Zurückweisung auf die *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* (V. 19 f.) zeigt, die man nur für eine Verwirrung des Briefschreibers halten kann (Hltzm.), wenn man diese Worte contextwidrig missdeutet. Freilich ist nicht das nackte Gebot, das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* zu lassen, gemeint; aber auch nicht die gewissenhafte Einschärfung des reinen Evangeliums dafür zu substituiren (Mllr.), sondern das Gebot V. 3, wie es durch die ganze folgende Ausführung und Begründung (V. 4—17) inhaltsreich entfaltet ist. Ganz unmöglich ist die Beziehung des *ταύτην* auf das folgende *ἵνα* (Chrys., Theoph., Mtth., de W., Wies.), theils wegen der dadurch entstehenden Abgerissenheit der Rede, theils wegen der Wortstellung**). — *παρατίθεμαί σοι*) bei Paulus nur im Activ vom Vorsetzen der Speisen (1 Kor. 10, 27). Mit Recht bemerkt Hth., dass der bestimmte Zweck, zu welchem das durch das Wort ursprünglich bezeichnete Hinlegen vor Jemand geschieht, lediglich aus dem Zusammenhange sich ergiebt. Dieser weist aber nach V. 3 eben nicht auf einen Befehl, nach dem er sich richten soll (Hth.), sondern auf ein Gebot, das er Anderen einschärfen soll (Bck.); und daraus ergiebt sich die auch im profanen Griechisch besonders im Med. (vgl. Herodot 6, 86, 2) häufige Bedeutung:

---

*) V. 18. Tisch., Treg. lesen nach ℵD Clem. *στρατευσῃ*, das WH nur an den Rand setzen, während die Rcpt. (*στρατεύῃ*) durch AFGKLP Pttr. stark bezeugt ist, aber von Treg. nur an den Rand gesetzt.

**) Plitt fand hier den Nachsatz zu *καθὼς παρεκάλεσά σε* und ähnlich Wieseler, der aber die Ermahnung auf den ganzen Inhalt des gegenwärtigen Briefes bezieht, und Ew., der es direct auf Kap. 2 vorausweisen lässt. Vgl. Hltzm., der das Schwankende seiner Auslegung dem Schriftsteller aufbürdet.

etwas bei einem niederlegen, ihm anvertrauen, nur natürlich nicht zur Verwahrung (Otto, Hfm.), wie Luc. 23, 46. Act. 14, 23. 20, 32, oder zur Erwägung und Beherzigung (Hltzm., S. 403), wie Act. 17, 3. Mtth. 13, 24. 31, sondern, wie es dem Wesen einer *παραγγελία* für Andere entspricht, zur Einschärfung. — *τέκνον Τιμόθεε*) vgl. zu V. 2. An ein Erbe, das dem Kinde als fernerhin zu verwaltendes Gut anvertraut wird (Hfm.), ist nicht zu denken. Das geistliche Kind kann und wird das Gebot im Sinne des Apostels einschärfen. — *κατὰ τὰς προαγούσας ἐπὶ σὲ προφητείας*) gehört zu *παρατίθεμαι*, das gewissermassen dadurch motivirt wird (Mllr.), und nicht in den Satz mit *ἵνα* hinein (Oec., Fl.). Gemeint sind natürlich nicht die guten Zeugnisse, die Tim. nach Act. 16, 2 empfing (Hdrch.), oder bloss fromme Wünsche und Segenssprüche (Pfldr.); aber auch sicher nicht Alttestamentliche Weissagungen, durch deren Erläuterung Tim. zum Lehrgeschäft herangebildet war (Bck.), sondern Weissagungen, die über ihn ergangen waren und sich nicht sowohl auf sein würdiges Verhalten im Amte bezogen (Wies., Hth.) als vielmehr auf seine Geeignetheit zum apostolischen Gehülfenamt (vgl. Hfm.). Dass diese bei seiner Bestellung zum Bischof von Ephesus (Mack) oder bei der Ertheilung des Auftrags 1, 3 (Otto) ergangen waren, erhellt durchaus nicht; vielmehr gedenkt Paulus durchaus naturgemäss hier, wo er ihn zum ersten Male für eine selbstständige Wirksamkeit instruirt, der einst bei seiner Annahme zum Gehülfenamt über ihn ergangenen Weissagungen, in Gemässheit derer er ihm jenes Gebot zur Einschärfung anvertrauen kann. Da *προάγειν* nach bekanntem griechischen Gebrauch sowohl örtlich (Mrc. 11, 9), wie zeitlich (Hebr. 7, 18) vorangehen bedeuten kann, was Otto vergeblich leugnet, könnten diese Weissagungen durch das adjectivisch gebrauchte *προαγούσας* als früher ergangene bezeichnet sein (de W., Wies., Hth., Hfm., Ew., Hltzm.). Dann muss *ἐπὶ σέ* zu *προφητείας* gehören, was aber theils wegen der irreleitenden Wortstellung, theils wegen der die Vorstellung der Bewegung involvirenden Präposition, die wohl mit dem Verb. *προφητεύειν* (Ezech. 37, 4), aber nur durch eine grosse Härte mit dem Subst. verbunden werden kann, sehr unwahrscheinlich ist. Es muss daher mit *προαγούσας* verbunden werden, wie bei seiner ganz verkehrten Deutung der *προφητεῖαι* auch Bck. thut, und dieses: vorwärts führen auf ein bestimmtes Ziel hin (Act. 16, 30. 17, 5. 25, 26), hinleiten (Mtth., Otto, Mllr.) heissen. Natürlich war er selbst es, den diese auf Tim. hinführenden Weissagungen einst bewogen hatten, denselben zum Gehülfen anzunehmen. — *ἵνα στρα-*

τεύῃ) kann schon an sich nicht den Inhalt eines dem Tim. anvertrauten Gebotes bezeichnen, sondern nur die Absicht des παρατίθεμαι. Dass die Einschärfung desselben als ein στρατεύεσθαι bezeichnet wird, beruht nicht auf Nachbildung der den Ausdruck vielmehr als echt paulinisch erweisenden Stelle 2 Kor. 10, 3 (Hltzm.), sondern darauf, dass es sich um Bekämpfung und Ueberwindung des ἑτεροδιδασκαλεῖν handelt. Ganz willkürlich denkt Hfm. an den Krieg, den Christus führt, die Seelen durch sein Wort zu gewinnen. — ἐν αὐταῖς) kann unmöglich die Weissagungen als Waffenrüstung bezeichnen (Mtth., Wies., Otto, Bck.), in welcher er kämpft, aber auch nicht die Schranken seiner Competenz angeben, die er nicht überschreiten darf (Hltzm. nach Hth.). Wie ἐν die Richtschnur angeben soll (Oosterzee, Hfm.), ist nicht abzusehen; es bezeichnet, wie unzählig oft bei Paulus, das, worin das στρατεύεσθαι begründet sein d. h. woraus er Muth und Kraft zu demselben schöpfen soll. — τὴν καλὴν στρατείαν) Ganz wie 2 Kor. 10, 4 entspricht dem στρατεύεσθαι das Subst. στρατεία, und das καλήν bezeichnet nicht sein Verhalten als ein würdiges und wackeres (de W., vgl. Luth.: eine gute Ritterschaft üben), sondern den ihm mit dem anvertrauten Gebote aufgetragenen Dienst als den trefflichen, wahrhaft werthvollen (1, 8, vgl. 1 Kor. 5, 6) Kriegsdienst, den er leisten soll.

V. 19. ἔχων) fügt die subjective Bedingung an, unter welcher allein jenes intendirte στρατεύεσθαι geschehen kann. Dass es aber hier: festhalten (Hltzm.) heisst, wohl gar mit Anspielung auf die Waffenrüstung (Mack, Mtth., Bck.) oder die Streitmacht, welche er commandirt (Otto), ist durchaus nicht indicirt. — πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν) wie V. 5; denn „was der Lehrende bei Anderen erreichen will, muss er in sich selbst haben“ (Wies.). Hier aber wird es aus dem Folgenden zweifellos, wie die ἀγαθὴ συνείδησις der Grund des Glaubens ist (wie Wies., Hfm. troz ihrer dortigen Missdeutung erkennen), und nicht ihre Folge (Bck.). Ganz willkürlich behauptet Hltzm., dass das gute Gewissen hier das richtige Wissen um die reine Lehre sei. — ἥν) geht natürlich nur auf ἀγαθ. συν. und nicht zugleich auf πίστιν (s. d. Folgd.), geschweige denn auf στρατείαν (Bretschn.). — τινές) sind nicht die V. 3 Genannten, in welchem Falle wohl ein direct rückweisender Ausdruck stände, sondern Etliche von ihnen. — ἀπωσάμενοι) Der durchaus nicht „sonderbare Ausdruck“ (de W.) bezeichnet genau wie Röm. 11, 1. 2, dass einer etwas ihm Gehöriges von sich stösst, nichts mehr davon wissen will. Diese Parallele zeigt schon, dass die Be-

ziehung auf einen Besitz nicht „unpassend" (Hltzm. nach Schlrm.). Der Ausdruck markirt das Frevelhafte ihres Thuns (de W.) und setzt voraus, dass das gute Gewissen ein hohes Gut ist, also nicht ein lästiger Warner (Bng., Wies., Oost.), was ganz gegen den paulinischen Begriff der *συνείδησις;* dass dasselbe nicht verloren geht ohne eigene Schuld, durch die man es verloren gehen lässt; ja dass man es wie etwas Werthloses oder gar Widerwärtiges nicht mehr besitzen will. Es ist eben die V. 5 angedeutete Unlauterkeit des Herzens, welche diesen kostbaren Besitz muthwillig von sich stösst. Wegen des folgenden Bildes vom Schiffbruch das Bild vom Anker (Wies.), oder von der ausgeworfenen Schiffsladung (Hfm.) einzutragen, ist ganz gekünstelt. — *περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν*) Das im N. T. nur noch 2 Kor. 11, 25 eigentlich gebrauchte Wort kommt bei den Griechen oft metaphorisch vor (vgl. Köll. S. 82). Zu *περί* c. Acc. im Sinne von quod attinet ad vgl. Phil. 2, 23. Wenn die Schädigung des Glaubens die Folge ist von dem Verlieren des guten Gewissens, so ist klar, dass dieses nur der Grund und nicht die Folge des Glaubens sein kann (V. 5). s. o. — V. 20. *ὧν ἐστιν*) weist auf zwei Beipiele solcher hin, von denen das V. 19 Gesagte gilt. Daraus folgt aber, dass Paulus den Tim. nicht erst mit diesen Männern und ihrem Schicksal bekannt machen will, sondern dass Tim. beides kennt, weshalb auch gar kein Grund ist, dieselben nicht in dem unmittelbaren Wirkungskreise des Tim. d. h. in Ephesus zu suchen (gegen Hfm.). — *Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος*) Ersterer wird 2 Tim. 2, 17 ebenfalls als ein Beispiel erwähnt, wohin die Lehrverirrungen der Zeit führen können. Ob der 2 Tim. 4, 14 erwähnte *χαλκεύς* mit diesem identisch sei, ist zwar keineswegs gewiss; aber dass er nach dem hier Erwähnten dem Apostel feindselig gesinnt war und blieb, spricht wenigstens sicher nicht dagegen. Keinesfalls setzt die Art, wie sie im 2. Tim. erwähnt werden, eine frühere Zeit voraus. Ob aber dieser *Ἀλέξανδρος* mit dem Act. 19, 33 Erwähnten identisch sei, das zu entscheiden fehlt uns jeder Anhalt*). — *οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ*) dieselbe disziplinarische Massregel, welche Paulus 1 Kor. 5, 5 anwenden will. Keinesfalls ist die Ex-

*) Nach Hltzm., S. 256 hat unser Verf. die Apostelgesch., die an einen Juden dachte, dahin missverstanden, dass er in ihm einen verrätherischen Anhänger des Paulus sah, der sich von den Juden brauchen liess. Doch habe er die Notiz der Apostelgesch. 2 Tim. 4, 14 noch indifferenter gefasst, während er ihm hier bereits das *βλασφημεῖν* zuschreibt. Während Win., Hth., Meyer u. A. die Identität bestreiten, wird sie von Otto, Hfm. u. A. behauptet. Vgl. zu 2 Tim. 4, 14.

communication (Clv., Wegsch., Mack) an sich damit gemeint, welche ja 1 Kor. 5, 13 die Gemeinde ausführen soll, welche aber vielleicht die Voraussetzung dieser Strafverfügung bildet (Pttr., Hdrch., de W., Hth.). Ob es grade ein leibliches Leiden, wie dort, ist, zu dessen Herbeiführung er dem Satan übergeben wird, steht dahin; jedenfalls ist es irgend ein schmerzliches Widerfahrniss, worauf die hier, wie dort, auf Besserung abzielende Absicht hindeutet. — *ἵνα παιδευθῶσιν*) bezeichnet wie 1 Kor. 11, 32 (vgl. 2 Kor. 6, 9) eine schmerzliche Züchtigung, welche Besserung bewirken soll, und zwar zunächst ferneres Lästern verhindern (*μὴ βλασφημεῖν*). Dass sie Bestandtheile des Wortes Gottes für unwahr erklärten (Hfm.), Christum und das Evangelium (Plitt), Gott und Christum lästerten (de W., vgl. Wies., Hth.), oder gar der Lästerung des Geistes nahestanden (Hltzm.), sind alles völlig willkürliche Annahmen, da der Zusammenhang keine dieser näheren Bestimmungen ergiebt. Derselbe bietet nichts Anderes dar, als ein Lästern des Apostels (Röm. 3, 8. 1 Kor. 4, 13. 10, 30), der ihnen offenbar das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* untersagt hatte, wie Tim. es Ihresgleichen untersagen sollte und dessen Autorität sie mit Lästerung seiner Person zurückgewiesen hatten. Darin sah denn Paulus sicher mit Recht, dass der Glaube an das Evangelium, zu dessen Verkündigung er berufen, bereits unter den Impulsen ihres verkehrten Treibens untergegangen oder doch bereits schwer geschädigt war

Kap. II.

V. 1—7*). Vorschriften über das Gemeindegebet. — *παρακαλῶ οὖν*) folgert offenbar nicht aus dem Vorigen**), ist auch nicht reassumirend (Mtth.), da weder

*) V. 3. Das *γαρ* nach *τουτο* (Rcpt. nach DFGKLP) haben Tisch. WH. nach ℵA sah. cop. gestrichen, Treg. in Klammern an den Rand gesetzt; es ist ohne Frage Verbindungszusatz. — V. 7. Das *εν χριστω* nach *λεγω* (Rcpt. nach ℵKL) rührt aus Röm. 9, 1 her.

**) Olsh. lässt die folgende Ermahnung aus der Verwerfung des *βλασφημεῖν* 1, 20 folgern, weshalb er dieses ebenso verkehrt auf Lästerung der Obrigkeit bezieht, wie die Ermahnung gegen jüdischen Freiheitsschwindel gerichtet sein lässt. Nach Hfm. wird aus dem vorher geltend gemachten Wesen der apostolischen Lehre abgeleitet, was Paulus in Betreff des Gebets verlangt. Allein über 1, 18—20 hinweg kann unmöglich aus 1, 15 ff. gefolgert werden; auch hat die zunächst folgende Ermahnung in V. 2 b eine andersartige und in V. 4 ff. eine zwar ebenfalls auf den Kern der Heilsbotschaft zurückgehende, aber doch eine andere Seite als 1, 15 ff. hervorkehrende Begründung.

V. 20 eine Abschweifung, noch die folgende Ermahnung eine Fortsetzung der an Tim. gerichteten ist; kann aber auch nicht von dem Allgemeinen zum Einzelnen überleiten (Wies., Hth.), da das im Folgenden Besprochene mit der dem Tim. 1, 18 anempfohlenen *στρατεία* nichts zu thun hat. Trozdem vermissen Schlrm., de W., Hltzm. mit Unrecht jede logische Verbindung; denn offenbar geht das *παρακαλῶ* auf *παρεκάλεσα* 1, 3 zurück (Bck.). Nur genügt es nicht zu sagen, dass das *οὖν* einen neuen Gegenstand der Ermahnung anreihe; vielmehr ist zu erwägen, dass jener Eingang des Briefes denselben als ein Ermahnungsschreiben charakterisirt und doch in Kap. 1 im Grunde nur wiederholt und ausgeführt war, was Paulus dem Tim. bei seiner Abreise nach Macedonien bereits mündlich gesagt hatte. Da Paulus nun unmöglich nur schreiben kann, um schriftlich zu wiederholen, was er mündlich gesagt hatte, so deutet das *οὖν* an, dass er nun auf diejenigen Ermahnungen kommt, um deretwillen er eigentlich schreibt. Das *οὖν* kehrt also zu 1, 3 zurück und will besagen: Was nun den eigentlichen Gegenstand dieses meines Ermahnungsschreibens anlangt, so ist derselbe zunächst folgender. Dabei ist zu bemerken, dass die Ermahnung sich auf das Gemeindeleben überhaupt bezieht und auf Tim. nur insofern, als die Adressirung dieser Ermahnung an ihn zeigt, er solle dafür sorgen, dass es in der Gemeinde also gehalten werde. — *πρῶτον πάντων*) nur hier ist das *πρῶτον* (Röm. 1, 8. 3, 2. 1 Kor. 11, 18) mit *πάντων* verbunden, weil dem Apostel bereits eine längere Reihe von Dingen, die er anordnen will (*πάντα*, wie 1 Kor. 14, 26. 40), vorschwebt. Selbstverständlich gehört es zu *παρακαλῶ* und nicht zu *ποιεῖσθαι* (Luth.: dass man vor allen Dingen zuerst thue, vgl. Chrys., Theoph., Bng.). — *ποιεῖσθαι*) c. Acc. ist gut paulinisch (Röm. 1, 9. 13, 14. 15, 26) und steht mit *τὴν δέησιν* verbunden Phil. 1, 4 (vgl. Luc. 5, 33 *δεήσεις ποιεῖσθαι*). Gemeint ist hier ohne Frage das Abhalten öffentlicher Gebete in den Gemeindeversammlungen, was Hfm. S. 96 vergeblich leugnet, obwohl er zugiebt, dass Tim. doch zunächst da, wo man zu gemeinsamem Gebete versammelt war, darauf zu halten hatte. Die Bezeichnung derselben durch vier verschiedene Ausdrücke kann nicht auf die verschiedenen beim Gottesdienste üblichen Gebete gehen (Plitt nach Augustin), weil es sich ja nicht um diese Gebete als solche handelt, sondern nach dem folgenden *ὑπέρ* darum, für wen gebetet werden soll, was ja auf die eucharistischen Gebete im kultischen Sinne gar keine Anwendung leidet. Vielmehr kann die Häufung der Ausdrücke nur besagen, dass das Geforderte von allen Gebeten

gelte, welcher Art sie auch seien. Es ist nicht einmal richtig, wenn Hth. mit Calvin als Motiv angiebt: ut precandi studium et assiduitatem magis commendet ac vehementius urgeat, wenn man auch sagen kann, dass in der Voraussetzung verschiedenartiger Gebete eine Mahnung liegt, dass solche nicht fehlen dürfen. — Dass *δεήσεις* Bittgebete sind (vgl. Röm. 10, 1. 2 Kor. 1, 11. 9, 14), liegt in dem Worte. Es wird hier verbunden mit dem spezifisch religiösen Ausdruck *προσευχάς* (vgl. Eph. 6, 18. Phil. 4, 6 die umgekehrte Verbindung), der zwar natürlich auch Bittgebete bezeichnen kann (Röm. 15, 30), aber ohne Zweifel der umfassendere Ausdruck für Gebete überhaupt ist (Röm. 1, 10. 12, 12. 1 Kor. 7, 5) und also auch Danksagungen mit einschliessen kann. Nur darf es weder von Dankgebeten im Gegensatz zu Bittgebeten (Hdrch.), noch von dem anbetenden Sichversenken in das herrliche Wesen und Walten Gottes (Bck., vgl. Photius: *ὅταν ὕμνῃ τὸν θεόν*) genommen werden, was schon durch die Verbindung mit *ὑπὲρ πάντων ἀνθρ.* ausgeschlossen. — *ἐντεύξεις*) nur noch 4, 5 (doch vgl. das paulinische *ἐντυγχάνειν* Röm. 8, 27. 34), bezeichnet schon nach dieser Stelle nicht Fürbitten im engeren Sinne (Mtth., Bck.), was auch in diesem Zusammenhang, wo jedes Gebet Fürbitte werden soll, keine Bedeutung hätte (vgl. das *ἐντυγχάνειν κατὰ τοῦ Ἰσραήλ* Röm. 11, 2). Vielmehr bezeichnet es das Gebet nur von der Seite, wonach es ein Angehen Gottes, ein Anbringen bei ihm ist*). — *εὐχαριστίας*), wie 2 Kor. 9, 12 (vgl. 4, 15. 9, 11. 1 Kor. 14, 16), erscheint auch Phil. 4, 6 mit *προσευχῇ καὶ δέησις* verbunden und bezeichnet die Dankgebete speziell, die aber

---

*) Von jeher sind viel willkürliche Unterscheidungen zwischen diesen drei Ausdrücken für das Gebet versucht worden. So schon Theod., Theoph., Oec.: Bitte um Abwendung der Sündenstrafen, um Zuwendung des Guten, um Bestrafung der Ungerechten; letzteres schon wegen des *ὑπέρ* ganz unmöglich. Eine Klimax fand Origenes in den drei Ausdrücken, sofern die *προσευχαί* Bitten um grössere Dinge und mit einer Doxologie verbunden seien; den *ἐντεύξεις* aber eine höhere *παῤῥησία* eigne. Kling nahm die *δεήσεις* von Gebeten in Bezug auf die Angelegenheiten der ganzen Menschheit, *προσευχαί* von Bitten um das Gute, *ἐντεύξεις* von Bitten um Abwendung der Uebel. Nach Hfm. ist *ἔντευξις* die Anbringung eines besonderen Anliegens, während *δέησις* allgemeinen Inhalts sein kann, *προσευχαί* aber eigne Gebete bittenden Inhalts sind im Gegensatz zur Bitte, welche einzelner Bestandtheil des Gebetes ist, was schon die Reihenfolge der drei Ausdrücke ganz unmöglich macht. Nicht einmal die Annahme, dass in *δεήσεις* das Moment der eignen Unzulänglichkeit, in *προσευχαί* das der Andacht, in *ἐντεύξεις* das des kindlichen Vertrauens hervortrete (Hth.) ist ohne Willkür, wenn sie auch einen gewissen Anhalt in den Wortbedeutungen hat.

allerdings auch in den προσευχαί eingeschlossen sein können. — ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων) vgl. Röm. 12, 17 f. gehört weder zu εὐχαριστία allein, wie die Erklärungen von Theod., Theoph., Oec., Phot. voraussetzen, noch zu den beiden letzten (Hdrch.), sondern zu dem mit allen vier Objecten verbundenen ποιεῖσθαι, da hierauf der Hauptnachdruck liegt. Das Gemeindegebet soll überall die Interessen der gesammten Menschheit mit umfassen.

V. 2. ὑπὲρ βασιλέων) kann, da der Art. fehlt, natürlich nicht die zwei etwa gerade über Ephesus herrschenden Augusti bezeichnen (Hltzm. nach Baur), sondern nur, dass die Fürbitte sich unter allen Menschen zunächst auf solche richten soll, welche als Einzelherrscher (Hfm.) an der Spitze des Staates stehen *). — καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων) alle, die in hervorragender Stellung (ὑπεροχή nur noch 1 Kor. 2, 1) sind (vgl. 2 Macc. 3, 11: ἀνὴρ ἐν ὑπεροχῇ κείμενος), gleich οἱ ὑπερέχοντες (Sap. Sal. 6, 6), und das sind nach Röm. 13, 1 alle obrigkeitlichen Personen, die mit irgend einer Vollmacht über Andere bekleidet sind, nicht bloss Statthalter der Provinzen oder dgl. Die in dem ὑπεροχή liegende Motivirung verschiebt etwas die subjective Wendung: die in obrigkeitlichem Ansehen stehen (de W.). Dass die Ermahnung zur Fürbitte für die (heidnische) Obrigkeit nicht auf die Zeit der Apologeten hinweist, zeigt Jerem. 29, 7. Esr. 6, 10. — ἵνα) kann weder sprachlich, noch sachlich den Inhalt der Gebete bezeichnen, aber auch nicht den objectiven Zweck (Chrys., Theod., de W., Hth. u. d. meisten Neueren) d. h. die dadurch beabsichtigte Folge, was ohnehin gut griechisch durch ὅπως auszudrücken gewesen wäre **). Ohnehin könnte

*) Der der völlig allgemein gefassten (gar nicht einmal speziell an die Epheser adressirten) Ermahnung entsprechende Plural der Kategorie setzt natürlich weder voraus, dass an gleichzeitige kleinasiatische Könige, noch dass an die Nachfolger Nero's direct mitgedacht ist (gegen Hltzm. S. 269); für sie ist es eben einzig natürlich, dass nicht zur Fürbitte für die concreten Personen des oder der Herrscher ermahnt wird, sondern dazu, dass für Personen in solcher Stellung gebetet werde. Polyc. 12, 3, worauf sich Hltzm. beruft, ist blosse Reminiscenz an unsere Stelle, und Stellen, wie Iust. Apol. I, 14. 17, Athen. Legat. 1 u. 2, wo die βασιλεῖς in der Mehrzahl angeredet werden, können doch für unsere Stelle nichts beweisen.

**) Hfm. hat mit Recht gezeigt, dass eine Fürbitte, welche etwas für den Beter selbst zu erlangen beabsichtigt, keine Fürbitte mehr ist, dass jene Folge nicht durch das εὐχαριστεῖν ὑπέρ — beabsichtigt sein kann, dass das ἵνα sich keineswegs bloss auf die Fürbitte für die Obrigkeit, sondern ebenso auf die für alle Menschen bezieht, und dass das eigentliche Motiv der Fürbitte in V. 3 folgt, aus welchem erhellt, wie die beabsichtigte Folge derselben nur die Erzielung des göttlichen

das in dem Absichtssatze Genannte immer nur die mittelbare Folge sein, so dass die Bekehrung der Obrigkeit (Fl.) oder die gesegnete Ausrichtung ihres Berufes (Wies., Hth. nach Röm. 13, 3 f.) oder ihre Ueberführung davon, dass die Christen nicht staatsfeindlich seien (Hltzm.), als der unmittelbare Zweck eingeschoben werden muss, was doch alles gleich willkürlich. Aber auch in diesem Falle könnte das *ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι* dadurch immer nicht erzielt werden; und es ist doch nur eine unzureichende Aushülfe, wenn man sagt, der Hauptaccent liege auf dem *ἤρεμον καὶ ἡσύχιον* (Hth., Plitt). Es kann also in der That nur die subjective Absicht der Fürbitte ausgedrückt sein. Diese liegt freilich nicht darin, dass man den ruhigen, sich still unterwerfenden Bürgersinn in sich belebt (Hdrch., vgl. Mack, Mtth., Hnr.), was ja nicht dasteht, und nur eine andere Art der dadurch beabsichtigten Folge wäre, sondern dass man diejenige Art des Lebens führt, welche sich für einen Christen ziemt und welche ohne die Gesinnung, aus welcher Fürbitte und Danksagung für alle Menschen und für die Obrigkeit insonderheit fliesst, nicht geführt werden kann. — *ἤρεμον*) nur hier, adj. zu *ἠρέμα*, auch bei den älteren Griechen im Positiv (vgl. den Comp. *ἠρεμέστερος*) nicht vorkommend (Win. § 11), bezeichnet ein geruhiges d. h. aber nicht ein von aussen her ungestörtes Leben (vgl. Bck.: politische Ruhe und Sicherheit), wie es nach der gangbaren Fassung des *ἵνα* heissen müsste, sondern ein in seiner Abgezogenheit von der Welt durch nichts (auch durch keine erfahrene Unbill) verunruhigtes*). — *καὶ ἡσύχιον*) Hth. behauptet zwar, dass dasselbe auch das Ungestörtsein von aussen bezeichnet, aber V. 11 f. (vgl. 1 Thess.

Wohlgefallens sein könnte. Wenn er aber deswegen das *ἵνα - διάγωμεν* von *ὄντων* abhängig macht, als ob es den Zweck bezeichne, zu dem die Obrigkeit da ist und *ἐν - σεμνότητι* zu *ποιεῖσθαι δεήσεις* etc. bezieht, so ist das nicht nur eine willkürliche, für keinen Leser durchschaubare Zerreissung des Satzgefüges, sondern es greift dem Gedankengange vor, da Paulus erst V. 8 ff. auf die rechte Weise des Gebets zu sprechen kommt.

*) Mit Recht bemerkt Hth. selbst, dass *ἠρέμα* in der classischen Gräcität vorzugsweise das stille, gelassene Wesen bezeichnet, und Hltzm. übersetzt gradezu: zurückgezogen. Trozdem sieht er nicht, dass dies seiner Fassung des *ἵνα*, wonach beabsichtigt sein soll, dass die Heiden die Christen „in Ruhe lassen", direct widerspricht, und dass „die hier auftauchende Ahnung eines mit der Welt sich einlassenden Christenthums" ungefähr das Gegentheil ist von dem hier nach seiner eignen Uebersetzung Gemeinten. Aehnlich übersieht Plitt, dass seine schöne Anwendung des folgenden *ἡσύχιον* gegen politische Treiberei zu seiner Auffassung des *ἵνα* durchaus nicht passt.

4, 11. 2 Thess. 3, 12) zeigt ausreichend, dass es ein stilles d. h. weder durch Reden noch Thun in die äusseren Verhältnisse eingreifendes Leben bezeichnet. Ein durch Sorge oder Zorn verunruhigtes Herz und ein auf eigenes Eingreifen in die Verhältnisse gerichtetes Streben schliesst selbstverständlich die geforderte Fürbitte und Danksagung aus. — *βίον διάγωμεν*) im N. T. nur hier, bei Classikern häufig von der Lebensführung, vgl. Köll. S. 80. — *ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ*) Das unsern Briefen so geläufige Wort findet sich, so wenig wie *εὐσεβεῖν* und *εὐσεβῶς*, sonst bei Paulus, bildet aber den Gegensatz von *ἀσέβεια* (Röm. 1, 18, vgl. 4, 5. 5, 6). Es bezeichnet an sich nicht eine spezifisch christliche Lebensbestimmtheit, sondern die tiefste Grundlage derselben in der Religiosität, Frömmigkeit überhaupt. Soll aber jede Art derselben (*πᾶσα*, wie 1, 15. Röm. 1, 18. 7, 8) das Lebenselement der Christen sein, so darf die diesem charakteristische Fürbitte nicht fehlen. — *καὶ σεμνότητι*) gleichfalls den Pastoralbriefen eigenthümlich, während das hier ebenso häufige *σεμνός* gerade nur noch Phil. 4, 8 vorkommt. Es bezeichnet die würdevolle Haltung des Christen in der Lebensführung, hier insbesondere in seiner allein auf Gott gerichteten Zurückhaltung von allem eigenen Eingreifen in die äusseren Verhältnisse, wie es dadurch ausgeschlossen wird, dass man ihre Besserung Gott im Gebete überlässt.

V. 3 f. *τοῦτο*) könnte nach der gangbaren Fassung von V. 2 nur auf V. 1 gehen (Hltzm.); dann darf man aber nicht leugnen, dass V. 2 reine Parenthese wäre (Mack), da die in ihm hervorgehobenen Momente nach jener Auffassung eben im Folgenden nicht berücksichtigt sind (gegen Wies., Hth.). Es geht aber natürlich auf die ganze Ermahnung V. 1 f. und reiht der subjectiven Absicht ihrer Erfüllung den verpflichtenden Grund derselben an, weshalb auch das *γάρ* der Rcpt. (s. d. textkrit. Anm.), das Wies., Hfm., Bck. ruhig beibehalten, ganz unpassend ist. — *καλὸν καὶ ἀπόδεκτον*) letzteres nur in unsern Briefen, wie *ἀποδοχή* 1, 15, entspricht dem paulinischen *εὐπρόσδεκτος* (Röm. 15, 16) und bestimmt das *καλόν* (Röm. 14, 21. 1 Kor. 7, 1, vgl. zu 1, 8. 18) näher als das einer (wohlgefälligen) Annahme bei Gott Gewisse. Zu beiden Ausdrücken beziehen mit Recht alle neueren Ausleger das echt paulinische *ἐνώπιον*, das auch 2 Kor. 8, 21 bei *καλόν* steht, sodass dieses nicht für sich (de W., Mtth.) oder gar im verschwiegenen Gegensatze hiezu von dem vor Menschen Löblichen (Leo) oder im Verkehr mit ihnen Vortheil Bringenden (Hdrch.) genommen werden darf. — *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*) vgl. zu 1, 1, hier mit offenbarer Beziehung auf das

von ihm in V. 4 Auszusagende. Da nun dort ausgeführt wird, warum vor Gott als unserm Erretter ein solches Verhalten wohlgefällig ist und darauf eben diese Motivirung der Ermahnung V. 1 f. beruht, so muss der Zusatz auch zu *καλόν* gezogen werden. — V. 4. *ὅς*) exponirt näher, inwiefern die V. 1 f. geforderte Fürbitte mit den Intentionen Gottes als unsers Erretters übereinstimmt und also ihm wohlgefällig ist. Daraus folgt, dass der Verf. sich nicht „wieder in eine ganz allgemeine Betrachtung verliert“ (Schlrm.), geschweige denn, dass wir hier einen dogmatischen Abschnitt mit antignostischer Pointe haben (Hltzm., vgl. Otto, und dagegen Wies., Bck.). — *πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι*) Wenn die Absicht Gottes zur Errettung der (sündigen) Menschen, wie sie nach 1, 15 Christus zu verwirklichen gekommen ist, auf alle Menschen ohne Ausnahme (Röm. 5, 12) gerichtet ist, so muss das ihm wohlgefällige Thun der Christen natürlich dieser Absicht dienen. Dann aber wird in der That nicht bloss an die wohlwollende (de W.), allumfassende Fürbitte (Wies., Hth.), sondern an die vorzugsweise auf die Errettung Aller gerichtete (Chrys.) zu denken sein. Die Verbindung der *εὐχαριστίαι* mit den *δεήσεις* etc. spricht nicht dagegen, da sich mit solcher Fürbitte natürlich auch der Dank für Alles verbindet, was den Zweck derselben fördert. Von einem Heilsrathschluss im Sinne der paulinischen Prädestinationslehre ist nicht die Rede (gegen Hltzm.), sondern von der göttlichen Heilsabsicht, die auch bei Paulus eine allgemeine ist (Röm. 5, 18. 2 Kor. 5, 19)*), während bei jenem es sich um die Ausführung des göttlichen Heilswillens handelt, welcher durch die Beschaffenheit und das Verhalten der Menschen bedingt und beschränkt ist (vgl. de W.). — *καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*) Die Behauptung, dass dies die Folge des *σωθῆναι* sei (Hth., Plitt), ist gegen den biblischen Sprachgebrauch, da *σωθῆναι* nicht den in Christo vollzogenen Rettungsbeschluss (Bck.), sondern die Errettung der *πάντες* vom Verderben bezeichnet, die erst im Endgericht eintritt. Ebensowenig kann beides wesentlich dasselbe bedeuten (Hfm., Hltzm.), oder das zweite nur die Erläuterung des ersten allgemeinen Begriffs sein (Mllr.). Will Gott die Errettung Aller, so muss er auch wollen, dass sie zur Wahrheitserkenntniss gelangen, da diese das nothwendige Mittel dazu ist (Wies. nach Win. § 61, 3). Daraus erhellt denn auch, dass als Inhalt

*) Daher ganz erkünstelt Calvin: de hominium generibus, non singulis personis sermo est; nihil enim aliud intendit, quam principes et extraneos populos in hoc numero includere. Vgl. auch zu Tit. 2, 11.

der Wahrheit nicht ein Lehrsystem im antignostischen Sinne, sondern der wahre Heilsweg gedacht ist. Zu ἔρχεσθαι εἰς vgl. 2 Kor. 2, 12. Phil. 1, 12, zu ἐπίγνωσις Röm. 1, 28. 3, 20. 10, 2, zu ἀλήθεια im Sinne des wahren Heilsweges Gal. 2, 5. 14. 5, 7. 2 Kor. 4, 2. 6, 7. Ueber das Motiv dieses Zusatzes vgl. zu V. 7.

V. 5 begründet natürlich nicht die Aufforderung zur Fürbitte für Alle (Leo, Mck.), sondern den Gedanken von V. 4, aber nicht für sich allein, sondern, was gewöhnlich übersehen wird, im Zusammenhange mit dem eng dazu gehörigen V. 6 f. — εἷς γὰρ θεός) heisst zunächst gar nicht: denn Ein Gott ist (de W., Wies., Hth., Hfm.) oder: es ist Ein Gott (Luth., Plitt), wie 1 Kor. 8, 6. Eph. 4, 6, sondern: denn Einer ist Gott (Bck.), d. h. εἷς ist Subject und θεός Prädikat. Das ist aber wieder etwas Anderes als Röm. 3, 30, wo ὁ θεός Subject und εἷς mit Nachdruck vorangestelltes Prädikat ist. Aber auch die gewöhnliche Annahme, dass hier aus der Einheit Gottes die Universalität des göttlichen Heilswillens abgeleitet werde, ist unrichtig; denn die Einheit Gottes schliesst an sich nicht aus, dass sein Gnadenwillen, der ja in dem Begriff des θεός an sich nicht liegt, nur auf einen Theil der Menschheit beschränkt ist, sondern nach Röm. 3, 30 nur, dass er für verschiedene Menschen auch einen verschiedenen Heilsweg geordnet habe. Die Begründung geht also vielmehr davon aus, dass es nur Einen Heilsweg giebt und darum ohne die Erkenntniss der denselben kundmachenden Wahrheit keiner gerettet werden kann (vgl. Plitt, S. 82 nach Augustin), also wenn Gott will, dass Alle gerettet werden, auch Alle zur Erkenntniss der Wahrheit kommen müssen. — εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) kann nur heissen: Einer ist auch Vermittler von Gott und Menschen (Bck.). Da das erste καί hervorhebt, dass die Einheit des Mittlers der Einheit Gottes entspricht, tritt hier klar hervor, dass aus der Einheit Gottes nicht der Gnadenwille für Alle, sondern die Einheit des gottgeordneten Heilsweges abgeleitet wird. Aus der Einheit des Heilsmittlers folgt ohnehin nur, dass keiner ohne ihn zum Heil kommen kann, aber nimmermehr, dass Alle durch ihn zu Gott kommen müssen (de W.). Der Begriff des μεσίτης ist nicht nach Gal. 3, 19 zu bestimmen, wo Moses ausdrücklich als der Mittler (Vertreter) des die Gesetzesordnung empfangenden Volkes und nicht Gottes (V. 20) bezeichnet wird, auch nicht aus dem Hebräerbrief, wo es sich um den Vermittler eines neuen Bundesverhältnisses (8, 16. 9, 15) handelt (gegen Schlrm., de W., vgl. Hth.), sondern lediglich danach, dass hier aus-

drücklich zwei Parteien genannt werden, um deren Mittler es sich handelt*). — *ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς*) ist Apposition zu dem Subject *εἷς*, und charakterisirt denselben näher als einen Menschen, der Christus Jesus heisst (vgl. Röm. 5, 15). Es steht nicht da: der Mensch Christus Jesus (Luth., Plitt), aber auch nicht: Christus Jesus als Mensch (Bck.), was gegen die Wortstellung ist. Betont wird aber seine Menschheit nicht im Gegensatze zu doketischen Irrlehren (Hdrch., Otto, Hltzm.), aber auch nicht sein Mittlerthum (Theod., de W., Wies.) oder speziell die Ausführung seines Mittlergeschäfts durch die Hingabe in den Tod, welcher seine Menschwerdung erforderte (Hth.), da bei der Bezeichnung des Thuns, durch welches er sein Mittleramt ausrichtete, in V. 6 weder die Todeshingabe, noch irgend etwas, was nur ein Mensch vollbringen konnte, ausdrücklich angedeutet ist (vgl. Hfm.); sondern hier tritt zuerst der Gedanke hervor, dass wenn es bei der Anordnung des Einen Mittlers Gott nur darauf ankam, dass er ein Mensch war und nicht dieser oder jener Kategorie von Menschen angehörte, bei der durch ihn intendirten Vermittlung auch die Menschen als solche und darum alle Menschen ins Auge gefasst waren. Es soll angedeutet sein, dass „sich die Mittlerschaft dieses Mittlers, so gewiss er Mensch war, so weit erstreckt, als es Menschen giebt", „allen gilt, die als Menschen seines Gleichen sind" (Hfm., Hltzm.).

V. 6. *ὁ δοὺς ἑαυτόν*) bestimmt näher, wodurch Christus der *μεσίτης* geworden ist. Vgl. Gal. 1, 4: *τοῦ δόντος ἑαυτόν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, gleichbedeutend mit *παραδιδόναι ἑαυτόν* Gal. 2, 20. Eph. 5, 2. 25. Gemeint ist ohne Zweifel die Selbsthingabe in den Tod. — *ἀντίλυτρον*) nur hier, aber echt paulinisch zur Verstärkung von *λύτρον* (Mrc. 10, 45) gebildet, wie *ἀντιμισθία* (Röm. 1, 27. 2 Kor. 6, 13) zu *μισθός*. Dem entsprechend drückt das Compositum nicht die Beziehung zu einem andern *λύτρον* aus, sondern hebt nur den Begriff des Ersatzes, der durch das *λύτρον* gegeben wird (wie

---

*) „Der so Bezeichnete ist Gottes Mittler den Menschen und der Menschen Gott gegenüber, vermittelt also das Verhältniss, in welchem Gott zu den Menschen stehen will und das, in welchem die Menschen zu Gott zu stehen kommen sollen" (Hfm.). Genauer noch wird man sagen, dass er das *θέλειν* Gottes vermittelt und durch seine Vermittlung realisirt, wie das *σωθῆναι* der Menschen, wie schon Hth. sah; und dass es einen solchen Mittler giebt und zwar nur Einen, der es ist, ist eben der Gegenstand der Wahrheitserkenntniss, ohne die keiner gerettet werden kann. Auf welche Weise er die Vermittlung vollzieht, sagt V. 6; und die Reflexionen Beck's über seine (gottmenschliche) Mittlernatur, durch welche eine innere Wesensverbindung zwischen Gott und Menschen wiederhergestellt sei, sind contextwidrig.

bei ἀντιμισθία den der Vergeltung), noch stärker hervor. Die Todeshingabe Christi ist also als der Lösepreis betrachtet, durch welchen die ἀπολύτρωσις (Röm. 3, 24. 1 Kor. 1, 30) ermöglicht wird; und zu Grunde liegt die Vorstellung, wonach der Sünder sich in der Schuldverhaftung, nicht in der ἐξουσία τοῦ σκότους Kol. 1, 13 (Hth.), befindet, die ihm das Verderben zuzieht. Der Lösepreis, um den er aus derselben losgekauft wird, ist also das Mittel, ihn von diesem Verderben zu erretten*). — ὑπὲρ πάντων) Hierauf liegt der Nachdruck des Satzes; denn daraus, dass es zum Besten Aller geschah, folgt, dass der Wille Gottes, der dieses Mittel der Errettung geordnet, auf die Errettung Aller gerichtet war. Also erst hier, wie in dem ἄνθρωπος V. 5, liegt angedeutet, dass der einige Heilsweg, auf dessen Erkenntniss es Behufs der Errettung ankommt, für Alle bestimmt war. — τὸ μαρτύριον) kann nicht Apposition zu ἀντίλυτρον sein, weder in dem Sinne des von Christo erlittenen Martyriums (Chrys.), noch sofern die Hingabe Christi das grosse Zeugniss von der Wahrheit V. 4 ist (Oost.), sondern ist Apposition zu dem voraufgehenden Satze, wie Röm. 12, 1. 2 Thess. 1, 5, und bezeichnet, wie V. 7 zeigt, nicht das Zeugniss des im Tode Christi seine Liebe mit der That bezeugenden Gottes (Leo, Mck.), das welthistorische Factum des realisirten göttlichen Heilsbeschlusses (Mtth.), oder gar das im ganzen Leben Christi abgelegte Zeugniss von der Wahrheit der Weissagungen (Hnr.), sondern das von den Aposteln abgelegte Zeugniss von dem Heil in Christo (1 Kor. 1, 6), wie es von Gott beschlossen und verwirklicht ist (1 Kor. 2, 1). Der Inhalt dieses Zeugnisses sind historische Thatsachen, welche als selbsterlebte oder durch eigene Erlebnisse gewiss gewordene bezeugt werden. Falsch ist es aber ebenso, wenn man diese Apposition auf den Partizipialsatz ὁ δοὺς - πάντων beschränkt (de W., Hth., Plitt), der nur einen Theil einer zusammenhängenden Aussage bildet, wie wenn man sie auf V. 4 ff. bezieht (Hltzm., vgl. Bng.: innuitur testimonium redemtionis universalis), da ja V. 5 ein neuer selbstständiger Satz beginnt, auf den sich

*) Inwiefern die Selbsthingabe Christi diese Lösung aus der Schuldhaft bewirken konnte, ist in dem Ausspruch nicht angedeutet und darf nicht willkürlich ergänzt werden (Bck.: indem er in das der menschlichen Sünde anhaftende Todesgericht eintrat, um die Menschen ebenso real in seine eigene Stellung zu Gott zu bringen, in seine im Tode vollzogene neue Lebensorganisation). Sicher ist nur, dass seine Todeshingabe nicht als Aequivalent für das Sterben der Sünder, sondern als eine Leistung gedacht ist, die für Gott werthvoll genug war, um die Sünder in Folge ihrer aus der Schuldhaft zu entlassen.

allein, aber freilich nur in seiner Gesammtheit, die Apposition beziehen kann (Hfm., Bck.). Dass Einer Gott sei und Einer Mittler Gottes und der Menschen, der die Errettung für Alle durch seine Selbsthingabe ermöglicht hat, das ist, was jetzt bezeugt wird. Dieser Zusatz hätte freilich gar keine Bedeutung, wenn V. 5 f. nur die Universalität des göttlichen Liebeswillens begründen sollte. Aber da begründet werden soll, dass Gott Alle erretten und zu diesem Behufe zur Erkenntniss der Wahrheit bringen wollte, so musste nicht nur ausgesagt werden, dass es einen einheitlichen Heilsweg giebt, der durch die mittlerische Leistung Christi für Alle erschlossen ist, sondern zugleich, dass derselbe jetzt bezeugt und dadurch für Alle erkennbar gemacht wird (vgl. Bck.)*). — *καιροῖς ἰδίοις*), vgl. das *καιρῷ ἰδίῳ* Gal. 6, 9 und zu dem unsern Briefen eigenen Plural, welcher die Zeitepoche als Summe einzelner Zeitmomente fasst, 1 Thess. 5, 1. Den Dativ fasst man wohl besser als dat. commodi (Mtth., Bck.) und nicht als dat. temp. (Hfm.); denn wenn auch *τὸ μαρτύριον* = *τὸ μαρτυρούμενον* ist, so schliesst sich jener doch natürlicher an den substantivischen Ausdruck an. Gerade weil die universelle Heilsabsicht Gottes V. 4 zu fordern schien, dass der Eine Heilsweg von jeher kundgemacht werde, hebt Paulus hervor, dass die Bezeugung desselben erst für die zu einer solchen geeignete Zeitepoche bestimmt war; die gegenwärtige Zeitepoche war aber dafür erst geeignet, weil in ihr die mittlerische Leistung Christi vollzogen war und also als Thatsache bezeugt werden konnte, während früher nur eine weissagende Vorandeutung derselben möglich war. Dass erst jetzt (im Unterschiede von der Alttestamentlichen Heilsökonomie) die Zeit für eine universelle Heilsverkündigung gekommen war (Hfm. nach Clv.), wird eingetragen, da das *μαρτύριον* nicht als solche charakterisirt war, und damit dem Folgenden vorgegriffen.

V. 7 benutzt der Verf. keineswegs unmotivirt die Gelegenheit, sich als Apostel geltend zu machen (de W., vgl. Schlrm.), da zweifellos die Verweisung auf seine Bestimmung für die Heiden mit der V. 4 bezeugten Universalität des Heils zusammenhängt (Wies., Hth.)**). — *εἰς ὃ ἐτέθην ἐγώ*) vgl.

*) Da auch Hfm. die Begründung in V. 5 nicht genau fasst, konnte er, obwohl er die Beziehung der Apposition richtig fasst, doch ihre contextmässige Bedeutung noch nicht erkennen. Er hat dieselbe aber geahnt, indem er allen Nachdruck auf den V. 7 folgenden Relativsatz legt, der aber doch nur durch die Erkenntniss derselben gerechtfertigt wird.

**) So starken Nachdruck Hfm. deswegen auch auf diesen Relativsatz legt, so verfehlt er seine Bedeutung doch, indem er denselben

1, 12: zu welchem Zeugniss (sc. um es abzulegen) ich eingesetzt bin. — κήρυξ) nur noch 2 Tim. 1, 11, aber ganz entsprechend dem Gedanken von Röm. 10, 14: πῶς ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος und verbunden mit καὶ ἀπόστολος gemäss Röm. 10, 15: πῶς κηρύξωσιν ἐὰν μὴ ἀποσταλῶσιν. Das μαρτύριον kann seinen Zweck zur Wahrheitserkenntniss zu führen nur erreichen, wenn es mit Heroldsruf hinaus verkündigt wird und wenn einer ausdrücklich Behufs dieser Verkündigung ausgesandt wird. Dass aber hierin noch nicht die eigentliche Pointe der Aussage liegt (Hfm.), erhellt daraus, dass das betonte ἐγώ dadurch noch gar nicht gerechtfertigt ist, sofern ja auch die andern Apostel als κήρυκες dieses μαρτύριον ausgesandt waren. — ἀλήθειαν λέγω, οὐ ψεύδομαι) kann sich unmöglich auf das Vorhergehende beziehen, da weder zur Bekräftigung seines Apostolats überhaupt dem vertrauten Schüler gegenüber (Fl., Otto, Bck.), noch zur Bekräftigung seiner Bestimmung für dies μαρτύριον (Hfm.), etwa Irrlehrern gegenüber (Hth.), irgend ein Anlass war und hierin auch noch gar nicht die Pointe der Aussage lag. Es geht vielmehr, wie Röm. 9, 1, auf das folgende διδάσκαλος ἐθνῶν (Wies.), das eben darum nicht durch καί angeschlossen (gegen Hth.), weil es nur die appositionelle Näherbestimmung zu beiden (nicht zum Subject von ψεύδομαι, wie Hfm. will, obwohl dies gar nicht ausgedrückt) ist. Daraus erklärt sich auch das gut paulinische διδάσκαλος (Röm. 2, 20), da ja sein Amtscharakter als κήρυξ καὶ ἀπόστολος schon bezeichnet und es nur darauf ankam, geltend zu machen, dass er speziell als solcher Heiden zu lehren habe, damit sie zur Erkenntniss der Wahrheit kämen. Für diese Thatsache, die ihm erfahrungsmässig gewiss ist, kann er sich aber nur auf seine subjective Wahrhaftigkeit berufen, was daher hier weder auffallend (Plitt) noch unmotivirt ist (Hltzm.). — ἐν πίστει καὶ ἀληθείᾳ) kann nicht die subjective Beschaffenheit, in welcher der Apostel sein Amt führt, bezeichnen (Theod., de W., vgl. Leo: πιστὸς καὶ ἀληθινός, Hfm.: treulich und wahrheitlich), da dies troz der von Hfm. erkünstelten Beziehung

---

aus dem εἰς ὅ ableitet, statt aus der Selbstbezeichnung als Heidenapostel. Vgl. d. vor. Anm. Es wird eben übersehen, dass die Bürgschaft für die Universalität des göttlichen Heilswillens V. 4, wie der Heilswirkung der Selbsthingabe Christi V. 6 dem Apostel doch ausschliesslich in dieser seiner Berufung zum Heidenapostel lag, dass deshalb die V. 4 begonnene Begründung sich erst in dieser Aussage vollenden konnte und dass um ihretwillen V. 4 das καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν hinzugefügt werden, die Begründung hieran zunächst anknüpfen und durch das τὸ μαρτύριον V. 6 zu dieser Aussage überleiten musste.

auf εἰς ὅ für die contextmässige Bedeutung der Aussage garnichts austrägt. Bezeichnet es aber die Sphäre, in der er als Heidenlehrer sein Amt zu führen bestimmt ist (Hth., Mllr., Hltzm.), so kann ἐν πίστει nicht auf den Glauben des Apostels gehen, sondern nur auf den Glauben, den das διδάσκειν hervorbringen soll; und dass das ἐν ἀληθείᾳ auf die Wahrheit geht, zu deren Erkenntniss er den Heiden verhelfen soll, zeigt schon der Zusammenhang mit V. 4 (Bck.). Natürlich ist beides weder gleich ἐν τῇ πίστει τῇ ἀληθινῇ (Hdrch.: Unterricht in der wahren Religion), noch ist der Glaube gemeint, der die Wahrheit ist (Wies.). Die Behauptung, dass nicht ἐν πίστει auf ein Subjectives und ἐν ἀληθείᾳ auf ein Objectives gehen kann (Hfm.), ist ganz verkehrt, da ebenso die objective Wahrheit gelehrt werden muss, wie das πιστεύειν, ohne welches die erkenntnissmässige Aneignung derselben werthlos bleibt.

V. 8—15*). Vorschriften für das Verhalten der Männer und Weiber im Gemeindegottesdienst. — βούλομαι οὖν προσεύχεσθαι) nimmt das V. 1 f. vom Gebete Gesagte wieder auf (Bng., de W.), was Hfm. vergebens leugnet. Natürlich folgt daraus nicht, dass V. 3—7 eine Digression war (Hth.), da es ja die Begründung der ersten Ermahnung bildete; und ebenso versteht sich von selbst, dass nun ein Weiteres folgen soll, was der Apostel in Betreff des Gebets in den Gemeindeversammlungen, von denen also auch hier die Rede ist (gegen Mtth.), anordnen will; aber trozdem bleibt doch das οὖν reassumirend (gegen Hth., Hfm.). Aus dem Voranstehen des προσεύχεσθαι vor τοὺς ἄνδρας folgt aber, dass nicht speziell vom Vorbeten in der Gemeindeversammlung die Rede ist (Bng., Fl., Leo, Hdrch., de W., Hth., Hltzm., Plitt), da das Subject nothwendig voranstehen müsste, wenn gesagt sein sollte, wer vorbeten soll. Paulus redet vielmehr von der Art des Betens, in welcher

*) V. 8. Das διαλογισμων (FG cop. syr.), das WH. im Texte haben, ist verdächtig, nach dem im N. T. überwiegend häufigen Plur. (vgl. Phil. 2, 14) geändert zu sein. Auch Tisch. liest jetzt διαλογισμου (ℵADKLP Verss.), was WH. an den Rand setzen. — V. 9. Das και τας nach ωσαυτως (Rcpt.) fehlt in ℵAP, das τας auch in DFG, jenes hat Treg. in Klammern; Tisch., WH. lassen mit Recht beides fort. Das κοσμιως (DFG) haben WH. am Rande. Statt des ersten η (Rcpt.) lies και ℵADFG. — Die Rcpt. χρυσω (ℵDKL), die Tisch., Treg. beibehalten, haben WH nur am Rande, dagegen im Text mit Lchm. χρυσιω (AFGP). — V. 12 lies διδασκειν δε γυναικι (ℵADFGP) statt γυναικι δε διδασκειν (Rcpt. nach KL). — V. 14 ist das Comp. εξαπατηθεισα durch ℵADFGP statt des Simpl. der Rcpt., das nach der ersten Vershälfte conformirt, entscheidend bezeugt.

Beziehung er den Männern und Frauen Verschiedenes, wenn auch Aehnliches, zu sagen hat (Wies., Hfm., Bck.), da das den Männern Gesagte so allgemeiner Art ist, dass es unmöglich auf die vorbetenden Männer beschränkt werden kann. Dass das *βούλομαι* eine Verordnung kraft apostolischer Autorität ausdrückt (Hth. nach Bng.), kann man nur behaupten, wenn man fälschlich das *οὖν* aus V. 7 folgern lässt (Bck.). Natürlich drückt es nicht einen blossen Wunsch des Apostels aus, als ob *θέλω* stände, sondern grade mit Rücksicht darauf, dass es sich um Dinge handelt, die sich nicht anbefehlen (*παραγγέλλειν*, was Hltzm. statt dessen als paulinisch erwartet) lassen, sagt er nur, wie er die Gebete verrichtet haben will (vgl. 1 Kor. 12, 11. 2 Kor. 1, 15. Phil. 1, 12). — *ἐν παντὶ τόπῳ*) geht nicht auf das *προσεύχεσθαι* allein (de W.), sondern auf die durch das folgende Partizipium bestimmte Art des Betens (Mtth., Wies., Hfm., Bck.). Es bezeichnet auch nicht, wie 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 2, 14, jeden Ort, wo sich eine Gemeinde befindet, sondern jeden Versammlungsort. Den Gegensatz bildet aber nicht eine Beschränkung des Gebets auf die Synagoge (Wolf) oder den Tempel in Jerusalem (Chrys., Theod.), sondern die Meinung, dass nur einem besonderen Orte, etwa dem Versammlungsort der Gesammtgemeinde im Unterschiede von den Versammlungen der Hausgemeinden, eine besondere Heiligkeit eigne, die solche Art des Betens fordere (vgl. Hfm.). — *ἐπαίροντας*) nur hier, während 2 Kor. 10, 5. 11, 20 das Med. nur in übertragener Bedeutung steht. Aber das Aufheben der Hände beim Gebet, wie beim Segnen (Luc. 24, 50), ist altheilige Sitte (Ps. 28, 2. 63, 5, *αἴρειν*, vgl. 140, 2: *ἔπαρσις τῶν χειρῶν*). — *ὁσίους χεῖρας*) gehört sicher zusammen (gegen Win. § 11, 1, der wenigstens die Möglichkeit der Beziehung von *ὁσίους* auf *ἐπαίροντας* offen lässt), da die Adj. auf *ιος* häufig unter zwei Endungen gebraucht werden (vgl. Köll. S. 183). Das sonst bei Paulus nicht vorkommende *ὅσιος* (doch vgl. 1 Thess. 2, 10 *ὁσίως*, Eph. 4, 24 *ὁσιότης*) bezeichnet wohl nicht die Reinheit der Hände von Schuldbefleckung (de W., Mtth., Wies., Hth., Bck.), da dies mit dem Unterschied der Orte nichts zu thun hat und im Folgenden ausdrücklich Sünden, aber ganz bestimmte, ausgeschlossen werden, sondern, dass die Hände, weil zu einem religiösen Acte erhoben, an der Weihe theilnehmen müssen, welche demselben eignet. — *χωρίς*) oft bei Paulus, vgl. Röm. 3, 21. 28. Phil. 2, 14. — *ὀργῆς*) bei Paulus meist vom göttlichen Zorn, hier vom menschlichen (Eph. 4, 31. Kol. 3, 8), der als sündhafte Erregung dem Zustande der völligen Hingabe an Gott (Weihe)

direct widerspricht. Dass diejenige sündhafte Erregung genannt wird, welche den Gegensatz zur Liebe bildet, liegt daran, dass ja die liebevolle Fürbitte für alle Menschen beim Gebet nach V. 1 nie fehlen darf (vgl. Bck.), obwohl natürlich der Zorn gegen die Mitchristen ebenso ausgeschlossen ist. — *καὶ διαλογισμοῦ*) Das sonst bei Paulus nur im Plur. von Gedanken (Röm. 1, 21), besonders von Gedanken, die sich einer macht, von Bedenklichkeiten (Röm. 14, 1. Phil. 2, 14) vorkommende Wort kann nicht einfach im Sinne von Zweifel (Chrys., Theod., Luth., Bck.), aber auch nicht von gegen den Nächsten gerichteten Erwägungen (Hth.) oder von dem selbstischen Ich entstammenden Gedanken (Hfm., Hltzm.) stehen, was, abgesehen davon, dass dabei die Hauptsache eingetragen wird, schon durch den Sing. verboten wird, was Hfm. durch sein „Gedenken" vergeblich zu verdecken sucht. Dieser Sing. passt im Sinne von Luc. 9, 46 f., wo von einem einzelnen Gedanken die Rede ist, hier nicht und kann daher nur einen Wortwechsel (de W.) bezeichnen. Allerdings heisst *διαλογ.* zunächst jede Unterredung, aber durch die Verbindung mit *ὀργή* wird dieselbe als Streitunterredung charakterisirt, weshalb Viele gradezu: Streit (Wies., Plitt) erklären.

V. 9 f. *ὡσαύτως*) wie Röm. 8, 26. 1 Kor. 11, 25. Die Beziehung desselben ist nicht im mindesten undeutlich (Hltzm.), da nach der Wortstellung nothwendig *βούλομαι προσεύχεσθαι* ergänzt werden muss, das im Parallelsatz vor *τοὺς ἄνδρας* steht, wie hier vor *γυναῖκας* (Wies., Hfm., Bck.), was nur Schwierigkeit macht, wenn man *προσεύχεσθαι* V. 8 vom Vorbeten genommen hat und es nun hier vom blossen „Theilnehmen am Gebet" fassen muss (de W.). Es folgt aber eben hieraus zweifellos, dass *προσεύχεσθαι* dort nur vom Gebet in den Gemeindeversammlungen überhaupt zu fassen ist*). Auch inhaltlich bietet das Folgende eine dem Wesen der Frauen als solchen (bem. das artikellose *γυναῖκας*) entsprechende und der für die Männer analoge, aber doch von ihr charakteristisch verschiedene Vorschrift darüber, wie bei ihnen die weihevolle Haltung beim Gemeindegebet zum Ausdruck kommen

*) Weder lässt sich der ganze vorige Satz ergänzen (Chrys., Theoph., Oec.), da dann entweder dem *χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ* ebenso sprachlich hart, als logisch ungeschickt noch ein oder zwei präpositionelle Zusätze angereiht werden, oder, wenn man diese zu *κοσμεῖν* zieht, dort eine ebenso unlogische Häufung von Zusätzen entsteht, noch lässt sich bloss *βούλομαι* ergänzen (Mtth., Hth., Hltzm., Plitt), weil dann die Beziehung auf die Gemeindeversammlungen eingetragen werden muss, wenn nicht jeder Zusammenhang zwischen den durch *ὡσαύτως* verbundenen Ermahnungen beider Verse aufgehoben werden soll.

soll. — ἐν καταστολῇ κοσμίῳ) Das ἅπ. λεγ. καταστολή könnte nicht den habitus, die Haltung überhaupt bezeichnen (de W.), sondern nur gesetztes Wesen (vgl. κατεσταλμένος Act. 19, 36), was hier durch den adjectivischen Zusatz ausgeschlossen wird. Es muss daher die Kleidung bezeichnen, wie Jes. 61, 3 (Theod., Luth., Mtth., Hth., Hfm., Plitt), wobei dahin gestellt bleiben mag, ob speziell an ein lang herabfallendes, den ganzen Körper umhüllendes Gewand (Chrys., Oec.) gedacht ist. Das Adj. κόσμιος bezeichnet zuerst: wohlgeordnet (Luth.: zierlich), geht dann aber in den Begriff des wohlanständigen, sittigen, ehrbaren (3, 2) über. Was sich bei den Männern in dem Erheben geweihter Hände ausdrückt, soll bei den Frauen, ihrem Wesen entsprechend, im sittsamen Anzuge zum Ausdruck kommen. Die Verbindung des ἐν καταστ. κοσμ. mit dem folgenden κοσμεῖν, die bei beiden falschen Ergänzungen des ὡσαύτως nothwendig wird (s. d. vor. Anm.), ist schon darum unmöglich, weil das μὴ ἐν πλέγμασιν einen anderen Gegensatz in V. 10 hat und diese Bestimmung schon wegen des (nicht von κοσμεῖν, sondern von κόσμος abzuleitenden) κόσμιος nicht passt. — μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης) entspricht dem χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ, das bei Weibern ihrem Wesen nach selbstverständlich nicht vorkommen darf. Das ἅπ. λεγ. αἰδώς bezeichnet die weibliche Schamhaftigkeit, welche alles Unanständige ausschliesst; die σωφροσύνη, mit einem Kreise von Lieblingsbegriffen unsrer Briefe zusammenhängend (vgl. Einl. § 3), ist nicht die alles Ungehörige ausschliessende Verständigkeit (Hfm.), sondern die jede unreine Erregung durch besonnene Selbstbeherrschung niederhaltende Züchtigkeit*). Die Verbindung mit κοσμεῖν verbietet die Präposition μετά unbedingt. — κοσμεῖν ἑαυτάς) sonst nicht bei Paulus; doch vgl. Luc. 21, 5. Apoc. 21, 2. Allerdings kann dieser Infinitiv, welcher hauptsächlich die falsche Ergänzung eines einfachen βούλομαι verschuldet hat, nicht dem προσεύχεσθαι coordinirt sein (Mck., Wies., Bck.), da ein solches Asyndeton der Natur der Sache nach nur zulässig ist, wenn mehrere Infinitive auf einander folgen (5, 14) oder höchstens, wenn

*) Vgl. Arist. Rhet. 1, 9: σωφροσύνη ἀρετή, δι' ἣν πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῦ σώματος οὕτως ἔχουσιν, ὡς ὁ νόμος κελεύει, und für das Verhältniss beider Begriffe Xenoph. Cyrop. VIII, 1, 31: διῄρει (sc. Cyrus) δὲ αἰδῶ καὶ σωφροσύνην τῇδε, ὡς τοὺς μὲν αἰδουμένους τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας, τοὺς δὲ σώφρονας καὶ τὰ ἐν τῷ ἀφανεῖ. Hth. bestreitet diese Unterscheidung, indem er die innere Schamhaftigkeit betont, übersieht aber, dass der Scham die Reflexion auf die Umgebung ganz wesentlich ist. Vgl. Bck. Uebrigens vgl. das σωφρονεῖν Röm. 12, 3. 2 Kor. 5, 13.

der zweite reine Erklärung des ersten ist. Es ist, wie schon de W. zur Wahl stellte, ein Inf. epexegeticus, wie er im Griechischen in grosser Mannigfaltigkeit der Beziehungen angewandt wird (Win. § 44, 1. Kühner II, § 473, 7). Sehr ungeschickt freilich analysirt ihn Hfm. als einen von *μετὰ — σωφροσύνης* abhängigen Folgesatz; er hängt vielmehr natürlich von dem ersten Inf. ab, wonach die Weiber in sittsamer Kleidung mit Scham und Zucht in der Gemeinde beten sollen, um sich nicht in falscher, sondern in der rechten Weise zu schmücken. Es ist also vorausgesetzt, dass das weibliche Geschlecht die wohlberechtigte Absicht hat, sich für den Gottesdienst zu schmücken; es kommt nur darauf an, dass der Schmuck der rechte sei. Das erreichten die Weiber aber, wenn sie in der bezeichneten Weise bei den öffentlichen Gebeten auftraten; und in diesem Zusammenhange kann das *κοσμεῖν* wohl absichtlich auf das *κοσμίῳ* anspielen, während eine Verbindung von beiden unmöglich ist (s. o.)*). — *μὴ ἐν πλέγμασιν*) nur hier, gemeint ist der künstliche Haarputz, wie er durch *ἐμπλοκὴ τριχῶν* (1 Petr. 3, 3) hergestellt wird, also Haarflechten. Mit diesem Schmuck des Hauptes, der dem Weibe von Natur gegeben und nur künstlich gesteigert wird, verbindet Paulus den, mit welchem man andere Körpertheile schmückt, durch *καί*. Dieser kann bestehen in Goldzierrath, den man anlegt (*χρυσῷ*, wie 1 Kor. 3, 12), oder (*ἤ*) in Perlen (*μαργαρίταις*, vgl. Apok. 17, 4 neben Gold und Edelstein), oder in kostbarer Kleidung: *ἢ ἱματισμῷ* (vgl. Luc. 7, 25) *πολυτελεῖ* (vgl. Mrc. 14, 3). All' solchen auffallenden Putz hält also Paulus für das Gegentheil einer sittsamen Kleidung, weil er in provocirender Weise die Blicke der Umgebung auf die Trägerin lenkt. Die Verwandtschaft von 1 Petr. 3, 3 f. geht über die in der Sache gegebene Aehnlichkeit nicht hinaus und spricht durchaus nicht für schriftstellerische Abhängigkeit (gegen Hltzm.). — V. 10. *ἀλλ'*) bereitet auf die Bezeichnung der rechten Art des Schmuckes vor. — *ὃ πρέπει*) wie Eph. 5, 3, vgl. 1 Kor. 11, 13. Ganz willkürlich ist es, das *ὅ* in *ἐν τούτῳ ὅ* aufzulösen (Mck., Mtth.) oder es für *καθ' ὅ* zu nehmen (Hth., Hltzm.); es geht nicht auf das *κοσμεῖν ἑαυτάς* als solches

*) Dem entspricht aufs Genaueste, dass nun der rechte Schmuck erst negativ bestimmt wird in einer Weise, welche durch die *καταστολὴ κόσμιος* ausgeschlossen wird, dann positiv in einer Art, die nur das Complement zu *μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης* bildet. Zieht man dagegen *ἐν καταστ. - σωφροσύνης* zu *κοσμεῖν*, so wird der rechte Schmuck erst positiv, dann negativ, dann wieder positiv aber in ganz andersartiger Weise bestimmt.

(Hfm.), was das dazwischentretende *ἀλλά* ganz unmöglich macht, sondern auf die rechte Art des Sichschmückens. So mit Recht die Meisten, vgl. de W., Wies. — *γυναιξὶν ἐπαγγελλομέναις θεοσέβειαν*) Aus der bei Paulus gangbaren Bedeutung des Wortes *ἐπαγγέλλεσθαι*: verheissen (Röm. 4, 21. Gal. 3, 19) lässt sich nicht die Bedeutung: beweisen (Luth., Mtth.), ganz leicht aber die im Klass. gangbare von profiteri (Xenoph. Memor. I, 2, 7 *ἀρετὴν ἐπαγγελλόμενος*) ableiten, da der, welcher sich zur Gottesfurcht (*θεοσέβεια*, im N. T. nur hier, vgl. Gen. 20, 11) bekennt, ein ihr gemässes Verhalten verspricht. — *δι' ἔργων ἀγαθῶν*) wie Eph. 2, 10, vgl. Röm. 2, 7. 13, 3. 2 Kor. 9, 8, womit die Beschränkung auf Wohlthätigkeitswerke (de W.) ausgeschlossen ist. Die Präp. kann nicht mit *ἐπαγγελλ.* verbunden werden (Theod., Oec., Luth., Clv., Mck., Mtth., Hth., Plitt, Hltzm.), wenn man den Begriff desselben nicht willkürlich umdeuten will, geschweige denn mit V. 11 (Hfm.), was ebenso sinn- als sprachwidrig. Es kann nur zu *κοσμεῖν ἑαυτάς* gehören (Bng., de W., Wies., Bck., vgl. Win. § 23, 2). Gegen diese Verbindung spricht weder, dass der Schmuck schon durch *ἐν καταστ. κοσμ.* bezeichnet, da dieses nicht zu *κοσμεῖν* gehört, noch, dass die guten Werke nicht wohl als ein Schmuck bezeichnet werden können, besonders für die Gemeindeversammlungen, wenn man sie nicht auf die Oblationen für die Armen beschränken will (Hdrch., Oost.). Denn der Schmuck als solcher kann schon der Präposition wegen dadurch nicht bezeichnet werden, sondern nur das Mittel, wodurch er gewonnen wird (vgl. Bck.). Ihre guten Werke aber lassen sie im Schmuck bewährten Tugendeifers erscheinen, und dieser Schmuck, welcher mit ihrem Anspruch auf Gottesfurcht übereinstimmt, sofern er dieselbe im Leben bewährt, wie ihr profiteri es versprach, entspricht durchaus ihrem Erscheinen *μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης*; er bildet nur das positive Complement zu dem Ausschluss alles scham- und zuchtlosen Wesens.

V. 11 f. kann, wenn nicht der Zusammenhang willkürlich abgerissen werden soll, nur auf das Verhalten der Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen gehen, in denen die Gebete (2, 1. 8 f.) gehalten wurden, und nicht auf die Stellung derselben im gemeindlichen Leben überhaupt bezogen werden, wozu Hfm. nur durch die ganz unmögliche Verbindung von *δι' ἔργων ἀγαθῶν* mit V. 11 bewogen ist. — *γυνὴ ἐν ἡσυχίᾳ μανθανέτω*) geht von dem Verhalten der Frauen beim Beten zu dem bei dem anderen Theile des Gottesdienstes über, in welchem die Gemeinde prophetischen oder anderen Lehrvorträgen gegenüber lernen soll (1 Kor. 14, 31), weshalb

der Gegensatz, den Hfm. hier zu V. 9 f. finden will, gar nicht statthaben kann. Das Eigenthümliche aber beim Weibe ist, wie der voranstehende präpositionelle Zusatz zeigt, dass dasselbe schweigend (ἐν ἡσυχίᾳ, vgl. 2, 2, 2 Thess. 3, 12, nicht: in stiller Zurückgezogenheit, wie Hfm. will) lernen soll, woraus folgt, dass die Männer im öffentlichen Gottesdienst vielfach Belehrung suchten, indem sie Fragen oder Zweifel aufwarfen und deren Beantwortung begehrten. Dass dies aber auch sonst in den Gottesdiensten paulinischer Gemeinden der Fall war, zeigt 1 Kor. 14, 35, weil die dort gegebene Vorschrift voraussetzt, dass ein ἐπερωτᾶν ἐν ἐκκλησίᾳ bei Männern vorkam und vorkommen durfte. Von einer Sachparallele zu 1 Petr. 3, 4 (Hltzm.) kann hienach keine Rede sein. — ἐν πάσῃ ὑποταγῇ) ist natürlich nicht so viel, wie: ohne Widerrede (Hth., Hltzm.), wovon ja beim μανθάνειν nicht die Rede sein kann, sondern bezeichnet, dass das μανθάνειν ἐν ἡσυχίᾳ nur eine Art des ὑποτάσσεσθαι ist, welches das Verhalten des Weibes charakterisirt, wie auch aus dem Gedankenverhältniss von 1 Kor. 14, 35 zu 14, 34 b erhellt. Auch ein blosses Aufwerfen von Fragen oder Zweifeln in der Gemeindeversammlung verletzt die dem Weibe als solchem gebührende Unterordnung unter den Mann. Zu πάσῃ vgl. 2, 2. 1, 15; zu ὑποταγῇ 2 Kor. 9, 13. Gal. 2, 5. — V. 12. **διδάσκειν δὲ**) vgl. Röm. 2, 21. 12, 7, ist nicht bloss eine nachdrucksvolle Hervorhebung des V. 11 Gesagten (Hth.), sondern geht zum Auftreten des Weibes in der Gemeindeversammlung über, wo dasselbe keine Lehrvorträge halten soll (1 Kor. 14, 34). Dass ihm im häuslichen Kreise das Lehren nicht verwehrt ist, zeigt 2 Tim. 3, 14. Tit. 2, 3. — *γυναικὶ οὐκ ἐπιτρέπω*), vgl. 1 Kor. 14, 34: οὐκ ἐπιτρέπεται*). Paulus gestattet ihm nicht (1 Kor. 16, 7), was nach herkömmlicher Sitte nicht gestattet ist. Die völlige sachliche Uebereinstimmung mit 1 Kor. 14, 34 f. bei den mannigfachsten Abweichungen im Ausdruck zeigt, dass hier von einer Nachbildung nicht die Rede sein kann. — *οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός*) nur hier. Das Verbum zu αὐθέντης (Selbstherrscher, d. h. unumschränkter Herr und Gebieter) kommt in der älteren Gräcität nicht vor; aber die Verbindung mit dem Genitiv kann nicht bloss besagen, dass das selbstherrliche Thun ein vom Manne unabhängiges sei (Hfm.),

*) Die Rcpt. vertheidigt Hfm., weil man nicht darauf hätte können kommen, das γυναικί voranzustellen, wenn das διδάσκειν an der Spitze stand. Aber es lag doch nichts näher, als zu betonen, dass dem Weibe nicht gestattet wird, was dem Manne zukommt. „Dass jetzt etwas gesagt werden soll, was der Frau deshalb gilt, weil sie Frau ist", ist einfach unmöglich, weil schon V. 11 (γυνή) solches gesagt war.

sondern bringt den Begriff eines selbstherrlichen Gebietens über den Mann hinzu, wenn auch nicht grade eines angemassten (Hdrch., de W., Oost.). Ein solches tritt allerdings ein, wenn das Weib in der Gemeindeversammlung lehrt, da ja das Lehren der ganzen Gemeinde, also auch den Männern, sagen will, was sie zu glauben oder zu thun haben. Daraus aber, dass damit das Verbot des Lehrens begründet werden soll, folgt keineswegs, dass sich das verbotene *αὐθεντεῖν ἀνδρός* nur auf das Verhalten in den gottesdienstlichen Versammlungen (Hdrch., de W., Wies., Hth.) oder im gemeindlichen Leben (Hfm.) beschränkt, da das *οὐδέ* zeigt, dass das nicht gestattete Lehren unter einen allgemeineren Gesichtspunkt gestellt werden soll, wie V. 11 die geforderte Art des Lernens durch *ἐν πάσῃ ὑποταγῇ*, was auch Hth. nicht leugnen kann. Dann aber muss dasselbe ganz allgemein genommen werden, auch mit Beziehung auf die häuslichen Verhältnisse (Mtth. nach Aelteren). Zu dem bei Paulus sehr häufigen *οὐκ* - *οὐδέ* vgl. Röm. 2, 28. 9, 7. 16. — *ἀλλ' εἶναι ἐν ἡσυχίᾳ*) wird meist als blosse Rückkehr zu dem *ἐν ἡσυχίᾳ* V. 11 betrachtet, was eine auffallende Tautologie ergäbe, und durch den Gegensatz ausgeschlossen wird. Denn den Gegensatz zu einem Herrschen über den Mann kann nicht das blosse Schweigen bilden, sondern nur das Stillesein im Sinne eines Sichenthaltens von jedem Eingreifen in die dem Herrschaftsgebiet eines Anderen zugehörigen Verhältnisse durch ein selbstherrliches Thun. Dass auch die Enthaltung von allem Thun in *ἡσυχία* (vgl. 2, 2) liegen kann, zeigt Luc. 23, 56; und auf diesem Doppelsinn des Wortes beruht der Gedankenfortschritt, der schon durch das *εἶναι* markirt wird, während man bei der gewöhnlichen Fassung ein *ὑποτάσσεσθαι* oder dergl. als Gegensatz zu *αὐθεντεῖν* erwartet. Die zeugmatische Construction, nach welcher aus dem *ἐπιτρέπω* ein *βούλομαι* oder dergl. ergänzt werden muss, findet sich (wenigstens nach dem text. rec.) grade so in der Parallele 1 Kor. 14, 34. Vgl. Win. § 66, 2 e.

V. 13 f. begründet zunächst allerdings V. 12 (Hfm., Bck.), sofern in ihm der Gedanke zum schärferen und prinzipielleren Ausdruck kam, aber damit natürlich zugleich V. 11, der denselben nur in speziellerer Anwendung aussprach, und zwar, da die einzelne Forderung an die Weiber in ihrem christlichen Verhalten durch *ἐν πάσῃ ὑποταγῇ* und *οὐδὲ αὐθεντεῖν* auf das allgemeine Verhältniss des Weibes zum Manne zurückgeführt war, mittelst Berufung auf die Urgeschichte der Menschheit in der heiligen Schrift, welche dafür massgebend sein und bleiben muss. — *Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος* (vgl. Röm.

10, 19) ἐπλάσθη) eigentlich Röm. 9, 20 vom Bildner, der das Gefäss aus Thon formt, obwohl in allegorischer Anwendung auf die Schöpfung; doch Gen. 2, 7 von der Bildung des Menschen aus Erdenstaub. — εἶτα) ganz wie 1 Kor. 12, 28. 15, 5. 7. — Εὔα), vgl. Gen. 2, 20 ff. Bewiesen wird damit nicht grade die Abhängigkeit des Weibes vom Manne, wie 1 Kor. 11, 7 ff., wo daher viel bestimmter als hier die Bildung des Weibes aus dem Manne und um des Mannes willen geltend gemacht wird, sondern dass dem Weibe keine Herrschaft über den Mann zukommt, der ja eine Zeit lang ganz ohne das Weib gewesen ist, also nicht auf eine Leitung durch dasselbe angewiesen sein kann (vgl. Hfm., Bck., die es aber nach falscher Deutung des αὐθεντεῖν lediglich auf die Ablehnung der Selbstherrlichkeit des Weibes beziehen). Eben darum aber liegt keine Nachbildung der Korintherstelle, sondern eine selbstständige durchaus analoge Gedankenbildung vor. — V. 14. καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη) Das Simplex wie Eph. 5, 6, aber wohl mit bestimmter Beziehung auf Gen. 3, 13. Ganz willkürlich ist daher die Ergänzung eines πρῶτος (Tert., Theod., Oec., Hdrch., Wgsch.) oder gar „als er ohne das Weib war" (Hfm.), auch nicht ὑπὸ τοῦ ὄφεως (Mtth.), worauf doch in der Sache auch de W. herauskommt, obwohl er daneben den Begriff der Verführung durch sinnliche Begierde urgirt. Von allegorischer Interpretation (Hth., Hltzm.) ist hier nichts zu sehen; nach der Darstellung der Schrift ist thatsächlich nur das Weib (durch die Verheissungen der Schlange) getäuscht worden, während der Mann der Stimme des Weibes gehorchte nach Gen. 3, 12. 17 (Bng., Bck.). — ἡ δὲ γυνή) natürlich Eva, und nicht das Weib überhaupt (Chrys.). — ἐξαπατηθεῖσα) ganz wie 2 Kor. 11, 3, vgl. Röm. 7, 11. 1 Kor. 3, 18. — ἐν παραβάσει γέγονεν) Darin liegt, dass auch der Mann in Uebertretung verfiel (vgl. die παράβασις Ἀδάμ Röm. 5, 14), dass also an einen Widerspruch mit Röm. 5, 12 nicht zu denken, wo nur auf Adam als den Stammvater des Geschlechts der Ursprung der Sünde zurückgeführt wird. Nicht darauf liegt der Nachdruck, dass das Weib zuerst in Uebertretung verfiel (falsch Luth.: und hat die Uebertretung eingeführt), sondern dass es ihr in Folge von Täuschung verfiel, was Hfm. dem doppelten Wortlaut entgegen keck leugnet. Zu γίνεσθαι ἐν vgl. 1 Kor. 2, 3. 2 Kor. 3, 7; zu dem echt paulinischen παράβασις, als der Uebertretung eines positiven Gebots vgl. Röm. 4, 15. Gal. 3, 19. Die Art, wie das Weib zu Falle kam, zeigt, dass es seiner Natur nach der Täuschung leichter zugänglich ist als der Mann. Daraus folgt aber nicht, dass es ἐν ἡσυχίᾳ εἶναι soll

(Hfm., Hltzm.), sondern, dass es nicht geeignet ist zu lehren und zu leiten, sondern sich lehren und leiten zu lassen. Vgl. Bng.: facilius decepta facilius decipit, Mck., Bck., der sinnig, wenn auch über den Text hinausgehend, hervorhebt, dass die Täuschung im Munde des leicht getäuschten Weibes viel mehr blendende Verführungs- und Ansteckungskraft hat. Ganz fern liegt der Gedanke, dass das Weib zur Strafe für seine Sünde nach Gen. 3, 16 dem Manne unterworfen ist.

V. 15. σωθήσεται δὲ) erst hier geht das von dem urbildlichen Weibe Gesagte in eine Aussage über das Weib überhaupt über, auf das es ja nach der begründenden Bedeutung von V. 13 f. Anwendung erleiden sollte. Gegen die Beziehung auf Eva hat sich schon Theoph. erklärt. Der Satz soll nicht das Urtheil über das Weib mildern (Mtth.) oder beschränken (Hth.), sondern zeigen, wie auch ihm in seinem durch V. 11 f. beschränkten Wirkungskreise das Heil bereitet ist. Denn σώζεσθαι kann auch hier, schon wegen der im Zusammenhange so nahe liegenden Beziehung auf den der παράβασις (V. 14) folgenden Zorn Gottes, der das Verderben herbeiführt, nur in seinem technischen Sinne der Errettung vom Verderben (2, 4, vgl. V. 15) genommen werden, und nicht von der Erwerbung von Verdienst und Belohnung (de W.) oder vom irdischen Glücklichwerden (Leo). — διὰ τῆς τεκνογονίας) nur hier, bezeichnet das Kindergebären, das den ihm speziell zugewiesenen Beruf ausmacht. In dieser Betrachtung des weiblichen Berufes liegt kein Widerspruch mit 1 Kor. 7 (gegen Schlrm., de W., Hltzm.), freilich nicht bloss weil hier von verheiratheten Frauen die Rede ist (Mck., Mtth., Bck.), obwohl dies allerdings selbstverständlich, sondern weil dort davon die Rede ist, was unter den bestimmten Zeitverhältnissen und für die Erfüllung der religiösen Aufgabe des Weibes rathsamer, das Heirathen oder Nichtheirathen (1 Kor. 7, 26—34), hier was nach der natürlichen Gottesordnung der spezifische Beruf des (verheiratheten) Weibes sei, wenn ihm jeder Beruf, der eine Lehrthätigkeit in der Gemeinde erfordert, versagt ist*). Alle Versuche aber, das

*) Eine Empfehlung der Ehe, wohl gar im Gegensatz gegen die Irrlehrer (vgl. selbst Hth.), liegt darin durchaus nicht, vielmehr (ganz abgesehen von der Frage nach der Bedeutung des διά) eine Hinweisung darauf, wie dem Weibe troz seines beschränkten Berufes doch das höchste Ziel, das jeder Christ erstrebt, nicht verschlossen ist. Die Frage, ob es heirathen soll oder nicht, liegt hier jedenfalls völlig fern. — Um sich den Gedanken zu vermitteln, dass das Weib durch Kindergebären errettet werde, hat man ganz willkürlich in den Begriff der τεκνογονία die Erfüllung aller Mutterpflichten, insbesondere der Kindererziehung

διά im instrumentalen Sinne zu nehmen (s. d. Anm.), scheitern daran, dass die dem Weibe versagte Bestimmung zum Lehrberuf ja nicht etwa als Mittel der Errettung erstrebt wurde, und vollends an dem Bedingungssatz, dessen Inhalt nicht nur in keinerlei Beziehung zu dem steht, was hienach Mittel der Errettung sein müsste, sondern dasselbe ausschliesst; denn wenn das Bleiben im Glauben die Bedingung der Errettung ist, so kann die Vermittlung derselben nur in dem Gegenstande des Glaubens d. h. in dem liegen, worauf der Glaube vertraut. Es kann also nicht bloss, es muss hier *διά* in anderer Bedeutung stehen. Freilich nicht in der von: durchhin (Hfm. nach 1 Kor. 3, 15) oder: ungeachtet (Fl. nach Röm. 2, 27), da das Kindergebären ja kein Hinderniss der Seligkeit ist, und auch wenn das Weib die ihm zur Strafe verordneten Schmerzen (von denen hier ohnehin gar nicht die Rede ist) erträgt, dies doch mit dem Verlorengehen, welches den Gegenstand der Errettung im technischen Sinne bildet, nichts zu thun hat (gegen Hfm.). Allerdings kann man, wenn die instrumentale Bedeutung unzulässig ist, nur von der localen ausgehen; allein 2 Kor. 2, 4 zeigt unwiderleglich, dass die Vorstellung dessen, was von dem im Verbum bezeichneten Vorgange durchgemacht werden muss, sich abschwächt in den der begleitenden Umstände, ohne dass, wie Hfm. in seiner willkürlichen Weise behauptet, diese dem Vorgange eine besondere Beschaffenheit verleihen müssen, worüber ja die locale Grundbedeutung der Präposition erst recht nichts aussagen kann. Es ist daher sprachlich vollkommen gerechtfertigt und contextmässig nothwendig, den Zusatz darauf zu beziehen, dass dem Weibe bei der Erfüllung ihres natürlichen Berufes und nicht des unnatürlicher Weise im Lehren gesuchten unter den Bedingungen, die Allen gelten, die Errettung und damit das Heil zu Theil werden wird (vgl. Wies., Mllr.). — *ἐάν*) nennt nun diese Bedingungen, die ihrer Natur nach allen Christen gelten. — *μείνωσιν*) Subject sind

---

(Chrys., Theoph., Hdrch., Mck., Mtth., Bck.) oder die Schmerzen beim Kindergebären eingetragen, durch die das Weib seine Sünden abbüsse (Hnr., Bisping) und die aus der Strafe in ein Gnadenmittel verwandelt seien (Hltzm. nach Crdn., Oost.). Plitt hebt hervor, dass die *τεκνογονία* das Seelenheil des Weibes fördere, weil die Erfüllung ihres Wunsches Dankbarkeit hervorrufe und die Muttersorge vor Leichtfertigkeit bewahre; Hth., dass zur Erlangung der *σωτηρία* doch neben dem Glauben auch die treue Pflichterfüllung nothwendig ist. So gewiss dies paulinisch ist (vgl. m. bibl. Theol. § 68, b. c), so ist doch eben die *τεκνογονία* keine „Pflichterfüllung“, da sie nicht von einer Willensentscheidung des Weibes abhängt.

die Weiber, da das im Hauptsatz von dem Weibe als solchem Gesagte natürlich von allen Einzelnen gilt, die zum Geschlecht überhaupt gehören. Vgl. Win. § 58, 4. Ganz unpassend ist es, aus *τεκνογονία* die Kinder als Subj. zu ergänzen (Chrys., Schlrm., Mck., Plitt), wozu man nur durch die Umdeutung des *τεκνογονία* in *τεκνοτροφία* (s. d. Anm.) veranlasst ist, oder den Plur. auf beide Eltern zu beziehen (Hdrch.). — Zu *μένειν ἐν* vgl. 1 Kor. 7, 20. 24. Die Stelle zeigt unzweifelhaft, dass echt paulinisch von dem Verharren im Glauben (*ἐν πίστει*) d. h. im Heilsvertrauen als der Heilsbedingung (vgl. Röm. 11, 22 f.) und von der Bewährung desselben die endliche Errettung abhängig gemacht wird. Darum kann selbstverständlich nicht von der ehelichen Treue, Liebe und Keuschheit im engeren Sinne die Rede sein, sondern nur von der Liebe (*καὶ ἀγάπῃ*) als der christlichen Cardinaltugend (1, 5), durch welche der Glaube wirksam wird (Gal. 5, 6), und von der Heiligung (*καὶ ἁγιασμῷ*, vgl. Röm. 6, 19. 1 Kor. 1, 30), welche die Frucht des neuen Heilsstandes ist und das ewige Leben, das den Correlatbegriff zu der Errettung bildet (vgl. 1, 16), zum Ziele hat. Weshalb der Begriff hier in den der Heiligkeit übergehen soll (Hfm.), ist nicht einzusehen. — *μετὰ σωφροσύνης*) Dass das Bleiben in Glaube, Liebe und Heiligung noch speziell verbunden sein soll mit (*μετά*, wie 2 Kor. 7, 15. 8, 4) der *σωφροσύνη*, wird nicht darum betont, weil diese nach V. 9 vorzugsweise dem weiblichen Sinne ziemt (Hth.), oder weil das Gegentheil ihm besonders naheliegt (Hfm.), sondern weil nach dem Zusammenhange eben der Neigung der Frauen, über die Schranken des weiblichen Berufs hinaus sich eine Wirksamkeit zu suchen, gewehrt werden soll, was am besten geschieht, wenn als nothwendige Begleiterin der Christentugend bei ihnen die weibliche Züchtigkeit genannt wird, die jede unweibliche Regung durch besonnene Selbstbeherrschung niederhält (vgl. V. 9).

Kap. III.

V. 1—7*). Die Erfordernisse zum Bischofamt. — *πιστὸς ὁ λόγος*) geht, wie 1, 15, auf das Folgende,

*) V. 2. Die entscheidenden Codd. schreiben *ανεπιλημπτον* statt *ανεπιληπτον* (Rcpt. nach KLP), wie V. 16 *ανελημφθη*, und *νηφαλιον* statt *νηφαλεον* oder *-αιον* (Rcpt. nach K,FGLP), wie V. 11. — V. 3. Das *μη αισχροκερδη* (Rcpt. fast ohne Bezeugung) ist aus Tit. 1, 7 ein-

nicht auf das Vorhergehende (Chrys., Thph., Ersm.), da eine mit dem Zusammenhange des Briefes so eng verwachsene, also von dem Briefschreiber selbst herrührende Aussage, wie 2, 15, nicht als ein Gemeinspruch behandelt werden kann, dessen Glaubwürdigkeit erst versichert werden muss, ehe man ihn anwendet. Wohl aber gilt das von dem folgenden Ausspruch, der, eben weil er ein durchaus richtiger, den Ausgangspunkt bilden kann (*οὖν*) für die V. 2 daraus abgeleiteten Erfordernisse zum Episkopat. — *εἴ τις ἐπισκοπῆς ὀρέγεται*) Das Wort *ἐπισκοπή* als Bezeichnung eines Aufsichtsamtes (Num. 4, 16) kommt im N. T. selbständig nicht mehr vor (Act. 1, 20 nach Ps. 109, 8) und hängt mit dem in unsern Briefen allein behandelten Gegenstande zusammen. Dass der Charakter des Gemeinspruchs, den Paulus erst V. 2 auf das christliche Vorsteheramt anwende, erfordere, es auf das Amt eines über Andere Gesetzten, mit Verwaltung Betrauten überhaupt (Hfm.) zu beziehen, ist offenbar irrig, weil dann nothwendig der Träger desselben V. 2 als *ὁ ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet sein müsste. Ebensowenig kann unter den Begriff der *ἐπισκοπή* jedes kirchliche Amt, das des *ἐπίσκοπος* wie das des *διάκονος*, befasst werden (Bck., vgl. Wieseler), da dann ja nicht der erstere mit einem Ausdruck bezeichnet sein könnte, welcher ihn insbesondere als Träger dieses Amtes bezeichnet. Das Fehlen des Artikels zeigt nur, dass es sich hier noch nicht um einen term. techn. für das bestimmte Amt eines Bischofs handelt, sondern um die allgemeine Bezeichnung eines Aufseheramtes, wie es der *ἐπίσκοπος* führt. Dass das *ὀρέγεσθαι* ein ehrgeiziges Streben bezeichne (de W.), wird nicht nur durch den Zusammenhang ausgeschlossen, welcher ja ein solches gerade ermuntern würde, sondern auch durch die einzige Stelle, an der das Wort sonst im N. T. vorkommt (Hebr. 11, 16). Sogar Hltzm. hat diese Behauptung aufgegeben, und mit Recht bemerkt Mllr., dass selbst die Annahme eines ehrgeizigen Strebens nicht nothwendig auf eine spätere Zeit führen würde. Der Ausdruck, der sicher nicht unpaulinisch (vgl. *ὄρεξις* Röm. 1, 27), ist sehr treffend gewählt, sofern er ein Sichausstrecken nach etwas bezeichnet, also nicht das innere Begehren als solches, sondern das ausgesprochene Verlangen (Köll., S. 90); er bezeichnet, dass einer die Hand nach einem solchen Amte ausstreckt, um es zu erlangen. Dass setzt freilich voraus, dass ein solches Amt schon länger

---

gekommen. — V. 4. ℵ hat die nur bei Späteren vorkommende Form *προισταvομενον* statt *προισταμενον*. — V. 7. Das *αυτον* nach *δει δε* (Rcpt. nach DKLP) ist erläuternder Zusatz.

in der ephesinischen Gemeinde bestand (vgl. Act. 20, 17. 28), dass also das Verlangen, an der Gemeindeleitung mitbetheiligt zu sein, sich bereits regen konnte. — *καλοῦ ἔργον*) bezeichnet sicher nicht eine schöne Sache überhaupt (Leo, Schlrm.), sondern ein treffliches, wahrhaft werthvolles Geschäft. Zu *καλοῦ* in diesem Sinne vgl. 1, 18; zu *ἔργον* vergleicht Hfm. Gen. 46, 33. Dass der Ausdruck hier sich gerade an 1 Thess. 5, 13 anlehne (Hltzm.), wo allerdings derselbe sich auf die Wirksamkeit der Gemeindevorsteher bezieht, erhellt nicht. Er entspricht ebenso dem paulinischen *τὸ ἔργον τοῦ κυρίου* (1 Kor. 15, 58. 16, 10, vgl. Phil. 2, 30), wie der Bezeichnung der persönlichen Wirksamkeit eines Jeden (Gal. 6, 4, vgl. Phil. 1, 22) und ihres Erfolges (1 Kor. 3, 13 ff.). Vgl. noch Eph. 5, 11. Der Nachdruck liegt, wie V. 2 zeigt, auf dem voranstehenden *καλοῦ*, und die Betrachtungen darüber, dass es sich um eine Wirksamkeit und nicht um eine Ehrenstellung (vgl. schon Hieron.), um ein prodesse und nicht um ein proesse (Plitt nach Anselm), um ein negotium und nicht um ein otium (Bng.) handle, gehen über den Text hinaus. — *ἐπιθυμεῖ*) Das Wort kommt bei Paulus nur sensu malo vor (1 Kor. 10, 6. Gal. 5, 17); doch vgl. das *ἐπιθυμίαν ἔχειν* Phil. 1, 23. Hier steht es sensu bono, wie Hebr. 6, 11. 1 Petr. 1, 12; denn das Begehren nach einer trefflichen Wirksamkeit kann nur selbst ein treffliches sein. Damit ist aber jeder tadelnde Sinn, den man in das *ὀρέγεσθαι* legen wollte, ausgeschlossen.

V. 2. *δεῖ οὖν*) folgert aus dem V. 1 ausgesprochenen Charakter der *ἐπισκοπή*. Ein schönes Werk fordert auch einen dem entsprechenden Träger (vgl. Wies., Hfm.), noblesse oblige. Bng.: bonum negotium bonis committendum. Zum Acc. c. Inf. nach *δεῖ* vgl. 1 Kor. 15, 25. 53. 2 Kor. 5, 10. — *τὸν ἐπίσκοπον*) ist hier der Träger des V. 1 erwähnten Aufsichtsamtes. Daraus folgt, dass aus dem Sing. für die Frage, ob jede Gemeinde nur einen *ἐπίσκοπος* (Baur) gehabt habe oder ob das Collegium der *πρεσβύτεροι* aus den *ἐπίσκοποι* bestand, deren je einer einer Hausgemeinde vorstand (Kist in Illgen's Zeitschrift f. histor. Theol. II, 2, S. 47 ff.), contextmässig nichts gefolgert werden kann. Phil. 1, 1 erscheint eine Mehrheit von *ἐπισκόποις* in einer Gemeinde; und die Art, wie hier den Qualificationen für die *ἐπίσκοποι* sich 3, 8—13 die der *διάκονοι* anreihen, ohne dass *πρεσβύτεροι* erwähnt werden, die doch nach 5, 17 in der ephesinischen Gemeinde vorhanden waren, zeigt zweifellos, dass die hier gemeinten *ἐπίσκοποι* mit den dort genannten *πρεσβύτεροι* identisch sind (vgl. Einl. § 4, 2). — *ἀνεπίλημπτον εἶναι*),

nur in unserm Briefe, bezeichnet noch stärker als ἄμεμπτος oder ἀνέγκλητος (3, 10) einen, dem nicht beizukommen ist. Es ist nicht nur unser: tadelfrei (Hfm.), sondern μὴ παρέχων κατηγορίας ἀφορμήν, wie der Scholiast zu Thucyd. V, 17 sagt. Gerade bei dieser Stellung in der Gemeinde kommt es nicht bloss darauf an, dass einer von Allem frei ist, was wirklich Tadel verdient oder Klage wider ihn veranlasst, sondern auch darauf, dass er Niemandem, auch dem die höchsten Forderungen Stellenden nicht, irgend eine Handhabe bietet, ihn herabzusetzen. So gerade erklärt sich am leichtesten die enge Verbindung mit μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, wobei es sich nicht um etwas an sich Tadelnswerthes handelt, aber um etwas, woran immerhin einer, der die zweite Ehe für ein Zeichen von Unenthaltsamkeit hält, Anstoss und Anlass zur Herabsetzung des Bischofs nehmen kann. Damit ist zugleich die Frage über die Deutung dieses Ausdrucks entschieden. Dass derselbe nicht gegen eigentliche Polygamie gerichtet sein kann (Theod., Hieron., Oec., Thph., Calv., Calov, Bng., Fl., vgl. Schlrm. zu Tit. 1, 6), die ohnehin damals bei Juden und Heiden wohl nur noch ganz ausnahmsweise vorkam, beweist unwiderleglich die analoge Formel ἑνὸς ἄνδρος γυνή (5, 9), selbst wenn man mit Grau und Beck durch Zuhülfenahme von Wiederverheirathung Geschiedener oder anderweitiger Ausdehnung des Begriffs die Vorstellung einer Polyandrie ermöglichen will. Durchaus wortwidrig aber ist die directe Substituirung der Forderung ehelicher Treue, wonach der Bischof mit keinem andern Weibe in geschlechtlicher Gemeinschaft leben oder gelebt haben soll (Wgsch., Mtth., Hth., Hfm.). Ausserdem passt eine so selbstverständliche Forderung am wenigsten hier an der Spitze solcher, von denen in diesem Verse noch keine einen ausdrücklichen Makel ausschliesst; auch bleibt es unbegreiflich, warum nicht im unmissverständlichen Ausdruck Keuschheit gefordert oder πορνεία und μοιχεία ausgeschlossen wird (vgl. zu 3, 12). Daher haben mit Recht schon Tert. u. Orig., Msh., Hdrch., Leo, Mck., Wies., de W., Oost., Plitt, Hltzm. den Ausdruck von der successiven Bigamie erklärt. Bei den Frauen wurden selbst unter den Heiden die nuptiae secundae für ungeziemend gehalten (vgl. Rein, das römische Privatrecht, S. 211 f.) und das Lob der univira verkündigt auch Luc. 2, 36 f. Können wir aber auch nicht direct im apostolischen Zeitalter eine analoge Anschauung in Betreff der Männer nachweisen, „so entspricht es doch ganz der Anschauung von der Gleichheit der Geschlechter in Christus, wenn es auch dem Manne höher angerechnet wird, nach dem Tode der Frau keine neue Ehe einzugehen“ (Hltzm.). Wie

nahe gerade dem Paulus eine solche Anschauung lag, zeigt 1 Kor. 7, 8. 27, vgl. 7, 38. 40. Die besonderen Gründe, aus denen Paulus 1 Tim. 5, 14 den jüngeren Wittwen zu heirathen räth, sind doch nach V. 15 sichtlich dieselben, aus denen er troz seiner Bevorzugung der Ehelosigkeit 1 Kor. 7, 2. 9. 36 das Heirathen fordert, weil er sich je länger je mehr überzeugte, wie selten die Gabe der Enthaltsamkeit (7, 7) sei. Auch hier wird die successive Bigamie nicht als etwas Unsittliches verurtheilt, selbst nicht an dem Bischof, sondern nur dieselbe als das Erste und Nächste bezeichnet, worunter die Hochschätzung des Bischofs leiden könnte, während der, welcher auch nach dem Tode des Weibes ehelos bleibt, sich durch die Gabe der Enthaltsamkeit auszeichnet und selbst den strengsten Anforderungen gegenüber keinen Angriffspunkt darbietet*). — *νηφάλιον*) Das Wort kommt nur in unsern Briefen vor; doch hat Paulus *νήφειν* (1 Thess. 5, 6. 8) und zwar, wie 1 Petr. 1, 13. 4, 7. 5, 8, in übertragener Bedeutung. Schon daraus wird es überwiegend wahrscheinlich, dass auch das dazu gehörige Adj. von geistiger Nüchternheit steht, und dieses wird dadurch zweifellos, dass V. 3 *μὴ πάροινον* folgt und wenigstens 3, 8. Tit. 1, 7. 2, 3 die Ermahnung zur Nüchternheit anders ausgedrückt wird (doch vgl. Tit. 2, 2). Man darf darum auch in keiner Weise die Nüchternheit im sinnlichen Genusse mit der geistigen zusammenfassen, wie Hfm., Bck. thun, was ohnehin dem einfachsten exegetischen Grundsatze widerspricht, wonach zwei so völlig heterogene Begriffe nicht durch einen Ausdruck bezeichnet werden können. Denn die Nüchternheit im geistigen Sinne ist weder der Gegen-

---

*) Gewiss will Paulus nicht den Bischöfen gebieten, sich zu verheirathen (Carlstadt und Bretschneider, der *μιᾶς* für den unbestimmten Artikel nahm, vgl. dagegen Win. § 18, 9), auch kaum einmal es für zweckmässiger erklären, wenn sie verheirathet sind (Hth.), oder abwehren, dass Verheirathete nicht ausgeschlossen würden (Chrys., Thph.). Er setzt vielmehr einfach den gewöhnlichen Fall, dass ein Mann, der für das Gemeindeamt in Betracht kommt, verheirathet sei, wie er V. 4 voraussetzt, dass er Familienvater ist. Für Einen, der unbeweibt geblieben oder dem die Frau nicht gestorben, kommt diese Forderung natürlich so wenig in Betracht, wie die des V. 4 für den, der kinderlos geblieben. Die Voraussetzung, dass die Ehe das Gewöhnliche sei, widerspricht doch den Anschauungen des Apostel Paulus sicher nicht, der schon 1 Kor. 7, 7 klar genug andeutet, wie wenig auf die Erfüllung seines Wunsches, dass alle ehelos blieben, zu rechnen sei. Man muss nur erwägen, dass die in Betracht kommenden Männer sicher meist bereits verheirathet waren, als sie gläubig wurden, dass für sie also die Anwendung der paulinischen Grundsätze in Betreff der Ehe überhaupt nur im Falle einer Verwittwung in Betracht kam. Wenigstens würde es wenig Weisheit verrathen, wenn Paulus nur Cölibatäre

satz zu jugendlicher Leichtfertigkeit (Hltzm.), noch identisch mit blosser Vorsicht und Besonnenheit (Mtth., Wies.), sondern der Gegensatz gegen jede gemüthliche Erregung, welche die Klarheit des Geistes trübt und keineswegs nur aus fleischlicher Leidenschaft (Hth.) stammen kann. Eben darum handelt es sich auch hier noch nicht um die Ausschliessung eines sittlichen Makels, sondern um die Bewahrung einer inneren Haltung, welche dem Argwohn, dass es dem Urtheil an der nöthigen Klarheit und Unbefangenheit fehle, jeden Anhalt nimmt. Dasselbe gilt von dem sich daran anschliessenden *σώφρονα*, das darum auch wieder für die richtige Fassung des *νηφάλιος* entscheidet. Wenn die *σωφροσύνη* beim weiblichen Geschlecht die besonnene Selbstbeherrschung ist, die jede unweibliche und darum insbesondere jede unkeusche Regung ausschliesst (2, 9. 15), so geht der Begriff in seiner Anwendung auf das männliche Geschlecht über diese engere Beziehung weit hinaus und bezeichnet die Besonnenheit, die sich stets im Zügel hält, und sich nie vergisst. Es ist also im Grunde nur der Ausdruck für die innere Action, die zur beständigen Nüchternheit führt (vgl. 1 Petr. 4, 7: *σωφρονήσατε καὶ νήψατε*). Auch dieses *σωφρονεῖν* bildet nicht den Gegensatz gegen einen sittlichen Makel, sondern gegen eine Erregung, die unter Umständen sogar berechtigt sein kann (2 Kor. 5, 13) und gegen ein Uebermass, welches das besonnene Masshalten allezeit in seine rechten Schranken zurückführt (Röm. 12, 3). Aus diesen Stellen erhellt übrigens, wie wenig es diesem Lieblingsbegriff unsrer Briefe an der Wurzel in der paulinischen Lehrsprache fehlt. — *κόσμιον*),

---

zu Gemeindeämtern zugelassen haben sollte, weil er nun einmal die Ueberwindung des Geschlechtstriebes, wie jedes natürlichen Triebes, für etwas sittlich Werthvolles hielt und ihm die Besten grade gut genug waren zum Gemeindeamt. Wie kann es aber auffallen, dass in Gemeinden, die von den ethischen Anschauungen des Apostels beeinflusst waren, man über Gemeindebeamte, die zum zweiten Male verheirathet waren, leicht ungünstig urtheilte als über solche, die nicht einmal dem Ideale des Apostels 1 Kor. 7, 27 entsprächen, und dass Paulus das vermieden haben wollte, damit sie überall *ἀνεπίληπτοι* seien? Kann auch des Montanisten Tertullian Verwerfung der zweiten Ehe, die etwas ganz Anderes ist und von ihm mit Unrecht auf unsere Stelle gestützt wird, hier nicht in Betracht kommen, so knüpfen doch Hermas und Clemens v. Alexandrien mit ihrer Bevorzugung des Ehelosbleibens der Verwittweten sichtlich und ausdrücklich an 1 Kor. 7 an und selbst die Uebertreibung des Athenagoras, welcher die zweite Ehe für eine *εὐπρεπὴς μοιχεία* erklärt, wird doch noch auf die hier zu Grunde liegende Anschauung zurückgehen, aus der erst die spätere Zeit ein Kirchengesetz gemacht hat.

vgl. 2, 9. Bng.: Quod *σώφρων* est intus, id *κόσμιος* est extra. Die innere Selbstbeherrschung zeigt sich nach Aussen hin in wohlanständiger, ehrbarer Haltung. Theod.: *καὶ φθέγματι καὶ σχήματι καὶ βλέμματι καὶ βαδίσματι, ὥστε καὶ διὰ τοῦ σώματος φαίνεσθαι τὴν τῆς ψυχῆς σωφροσύνην.* Hier wird vollends klar, dass es sich im ganzen Verse nicht um den Ausschluss grober Unsittlichkeit handelt, sondern um ein Wohlverhalten, das jeden Anlass zur ungünstigen Beurtheilung abschneidet. Nur so erklärt sich, wie damit schliesslich zwei Forderungen verbunden werden können, die sich auf die positive Uebung christlicher Tugend und die Befähigung zu segensreicher Wirksamkeit beziehen. — *φιλόξενον*), vgl. 1 Petr. 4, 9, bezeichnet die Uebung der Röm. 12, 13 geforderten *φιλοξενία* d. h. der Gastfreundschaft gegen fremde christliche Brüder, die auf der Reise den Wohnort des Bischofs berühren. Dem, was er den Fremden gewährt, steht gegenüber, was er den Gliedern der eigenen Gemeinde zu bieten geschickt ist als *διδακτικός*. Das Wort kommt ausser in unsern Briefen nur noch bei Philo (de praem. et virt. 4) vor und bezeichnet die Lehrhaftigkeit (Luth.), Lehrtüchtigkeit. Die Behauptung Hfm.'s, dass es eine sittliche Eigenschaft bezeichnen und sich auf die Willigkeit zum Lehren beziehen müsse, widerspricht der Wortbildung (vgl. *πρακτικός, γραφικός, ἀρχικός*) und wird durch den Zusammenhang keineswegs gefordert. Es erhellt hier recht deutlich, dass die Lehre nicht die eigentliche und nächste Aufgabe des *ἐπίσκοπος* ist, da sonst die Befähigung dazu unmöglich inmitten dieser Erfordernisse genannt sein könnte, die sich alle nicht eigentlich auf die Erfüllung seiner Berufsaufgabe beziehen, sondern auf Eigenschaften, die nicht fehlen dürfen, auch wo die selbstverständliche Befähigung zu jener vorhanden ist. Es lag vielmehr in den Zeitverhältnissen, dass Paulus es für wünschenswerth hielt, wenn mit dem Amte der Gemeindeleitung sich auch die Befähigung zum Lehren verbände, das an sich noch an kein Amt gebunden war (vgl. Einl. § 4, 2).

V. 3. Erst jetzt folgen zwei Forderungen, die, wie schon die negative Fassung zeigt, je einen sittlichen Makel ausschliessen, der den Bischof gerechtem Vorwurf aussetzen würde*). — *μὴ πάροινον*) im N. T. nur noch Tit. 1, 7,

---

*) Ganz verkehrt sucht Hfm. dieselben in eine Beziehung zum Vorigen zu bringen, als ob das hier Verbotene die Lehrwilligkeit aufhöbe, und ihnen die beiden auf *ἀλλά* folgenden in speziellem Gegensatz gegenüberzustellen. Aber weder entsprechen die folgenden posi-

kann der Wortbildung nach unmöglich etwas anders bezeichnen als einen, der beim Wein seine Zeit verbringt, einen Gewohnheitstrinker. Dass gelegentlich *σωφρονεῖν* dem *παροινεῖν* gegenübersteht (Joseph. Ant. IV, 6, 10), kann dagegen garnichts beweisen, da besonnene Selbstbeherrschung eben das Verweilen beim Wein verhindert. Auch ist es etwas völlig Anderes, wenn das Verhalten des Trinkers (*παροινεῖν*, vgl. Jes. 41, 12) gelegentlich typisch wird für eine Behandlung Anderer, wie man sie eben nur einem Trunkenen zutrauen kann, als wenn *πάροινος* im allgemeinen Sinne von contumeliosus stehen soll (Hltzm.); denn dass das *ἐπιεικῆ* den Gegensatz dazu bildet, ist eben eine unrichtige Voraussetzung (s. d. Anm.). Dass der Trunkene häufig als frech und übermüthig erscheint, berechtigt ebensowenig, das einfache *πάροινος* mit „frech, übermüthig in der Trunkenheit" (Hth.) zu übersetzen oder den frechen, beleidigenden Uebermuth (Wies., Bck.) als Nebenbedeutung in das Wort zu legen. Es ist eben für die Verhältnisse, denen Paulus gegenübersteht, charakteristisch, dass er sich genöthigt sieht, notorische Trinker vom Gemeindeamt auszuschliessen, und dass diese Verhältnisse keine andere sind, als die uns auch sonst in seinen Briefen begegnen, zeigt Röm. 13, 13. 1 Kor. 5, 11. 6, 10. Gal. 5, 21. Eph. 5, 18 zur Genüge. Es ist darum ebensowenig Grund vorhanden, das mit *πάροινος* verbundene *πλήκτης*, das ebenfalls im N. T. nur noch Tit. 1, 7 vorkommt, irgendwie abzuschwächen, als handle es sich nur um moralische Misshandlung (Bck.), um ein Schlagen mit Worten (Wies., vgl. Köll.), was daraus nicht als zulässig erwiesen werden kann, dass man metaphorisch von verbera linguae redet (Horat.). Es ist immer noch zu euphemistisch, wenn man an einen Leidenschaftlichen denkt, der geneigt ist, gleich darauf loszuschlagen (Hth., Hltzm.). Es ist wirklich ein Raufer und Schläger gemeint, wie es der Trunkenbold leicht wird; und wir dürfen nicht unsre Sitte zum Massstabe der hier vorausgesetzten sittlichen Zustände machen. — *ἀλλὰ ἐπιεικῆ*) kann in keinem Fall einen irgend zutreffenden Gegensatz zu *πάροινος* bilden; denn die *ἐπιείκεια* (2 Kor. 10, 1, vgl. *τὸ ἐπιεικές*, Phil. 4, 5) bezeichnet das Festhalten an der Billigkeit und Schicklichkeit, dem *εἰκός*. Doch geht es schon im classischen Sprachgebrauch in den Begriff der

tiven Forderungen diesen negativen, noch liegt irgend ein Grund vor, die drei durch *ἀλλά* eingeführten zu trennen, so dass *ἀφιλάργυρον* eine dritte Reihe von Eigenschaften beginnt, weshalb eine Symmetrie doch nicht entsteht, wenn man nicht um ihretwillen mit Bck. das unhaltbare *μὴ αἰσχροκερδῆ* vertheidigen will.

Milde und Nachgiebigkeit über, die ihr Recht nicht strenge verfolgt, wie die Billigkeit sich in ihren Ansprüchen bescheidet und im Thun und Geben über die strenge Gerechtigkeit hinausgeht. Auf beiderlei Weise wird aller Streit vermieden; daher wie Tit. 3, 2 die Verbindung mit *ἄμαχον* (sonst nicht im N. T.), das wieder einen viel zu matten Gegensatz zu *πλήκτης* bilden würde, da es einen bezeichnet, der überhaupt nicht streitet (Luth.: nicht haderhaftig). Vielmehr ist es lediglich die an den Begriff des *πλήκτης* sich anknüpfende Vorstellung des Streites und Unfriedens, der auf jede Weise vermieden und in keiner Weise aufgesucht werden soll, welche in der gegensätzlichen Bezeichnung des geforderten Verhaltens diese beiden Stücke vorantreten lässt. Dass der Gedanke des Streites zur Geldgier überleitet, die nothwendig Streit mit sich führt (Hth.), ist ebenso erkünstelt, wie wenn Bck. die Gewinnsucht der Genusssucht und dem Hochmuth gegenüberstellt. Es entspricht ganz der freien Gedankenbewegung des Apostels in ähnlichen Aufzählungen, wenn hier zuletzt noch der Makel des Geldgeizes ausgeschlossen wird (*ἀφιλάργυρος*, nur noch Hebr. 13, 5), der sicher neben Trunksucht und Rauflust ein nicht selten vorkommender Fehler war. Vgl. Hltzm.: *ἀφιλάργυρος* ist, wer weder am Besitz hängt, den er hat, noch nach Besitz trachtet, den er nicht hat.

V. 4 f. Während es sich bisher um eine Unbescholtenheit und achtunggebietende Gesammthaltung handelte, der Niemand etwas anhaben konnte, nennt der Apostel nun eine Eigenschaft, die zwar ebensowenig wie die in V. 2 f eine positive Befähigung für die Amtsverwaltung des *ἐπίσκοπος* garantirt, deren Mangel aber die Unfähigkeit zu derselben constatirt. — *τοῦ ἰδίου οἴκου καλῶς προϊστάμενον*) Der paulinische Ausdruck für die Vorsteherschaft in der Gemeinde (Röm. 12, 8) und wie 1 Thess. 5, 12 mit dem Genit. verbunden, wird hier absichtlich angewandt auf die Stellung des Hausherrn in der familia (*οἶκος* wie 1 Kor. 1, 16), die hier als seine eigene im Gegensatz zu der familia dei gedacht ist. So *ἴδιος* sehr häufig bei Paulus, in 1 Kor. allein fünfzehn Mal. Der Nachdruck liegt auf dem *καλῶς* (1 Kor. 7, 37 f. 14, 17. Gal. 5, 7), welches die treffliche Art ausdrückt, in welcher er seine Vorsteherschaft ausübt, also die Familie (Weib, Kinder und Sklaven) leitet und ihre Angelegenheiten verwaltet. — *τέκνα ἔχοντα ἐν ὑποταγῇ*) kann unmöglich ein Neues anfügen, worauf es dem Apostel vor Allem ankommt (Hth.), da ja die Forderung des ersten Versgliedes in V. 5 begründet wird, also der ganze V. 4 von derselben

Forderung handeln muss. Darum kann das *ἔχοντα* nur dem *καλῶς προϊστάμενον* subordinirt sein (Hfm.) und ausdrücken, worin sich das gute Hausregiment erweist: indem er Kinder hat in Gehorsam. Denn in der Unterordnung, zu der er sie erzogen (*ἐν ὑποταγῇ*, wie 2, 11), zeigt sich, dass er die familia in die rechte innere Verfassung gebracht hat. Es ist vollkommen richtig, dass der Zusatz zur Charakteristik des Vaters dient (Hfm.), auch wenn man bei der allein sicheren Bedeutung von *ἔχειν* stehen bleibt*); denn nicht darauf kommt es an, dass er überhaupt Kinder hat, sondern dass er, wenn er solche hat, sie in der unterwürfigen Stellung gegen sich hat, welche eine rechte Führung des Hauswesens herbeiführt. — *μετὰ πάσης σεμνότητος*) Zu *μετά* vgl. 2, 9. 15, zu *πᾶσα* 1, 15. 2, 2. 11, zu *σεμνότης* 2, 2. Dieser Begriff, welcher die würdige Haltung bezeichnet, passt schlechterdings nicht auf die Kinder, auch wenn man geltend macht, dass nicht gerade an kleine Kinder zu denken (Hth.). Es ist weder das Gegentheil von *ἀσωτία* (Hth.), noch bezeichnet es ehrerbietiges und anständiges Betragen (Hltzm.), oder Ehrbarkeit überhaupt, sondern geht immer auf die äussere Erscheinung einer Würde, wie sie nur dem Vater als Träger des Hausregiments eignet. Aber auch grammatisch kann es nur mit *προϊστάμενον* (Hnr., Hfm.) verbunden werden**), und diese Verbindung macht auch gar keine Schwierigkeit, wenn man richtig erkannt hat, dass das *ἔχοντα* dem *προϊστάμενον* subordinirt ist, sie erleichtert vielmehr die Anknüpfung der in V. 5 folgenden Begründung an den Hauptbegriff des *καλῶς προϊστάμενον* und wird durch die Natur der Sache empfohlen, da das *προΐστασθαι* eine Würdestellung bezeichnet, welche durch eine ihr entsprechende äussere Haltung in rechter Weise repräsentirt werden kann. Vgl. noch zu V. 8. — V. 5. *εἰ δέ τις τοῦ ἰδίου οἴκου προστῆναι οὐκ οἶδεν*) Die Begründung der

---

*) Dass *ἔχειν τινὰ ἐν ὑποταγῇ* heissen könne: einen in Gehorsam erhalten (Wgsch., Hdrch., Mtth., Hfm., Bck.), ist nicht zu erweisen, auch nicht durch Röm. 1, 28, wo *ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει* auch nicht heisst: in Erkenntniss festhalten. Es spricht vielmehr die Parallele Tit. 1, 6 entschieden dagegen. Dagegen beweist dieselbe freilich auch nicht, dass *ἐν ὑποταγῇ* eine Näherbestimmung zu *τέκνα* ist, also im Wesentlichen so viel als: gehorsame Kinder habend (so gew., auch Hth.), was schon darum nicht angeht, weil es durch *ἔχοντα* von *τέκνα* getrennt ist, und wofür das *μὴ ἐν κατηγορίᾳ ἀσωτίας* Tit. 1, 6 nichts beweist.

**) Natürlich kann es so wenig wie *ἐν ὑποταγῇ* mit *τέκνα* verbunden werden, und eine Verbindung mit *ὑποταγῇ* macht die Rede sehr schwerfällig. Mit *ἔχοντα* aber kann es natürlich nur verbunden werden, wenn man dieses fälschlich im Sinne einer Action fasst, mittelst welcher der Vater die Kinder im Gehorsam erhält (Mtth., Bck.).

in V. 4 gestellten Forderung wird in der Form gegeben, dass darauf aufmerksam gemacht wird, wie der, bei welchem dieselbe nicht erfüllt sei, unmöglich das Amt, um das es sich handle, verwalten könne, daher die gegensätzliche Anknüpfung (vgl. Win. § 53, 10, 2). Zu *οἶδα* im Sinne des praktischen Verstehens vgl. Phil. 4, 12. — *πῶς*) mit folgendem Futur. nach voraufgegangenem Bedingungssatz (vgl. 1 Kor. 14, 7. 9. 16. 2 Kor. 3, 8) drückt in der Form der Frage, wie es möglich sei, dass in dem gesetzten Falle etwas eintreten werde, die Unmöglichkeit davon aus. — *ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ*) Die Einzelgemeinde, die der betreffende Bischof verwalten soll, wie 1 Kor. 1, 2. 11, 16. 2 Kor. 1, 1, und in der sich, wie in jeder, das Wesen der Gemeinde überhaupt verwirklicht. Die Evidenz der Behauptung beruht nicht darauf, dass das Haus eine Gemeinde im Kleinen bildet (Bck.), sondern darauf, dass die Gemeinde als eine familia dei gedacht ist (V. 15). Dann aber liegt der Schluss nahe, dass es leichter ist, die eigene Familie zu verwalten als eine fremde und dazu die Gottes selbst, dass also wer jenes nicht versteht, dieses noch viel weniger verstehen wird. Dagegen liegt die Reflexion darauf, dass die Gemeindeglieder dem Bischof, wie Kinder dem Vater, Gehorsam in Liebe beweisen müssen (Hth.), ganz fern, zumal ja die Erwähnung der Kinder in V. 4 nur in einem subordinirten Satzgliede vorkam und die Begründung deutlich an den Hauptsatz anknüpft. Ebensowenig liegt die Vorstellung vor, dass der Bischof sich in der Gemeinde zu stellen hat, wie der Vater im Hause (Bck.), da ja der paterfamilias in dem *οἶκος τοῦ θεοῦ* kein Anderer als Gott selbst ist, der Bischof immer nur der *οἰκονόμος*. Die Betrachtung der Gemeinde als der familia dei ist allerdings eine andere, als wenn Paulus sie als den *ναὸς τοῦ θεοῦ* bezeichnet (1 Kor. 3, 16 f. 2 Kor. 6, 16), sie ist nachgebildet der Bezeichnung der Alttestamentlichen Theokratie als des בֵּית יְ׳ (Hos. 8, 1. 9, 8. 15. Jerem. 12, 7); aber dass sie nicht unpaulinisch ist, zeigt, auch abgesehen von den *οἰκεῖοι θεοῦ* Eph. 2, 19, die Vorstellung der *οἰκονόμοι θεοῦ* 1 Kor. 4, 1 (vgl. 9, 17), die auf derselben Anschauung beruht (vgl. übrigens schon 1, 4). — *ἐπιμελήσεται;*) Dass das Wort heisse: ein Amt verwalten, Aufseher worüber sein (Hth., Hltzm.), folgt aus Plato Gorg. 520 (*προιστάναι τῆς πόλεως καὶ ἐπιμελεῖσθαι*) durchaus nicht; es heisst: Sorge für etwas tragen (Luc. 10, 34 f.), und nur aus dem Zusammenhange erhellt, dass die Sorge gemeint ist, welche der Hausverwalter dafür zu tragen hat, dass in der familia Alles zugehe, wie es zugehen soll. Vgl.

Theod.: ὁ τὰ σμικρὰ οἰκονομεῖν οὐκ εἰδώς, πῶς δύναται τῶν κρειττόνων καὶ θείων πιστευθῆναι τὴν ἐπιμέλειαν.

V. 6 f. führt die Aufzählung der Erfordernisse zum Episkopat im unmittelbaren sprachlichen Anschluss an V. 4 fort, so dass dadurch V. 5 die Stellung einer Parenthese gewinnt. — *μὴ νεόφυτον*) ἅπ. λεγ., bezeichnet einen jungen Christen, der eben erst zu einem solchen erwachsen ist. Das Bild ist entlehnt von eben erst gewachsenen Bäumen, Pflanzen oder Zweigen (Hiob 14, 9. Ps. 144, 12. 128, 3) und ist echt paulinisch, da der Apostel die Gründung der Gemeinde als ein φυτεύειν darstellt (1 Kor. 3, 6 ff.). Es kommt dabei, wie schon Chrys. richtig bemerkt, nicht auf das jugendliche Alter des Betreffenden an (Hnr.), sondern darauf, dass er noch ein Neuling (Luth.) im Christenthum ist (νεοκατήχητος). Die Warnung vor der Bestellung von Neophyten war nur in einer schon längere Zeit bestehenden Gemeinde, wie der ephesinischen möglich, da die zuerst bestellten Gemeindevorsteher wohl alle mehr oder weniger erst kürzlich bekehrt waren. Sie war aber auch da erst nöthig, weil dann allein die Bevorzugung eines Neubekehrten vor den ἀρχαῖοι μαθηταί (Act. 21, 16) den von dem Apostel befürchteten Erfolg haben konnte. — *ἵνα μή*) vgl. Röm. 11, 25. 15, 20 und allein in den Korintherbriefen 22 mal. — *τυφωθείς*) nur in unsern Briefen: umnebelt (vgl. Philo de legat. ad Caj. p. 1015). Der Hochmuth, zu dem ihn die Bevorzugung verführt, ist als ein Nebel gedacht, der ihm den Blick auf die eigene Schwäche und auf die Gefahren des Christenwandels verdunkelt. Von dem Dunst, dem einer nachjagt statt der Wahrheitssubstanz, von dem Nebeln in hohlem Wissen, Rhetorisiren etc. (Bck.) ist keine Rede. — *εἰς κρῖμα ἐμπέσῃ*) κρῖμα ist nicht: Anklage (Mtth.), sondern Urtheil (Röm. 2, 2 f. 3, 8. 13, 2. 1 Kor. 11, 29. 34. Gal. 5, 10), und zwar an sich nicht das verdammende (vgl. Röm. 5, 16, wo es ausdrücklich von κατάκριμα unterschieden wird); doch erhellt es meist, und so auch hier, aus dem Zusammenhange, dass ein solches gemeint ist. Zu ἐμπίπτειν εἰς vgl. Hebr. 10, 31. — *τοῦ διαβόλου*) wird gewöhnlich (so auch von Hth., Hltzm., Bck., Plitt) vom Teufel genommen. Die Berufung auf den constanten biblischen Sprachgebrauch hat keine grosse Bedeutung, da es bei Paulus überhaupt ausser unsern Briefen nur noch Eph. 4, 27. 6, 11 vorkommt, allerdings als Bezeichnung des Teufels, wie ohne Frage auch 2 Tim. 2, 26. Daneben kommt aber ebenfalls unzweifelhaft das Adj. διάβολος im Sinne von verleumderisch vor (3, 11. 2 Tim. 3, 3. Tit. 2, 3), und ὁ διάβολος kann daher eben so gut den Verleumder bezeichnen, da das Wort ur-

sprünglich Adjectiv ist und nur durch Vorsetzung des Artikels substantivirt wird, um den zu bezeichnen, dessen stehende Eigenheit das verleumderische Treiben ist. Allein die Beziehung auf den Teufel giebt keinen erträglichen Sinn. Der verbreitetsten Auffassung, wonach an das Gericht zu denken, welchem der Teufel seines Hochmuths wegen verfiel (Pttr., Calv., Bng., Hdrch., Leo, Wies., Bck.), steht nicht nur entgegen, dass τοῦ διαβόλου nicht gen. obj. sein kann, da es in dem parallelen Ausdruck des V. 7 gen. subj. ist, sondern vor Allem, dass die bei ihr als bekannt vorausgesetzte Thatsache von einem Gericht des Teufels nicht den geringsten biblischen Anhalt hat (auch nicht Jud. V. 6. 2 Petr. 2, 4). Dazu kommt, dass keineswegs das τυφωθείς das Verhalten des νεόφυτος angiebt, welches ihm das κρῖμα τοῦ διαβόλου zuzieht (Hth., Hfm.), sondern, wodurch er in ein Verhalten, das ihm dieses Schicksal zuzieht, hineingeräth (vgl. Plitt). Vom Hochmuth umnebelt sieht er nicht, dass er in Sünden geräth, welche dieses ἐμπίπτειν nothwendig nach sich ziehen. Die Versuche aber, an ein κρίμα zu denken, das der Teufel übt, führen nothwendig zur Alterirung des Wortsinns, da nicht zu begreifen ist, warum nicht Gottes Urtheil (Röm. 2, 2), sondern das des Teufels genannt wird, dem doch troz Huther's Einsprache, dass „von einem Teufel ohne Urtheil vernünftigerweise nicht die Rede sein kann“ nun einmal kein Gericht zusteht, vor dessen Urtheil der Mensch sich zu fürchten hätte. Daher substituirte Matth. den Begriff der Anklage, was κρῖμα nicht heisst, und darauf kommt doch auf einem Umwege auch Hth. hinaus, wenn er an das Urtheil denkt, das ihm als Grundlage seiner Anklage des Menschen bei Gott dient, und an den κατήγωρ Apoc. 12, 10 erinnert. Darum biegt Plitt das Gericht, welches der Teufel ausübt, sofort dahin um, dass der Teufel auf irgend eine Weise über ihn Gewalt bekommt (vgl. Ambr.: Satanas praecipitat eum). Wenn aber Hltzm. an den aus dem Munde des verleumderischen Heiden redenden Teufel denkt, so lenkt er damit doch nur zu der richtigen Erklärung zurück. Denn dass der Verleumder als zu den οἱ ἔξωθεν gehörig gedacht ist, folgt aus V. 7 und liegt in der Natur der Sache. Man braucht nicht gerade bei ὁ διάβολος an den zu denken, der es sich zum Geschäft macht, übel von der Christenheit zu sprechen (Hfm.). Es ist eben vorausgesetzt, dass die Gemeinde von solchen umgeben ist, die sie gern verleumden d. h. ihr Böses nachreden. Verfällt nun einer, von Hochmuth verblendet, in irgend eine Sünde, so ist gleich ein solcher bereit, ihn deswegen zu verurtheilen, und der Gefallene hat sich dies Urtheil selbst zu-

gezogen. Der Verleumder aber, dessen Urtheil er im einzelnen Falle verfällt, wird durch den Artikel bezeichnet, der deshalb durchaus nicht auffallend ist, wie Hth. meinte. — V. 7. *δεῖ δὲ καί*) fügt nicht den bisherigen Erfordernissen zum Episkopat noch ein neues an (Wies., Hth.), so dass hier auffallender Weise bei dem letzten derselben das *δεῖ* aus V. 2 noch einmal wiederkehrte, sagt aber auch schwerlich, was ausser dem, dass er kein Neuling sein darf, nothwendig der Fall sein muss, um ein Zweites zu verhüten, dessen man sich sonst von dem Verleumder zu versehen hätte (Hfm.), da irgend eine nähere Beziehung dieser Forderung zu der Zurückweisung des Neophyten nicht erhellt. Vielmehr knüpft das *καί* sichtlich daran an, dass das *ἐμπίπτειν εἰς κρῖμα τοῦ διαβόλου* V. 6 als das bei der Auswahl des Bischofs durchaus zu Vermeidende hingestellt war. Er muss aber nicht nur nicht (wegen seiner Neophytenschaft) die Besorgniss erwecken, dem Urtheile des Verleumders zu verfallen, er muss vielmehr auch (sogar) ein gutes Zeugniss haben von Seiten der Nichtchristen. — *μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν*) Man kann sicher nicht sagen, dass Paulus hiefür *μαρτύριον* brauche (Hltzm.), da letzteres ja in unseren Briefen genau wie bei Paulus gebraucht wird (vgl. zu 2, 6). Vielmehr steht das bei Paulus sonst nicht vorkommende *μαρτυρία*, abgesehen vom johanneischen Sprachgebrauch, im N. T. überhaupt nur von dem Zeugniss, wodurch die Beschaffenheit oder Handlungsweise einer Person festgestellt wird, während *τὸ μαρτύριον* viel umfassender jedes Wort oder Ereigniss ist, wodurch eine Wahrheit oder Thatsache bezeugt wird. So wenig 2, 6 *μαρτυρία* stehen könnte, so wenig hier *μαρτύριον*. Zu *καλήν* vgl. 1, 18. 3, 1. — *ἀπὸ τῶν ἔξωθεν*) von Seiten der Nichtchristen. *ἀπό* mit *ἔχειν* verbunden wie 1 Kor. 6, 19: von ihnen her; natürlich nicht: bei ihnen. Das *οἱ ἔξωθεν* statt *οἱ ἔξω* (1 Kor. 5, 12 f. Kol. 4, 5. 1 Thess. 4, 12) zur Bezeichnung der ausserhalb der Gemeinde stehenden Nichtchristen ist natürlich keine Abweichung vom paulinischen Sprachgebrauch, sondern hat seinen Grund darin, dass das Zeugniss eben von aussen herkommend gedacht ist (vgl. Hfm.), also in der Verbindung mit *ἀπό*. — *εἰς ὀνειδισμὸν ἐμπέσῃ*) Die offenbar absichtliche Gleichartigkeit des Ausdrucks mit V. 6 (vgl. Hfm.) entspricht dem *καί*. Auch wenn der *ἐπίσκοπος* nicht durch sein Verhalten als Christ zur Verurtheilung Anlass giebt, sondern nur eines guten Zeugnisses über seinen vorchristlichen Wandel entbehrt, ist eine analoge Folge zu befürchten, wie die, welche durch die Ausschliessung von Neophyten abgewehrt werden sollte. Dass der *ὀνειδισμός* (vgl.

Röm. 15, 3 nach Ps. 69, 10) menschliche Schmähung ist, die auf den Bischof wegen seines vorchristlichen Wandels gehäuft wird, liegt so klar am Tage, dass die Meisten, welche *τοῦ διαβόλου* hier, wie V. 6, vom Teufel erklären, *εἰς ὀνειδισμόν* für sich nehmen wollten, obwohl dann im Zusammenhange keinerlei Andeutung gegeben ist, wessen Schmähung gemeint sei*). — *καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου)* Zu dem Bilde von der Schlinge, in der man einen fängt, vgl. Röm. 11, 9 nach Ps. 69, 22. Der Verleumder, der immer darauf aus ist, etwas zu erjagen, worüber er den Christen schmähen kann, fängt ihn in seinem Netze, sobald er wegen seiner nicht makellosen Vergangenheit ihm etwas anhaben kann und aus ihr nachweisen, was es für Leute seien, welche die Christen zu ihren Vorstehern wählen (vgl. Hfm.). Dass 2 Tim. 2, 26, wo es der Zusammenhang zweifellos macht, dasselbe Bild auf den Teufel bezogen wird, kann unmöglich beweisen, dass auch hier *τοῦ διαβόλου* auf den Teufel geht, wo der ganze Context es verbietet**).

Anm. Die Klagen der Kritik, dass die Anforderungen an die Bischöfe zu bedeutungslos, zu selbstverständlich, zu niedrig gegriffen

---

*) Dass das Dazwischentreten des *ἐμπέσῃ*, das absichtlich an derselben Stelle steht wie V. 6 (Hfm.), dafür nichts beweist, hat schon Mllr. bemerkt; vielmehr spricht die Nichtwiederholung des *εἰς* so entscheidend dagegen, dass selbst de W. dies anerkennen musste (vgl. Mck., Oost.) und deshalb annehmen, dass der Verf. auch den *ὀνειδισμός* dem Satan selbst zuschreibe (obwohl die Herkunft desselben von beiden Seiten vorbehaltend), was auch Bck. wenigstens dem Gedanken nach nicht für unzulässig hält. Allein die augenscheinliche Unmöglichkeit, dass ein vom Satan bewirkter *ὀνειδισμός* als der seine bezeichnet werden könnte, während doch der Genit. bei *ὀνειδισμός* nur den bezeichnen kann, von dem das *ὀνειδίζειν* selbst direct ausgeht (Röm. 15, 3), beweist eben für die Unmöglichkeit dieser Fassung von *διαβόλου*.

**) Vergeblich bemühen sich die Ausleger zu erklären, inwiefern die Schmähung seiner vorchristlichen Vergangenheit bei den Nichtchristen dazu führen soll, dass er in die Schlinge des Teufels fällt. Denn wie dies dazu dienen soll, ihn wieder in seine alten Sünden zu verstricken (Wies. nach Calv.) oder gar zum Abfall zu verführen (Hth., Leo), ist doch nicht abzusehen, da weder der Verdruss über die Schmähung (Hdrch.), noch die erregte Rachsucht (Grot.) dies bewirken kann. Ganz gekünstelt denkt Plitt daran, dass er, um die Schmähung zum Schweigen zu bringen, sich den Leuten gefällig erzeigt und so in Unwahrheit und Heuchelei geräth; Bck. daran, dass er Glaube und Wahrheit theilweise verleugnet, um gegenüber den Leuten Ruhe zu bekommen; Hltzm. nach Stirm an die satanische Hinderung seiner Wirksamkeit, wenn er merkt, dass sein guter Name dahin ist. So zeigt sich auch hier die Beziehung von *τοῦ διαβόλου* auf den Teufel als ganz undurchführbar.

seien, übersehen, wie es gerade vom paulinischen Standpunkte aus sich ganz von selbst verstand und unmöglich erst dem Tim. gesagt werden konnte, dass der Bischof im Glauben der Gemeinde stehen und das *χάρισμα κυβερνήσεως* (1 Kor. 12, 28) besitzen müsse. Wie wenig aber Festigkeit im Glauben und Besitz von Geistesgaben an sich schon eine normale sittliche Entwicklung und auch nur die völlige Ueberwindung heidnischer Laster und Sünden sicherte, zeigen die Korintherbriefe. Darum musste vor Allem darauf gehalten werden, dass bei der Wahl zum Gemeindevorsteher über dem Glaubenseifer und dem practischen Geschick nicht übersehen werde, wie ein solcher in seiner sittlichen Gesammthaltung auch der schärfsten Kritik unzugänglich sein müsse; und doch weiss der Verf. am Schlusse von V. 2 ein Erforderniss anzureihen, das weder mit den nächsten Aufgaben des Episkopats noch mit den sittlichen Voraussetzungen seiner Autoritätsstellung etwas zu thun hat, sondern mit Rücksicht auf spezielle Zeitverhältnisse und Gemeindebedürfnisse gewählt ist (*διδακτικός*). Wenn daneben nur auffallend grobe Sünder, wie Trunkenbolde, Raufbolde und Geizhälse positiv ausgeschlossen werden, so lehren schon die dazu den Gegensatz bildenden Eigenschaften in V. 3 (*ἐπιεικής, ἄμαχος*), dass damit nur warnend auf die schlimmsten Unzuträglichkeiten hingewiesen werden soll, zu denen es führt, wenn auf die sittliche Haltung nicht gebührende Rücksicht genommen wird, ohne dass damit gesagt ist, es genüge schon, wenn einer nur eben nicht dies Aeusserste sei, und ohne dass solche Missgriffe gerade befürchtet werden. Dass bei der Schwierigkeit, über das Vorhandensein eines *χάρισμα κυβερνήσεως* vor der Erprobung des Einzelnen ein sicheres Urtheil zu fällen, V. 4 f. ein überaus einleuchtendes und doch gerade bei vorwiegender Richtung auf die Fragen des religiösen und Gemeindelebens so leicht übersehenes Mittel zur vorläufigen Sicherstellung des Urtheils bietet, kann doch nicht geleugnet werden. Die Ausschliessung der Neophyten V. 6 zeugt ebenso von pädagogischer Weisheit, wie der Eifer solcher Neubekehrten leicht die hervorgehobenen Bedenken konnte übersehen lassen; und die Erinnerung an die nothwendige Rücksichtnahme auf die Weltstellung der Gemeinde V. 7 war sicher nicht überflüssig in einer Religion, die darauf ausging, Sünder zu retten (1, 15), und ihre höchsten Triumphe leicht in solchen sehen konnte, die ehemals die ärgsten Sünder gewesen waren, die aber darum doch eben nicht geeignet waren, die Gemeinde vor der Welt zu repräsentiren.

V. 8—13. Die Erfordernisse zum Diaconenamt. — *διακόνους*) Solche werden thatsächlich nur noch bei Paulus neben den *ἐπίσκοποι* genannt (Phil. 1, 1. Vgl. Röm. 16, 1). Ihr Berufskreis lässt sich weder durch die Vergleichung mit den Act. 6, 1—6 gewählten Armenpflegern, die nun einmal

nirgends Diaconen genannt werden, noch nach der Analogie der späteren Gemeindeverhältnisse mit Sicherheit feststellen. Auch die Erwähnung der *διακονία* Röm. 12, 7 und der *ἀντιλήψεις* 1 Kor. 12, 28 bietet keine sicheren Anhaltpunkte. — *ὡσαύτως*), wie 2, 9. Zu ergänzen ist natürlich *δεῖ εἶναι;* aber darum deutet es doch nicht bloss an, dass auch hinsichtlich der Diaconen Vorschriften gegeben werden sollen, wie hinsichtlich der Bischöfe, sondern es weist auf die Analogie der an sie gemachten Ansprüche hin. Dennoch erlaubt weder die Wortstellung, es auf die Gesammtheit der an sie gerichteten Forderungen zu beziehen, wie gewöhnlich geschieht (das hiesse *ὡσαύτως δὲ διακόνους*), noch sind dieselben troz einzelner Uebereinstimmungen im Ganzen dazu ähnlich genug. Es geht vielmehr ausschliesslich auf das *σεμνούς*, womit es zunächst verbunden ist. Dass man bei den Gemeindevorstehern auf die Würde in der Gesammthaltung vorzugsweise sah (vgl. Tit. 2, 2), braucht freilich nicht bloss als selbstverständlich vorausgesetzt zu werden (Hfm.), wenn man *μετὰ πάσης σεμνότητος* V. 4 richtig verbunden hat. Aber sicher mit Recht bemerkt Hfm., dass man grade bei den *διάκονοι* ihrer mehr untergeordneten Stellung wegen leichter davon absah, und darum zunächst hervorgehoben werden soll, wie auch die ihnen obliegenden relativ untergeordneteren Geschäfte mit der würdevollen Haltung verrichtet werden sollen, die sich für alles ziemt, was von Gemeinde wegen geschieht. Dagegen nennt bereits das *μὴ διλόγους* ein Erforderniss, das einen für die Berufsthätigkeit der *διάκονοι* besonders bedenklichen Fehler ausschliessen soll. Das Wort ist im N. T. *ἅπ. λεγ.*, aber ähnlich gebildet wie das Neutestamentliche *δίψυχος*, *δίστομος* und offenbar synonym mit dem *δίγλωσσος* der LXX (Prov. 11, 13) und der Apokryphen, da der erkünstelte Unterschied, den Köll. S. 122 f. macht, ganz unerweislich ist. Es bezeichnet einen, der zweierlei Rede führt, und die Erklärung des Theoph. (*ἄλλα φρονοῦντες καὶ ἄλλα λέγοντες, καὶ ἄλλα τούτοις καὶ ἄλλα ἐκείνοις*) ist ohne Zweifel nur in ihrer zweiten Hälfte richtig (Bng.: ad alios alia loquentes). Unsere Unbekanntschaft mit dem Geschäftskreise der Diaconen macht es unmöglich, genauer anzugeben, in welcher Beziehung ihre Berufsthätigkeit dazu besondere Versuchung bot; doch erhellt daraus wohl, dass dieselbe sie viel in Verkehr mit den einzelnen Gemeindegliedern brachte, in welchem jede Zweizüngigkeit ihnen das Vertrauen rauben musste*). — *μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντας*) Das intransi-

*) Ganz willkürlich denkt Hfm. speziell daran, dass sie andere Rede

tive *προσέχειν*, sich woran halten, einem ergeben sein (Act. 8, 10 f.), kommt sowenig bei Paulus sonst vor, wie das transitive (vgl. 1, 4 mit erg. *τὸν νοῦν*). Es handelt sich hier nicht, wie V. 3, darum, dass einer als Trinker einen üblen Ruf hat, der mit dem Gemeindedienst unverträglich ist, aber auch schwerlich darum, dass seine Dienste nicht trunknen Muthes verrichtet werden sollen (Hfm.), was doch für die Gemeindedienste nicht charakteristisch ist. Vielmehr wird auch hier daran gedacht sein, dass sein Beruf ihn viel in die Häuser führt und die dort gebotene Gastfreundschaft einen dem Weine zu sehr Ergebenen leicht dazu verführen kann, dem Genuss zu fröhnen statt seines Amtes zu warten. Wie weit man daran denken kann, dass sie bei den gemeinsamen Mahlzeiten am ehesten Anlass hätten sich zu übernehmen (Hltzm., S. 240, vgl. auch Hfm., Bck.), hängt von der Thätigkeit ab, die ihr Beruf ihnen bei denselben anwies, und lässt sich daher, da wir dieselbe nicht näher kennen, nicht entscheiden. — *μὴ αἰσχροκερδεῖς*) nur noch Tit. 1, 7 (vgl. 1 Petr. 5, 2: *αἰσχροκερδῶς*), geht sicher nicht auf Geldgier überhaupt, die in Analogie von V. 3 ausgeschlossen werden soll (de W., Wies.), auch nicht auf Gewinn aus unehrlicher Handtierung (Theod., Luth.), sondern darauf, dass ihre Geschäfte ihnen Anlass boten, sich in unerlaubter Weise zu bereichern. Ob dabei direct an Veruntreuung von Armengeldern oder Gemeindebeiträgen gedacht ist (Hltzm., S. 240), ob an Bestechungen, lässt sich nicht ausmachen. — V. 9. *ἔχοντας*) heist hier sowenig wie 1, 19 oder 3, 4: festhaltend, bewahrend (de W., Wies., Plitt), sondern einfach wie dort: indem sie haben, besitzen. Freilich ist dann ganz unmöglich, hier eine neue dem Vorigen coordinirte Forderung an die Diaconen zu finden. Es wäre aber auch in der That nicht zu begreifen, wie eine solche rein innerliche und allen Christen gleich geltende Bestimmung als ein spezielles Erforderniss des Diaconats genannt werden kann, und ihre Verschiedenartigkeit von allen vorhergenannten ist zu grell, um sie denselben einfach anzureihen. — *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως*) Bei der gangbaren Auffassung dieser Worte von der Heilswahrheit ist es Schlrm. kaum zu verdenken, wenn er hier nur „eine aufge-

---

bei den Vorstehern führten, von denen sie ihren Auftrag bekamen, andere bei den Gemeindegliedern, wo sie ihn ausrichteten, Bck. an Ohrenträgerei zwischen den Gemeindegliedern und Vorstehern, wie zwischen den Familien untereinander, Baur gar an die Treue gegen die Vorsteher in Zeiten der Parteiung, de W. ganz allgemein an unzuverlässiges Wesen.

griffene Redensart zu hören" glaubte *). Noch unbegreiflicher aber wird, warum von den Diaconen grade gefordert wird, dass sie diesen Gemeinbesitz der Christenheit in reinem Gewissen haben sollen, da doch der Besitz der objectiven Heilswahrheit von dem Bewusstsein der eigenen Lauterkeit an sich durchaus unabhängig ist **). Dass sich das reine Gewissen nicht auf die Amtsführung überhaupt bezieht (Hnr., Wgsch.), wird von den neueren Auslegern nachdrücklich geltend gemacht; aber damit eben wird jede Erklärbarkeit des Zusatzes aus dem Zusammenhange aufgehoben ***). So zwingt schon dieser präpositionelle Zusatz, das, um dessen Besitz es sich handelt, als etwas Subjectives, als den Glauben selbst zu denken; und dann muss der Genit. ein Genit. appos. oder epexegeticus sein, wofür *τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας* 2 Thess. 2, 7 eine vollgültige Parallele bietet. Der Glaube soll dadurch als ein Geheimniss d. h. als etwas den Andern schlechthin Verborgenes, ihrer Prüfung (vgl. zu V. 10) sich Entziehendes charakterisirt werden, über dessen Beschaffenheit nur ihr eigenes Gewissen ihnen Aufschluss giebt. — *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*) Zu der Construction *ἔχειν τι ἔν τινι* vgl. V. 4. Das reine Gewissen ist sachlich natürlich identisch

---

*) Dass an sich die Heilswahrheit als ein vom Glauben besessenes Geheimniss bezeichnet werden kann, entweder weil sie nur durch Offenbarung kund geworden (de W., Hfm., Bck. nach 1 Kor. 2, 7), oder zugleich weil sie auch für den Glauben unergründliche Tiefen birgt (Wies., Hth. nach Eph. 3, 19), ist richtig und hat in dem *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον* V. 16 eine gewisse Parallele. Aber völlig unerklärt bleibt, warum in diesem Zusammenhange die Heilswahrheit, die doch dem Glauben eben offenbar geworden und, soweit sie Geheimniss bleibt, es nicht nur für den Glauben bleibt, grade so bezeichnet wird.

**) Dass hier ein Gegensatz gegen die Irrlehrer statthaben soll, welche ihr Gewissen durch Vermischung der Wahrheit mit Irrthümern befleckt haben (Hth.), ist doch ganz undenkbar; denn über den Unterschied von Wahrheit und Irrthum kann das Gewissen nicht entscheiden, sondern höchstens über die Lauterkeit der eignen Ueberzeugung (Hltzm.); aber es handelt sich eben bei der gewöhnlichen Auslegung nicht um diese, sondern um den Besitz der objectiven Heilswahrheit. Dies auch gegen Bck., welcher nach 1, 5. 19 hervorhebt, dass der Glauben in Sinnesänderung und Gewissensreinigung haftet.

***) Einen Zusammenhang sucht erst Hfm. herzustellen, der mit Recht die Coordination von Glauben und gutem Gewissen nach 1, 19 (Leo) zurückweist, indem er betont, dass die Diaconen durch Missbrauch ihrer Besorgungen zu schnödem Gewinn ihr Gewissen beflecken würden, und dass dieser Zustand ihres Gewissens mit der heiligen Wahrheit, die sie besitzen, im Widerspruch stehen würde. Aber durch die Bezeichnung der Heilswahrheit als eines *μυστήριον* ist eben grade das, was diesen Widerspruch aufdecken würde, in keiner Weise angedeutet.

mit dem guten Gewissen (1, 5. 19); aber der Ausdruck ist mit Absicht gewählt, weil er der Befleckung des Gewissens durch das Trachten nach unrechtmässigem Gewinn entgegensteht. Nur wenn sie sich bewusst sind, dass ihr Glaube, über dessen Beschaffenheit kein Andrer urtheilen kann, ein lauterer ist, dass sie nicht etwa denselben erheuchelt haben, um sich in der Gemeinde eine gewinnbringende Stellung zu verschaffen, und so das Geheimniss ihres Glaubens in unbeflecktem Gewissen besitzen, wird ihnen jedes Streben nach unredlichem Gewinn fern sein, wie es ihnen nach V. 8 fern bleiben soll.

V. 10. *καὶ οὗτοι δέ*) kann nur heissen: Auch diese aber (vgl. Röm. 11, 23), und das sind nicht die, welche die bisher genannten Qualificationen haben (was Mllr. für möglich hält), sondern die Diaconen im Unterschiede von den Bischöfen. Die Stellung des *οὗτοι* zwischen *καί - δέ* erlaubt nicht *καὶ δέ* zusammenzufassen im Sinne von „und überdies" (Hltzm., vgl. Mtth.), oder zu übersetzen: es sollen diese aber auch geprüft werden (de W., Wies.), als ob *καὶ δοκιμαζέσθωσαν δὲ οὗτοι* stände, wie schon Hth. mit Recht bemerkt*). Das gegensätzliche *δέ* lässt sich bei der gangbaren Fassung von V. 9 überhaupt nicht erklären; es begreift sich nur daraus, dass das letzte der V. 8 genannten Erfordernisse zum Diaconat in V. 9 auf den Glauben zurückgeführt war, dessen Beschaffenheit sich jeder Prüfung Anderer entzieht und nur an der Reinheit des eignen Gewissens bemessen werden kann. Denn im Gegensatze dazu wird nun hervorgehoben, dass man sich auch bei den Diaconen, wenigstens soweit es für Menschen möglich ist, die Garantie verschaffen soll, dass sie die genannten Erfordernisse erfüllen. Auch das wird von den Auslegern übersehen, dass die ausdrückliche Hervorhebung dieses Punktes bei den Diaconen (*καὶ οὗτοι*) darauf beruht, dass V. 8 nicht wie bei den Bischöfen lauter solche Erfordernisse genannt waren, die sich aus der Beobachtung ihrer Vergangenheit feststellen liessen, sondern theilweise, ja vorzugsweise solche, deren Vorhandensein sich erst in der Ausübung ihrer Berufsthätigkeit herausstellen konnte, was selbst von dem *μὴ οἴνῳ πολλῷ προσέχοντες* in seiner besonderen Beziehung gilt, ganz besonders aber freilich auf

---

*) Obwohl dies Hfm. selbst mit Nachdruck hervorhebt, erklärt er doch das *δέ*: Es ist nicht genug, dass man ihre sittliche Beschaffenheit nicht ausser Acht lässt, sie müssen auch wie die Vorsteher zuerst erprobt werden, was immer wieder heissen müsste: *δοκιμαζέσθωσαν δὲ καὶ οὗτοι*, und schon sachlich garnicht passt, weil jenes Nichtausserachtlassen ja bereits eine Prüfung involvirt, also diese ihm nicht als ein Neues gegenübergestellt werden kann.

das durch V. 9 näher bestimmte *μὴ αἰσχροκερδεῖς* zutrifft. — *δοκιμαζέσθωσαν*) geht nicht auf eine Probezeit (Luth., Plitt), aber auch nicht auf die sittliche Erprobung, die sich von selbst ergab, wenn sie längere Zeit unter den Augen der Gemeinde und ihrer Vorsteher lebten, so dass die Forderung dem Ausschluss der Neophyten vom Episkopat entspricht (Mck., Hfm., Bck., Hltzm., der S. 240 gradezu von einer Vorbereitungszeit redet). Denn *δοκιμαζέσθωσαν* heisst eben nicht: sie sollen sich erproben, sondern: sie sollen geprüft werden (1 Kor. 11, 28. 2 Kor. 8, 8. 13, 5). Damit ist freilich nicht ein besonderer Prüfungsact gemeint, der etwa durch das Presbyterium (de W.) nach Stimmensammlung aus der Gemeinde über ihre Würdigkeit (Hdrch.) vollzogen ward, sondern eine sorgfältige Prüfung ihrer Vergangenheit, deren Resultat, soweit menschenmöglich, sicherstellen soll, dass sie in ihrer Amtsthätigkeit nicht in die V. 8 genannten Fehler hineingerathen werden. Dass eine solche Prüfung hinsichtlich der Bischöfe angestellt wurde, versteht sich allerdings von selbst, da sämmtliche V. 2—7 genannten Erfordernisse doch nur durch eine solche festgestellt werden konnten. — *πρῶτον - εἶτα*) vgl. 2, 13. — *διακονείτωσαν*) von der Ausübung des Diaconenamtes nur noch V. 13. — *ἀνέγκλητοι ὄντες*) wenn sie unbescholten sind d. h. wenn sich in der Prüfung herausgestellt hat, dass ihre Vergangenheit zu keinem Tadel Anlass giebt, der für ihre Amtsführung die V. 8 genannten Verirrungen befürchten lässt. Zu *ἀνέγκλητος* vgl. 1 Kor. 1, 8. Kol. 1, 22.

V. 11. *γυναῖκας*) Dabei ergänzt man gewöhnlich, wie V. 8, *δεῖ εἶναι* und denkt an weibliche Gemeindebedienstete d. h. an Diaconissen. So die Väter, Grot., Mosh., de W., Wies., Hfm., Bck., Hltzm. Dass das *ὡσαύτως* dafür spreche, weil es V. 8 bei einer neuen Klasse kirchlicher Beamten steht, ist doch kaum im Ernste zu nehmen; dagegen begreift sich nicht, warum der Verf. nicht das einzig unmissverständliche *τὰς δὲ διακόνους* schrieb und warum er nicht erst das von den Diaconen noch zu Sagende (V. 12 f.) absolvirte, ehe er auf die Diaconissen überging*). Von einer Beziehung auf die

*) Dass er erst nennen wollte, was den Diaconen und Diaconissen gemeinsam gilt, um dann folgen zu lassen, was auf die selbstverständlich (?!) unverheiratheten Diaconissen sich nicht bezieht und auch auf die amtliche Thätigkeit des Diacon unmittelbar keinen Einfluss hat (Hfm.), erklärt jene seltsame Einschaltung der Diaconissen nicht ausreichend, da doch eben auch V. 12 mit Rücksicht auf ihr Amt gefordert und V. 13 noch von der amtlichen Thätigkeit der Diaconen die Rede ist.

Weiber überhaupt oder auf die Weiber der Bischöfe und Diaconen (Mck. nach Clv., Cal.) kann natürlich nicht die Rede sein; aber der Beziehung auf die Weiber der Diaconen (Luth., Beza, Bng., Leo, Hnr., Hdrch., Mtth., Hth., Plitt) steht unmöglich entgegen, dass „erst“ V. 12 von den häuslichen Verhältnissen der Diaconen die Rede ist, da sich dies ja aufs Beste an das über ihre Frauen Gesagte anschliesst und das hier Gesagte nicht die Mahnung ausschliesst, dass jeder Diacon deren nur eine haben und gehabt haben soll*). Dass die Frauen der Diaconen ihnen in ihren Dienstleistungen vielfach zur Hand gehen mussten (Hth.), ist durchaus keine „durch nichts gerechtfertigte Voraussetzung“ (Hfm.), wenn man sie deshalb auch nicht zu Diaconissen machen darf, um so den Streit der Ausleger zu schlichten (Oost.). Darum eben wird auf ihre Qualität so grosses Gewicht gelegt, während bei den Bischöfen, an deren Regiment sich die Frauen in keiner Weise betheiligen können (vgl. 2, 11 f.), dies nicht geschah, und darum sind die an sie gerichteten Forderungen in manchem den an die Diaconen gestellten ähnlich, ohne dass man daraus schliessen darf, es seien weibliche Beamte gemeint. Ohnehin hat Hfm. in seiner Auslegung die Aehnlichkeit zu steigern gesucht. Zwar das *ὡσαύτως σεμνάς* erinnert ganz an V. 8, aber es begreift sich auch leicht genug, dass man von den Frauen der Gemeindebeamten dieselbe würdevolle Haltung verlangte, wie von diesen selbst. Grade Paulus, nach welchem das Weib *δόξα ἀνδρός* ist (1 Kor. 11, 7), müsste in einem würdelosen Verhalten des Weibes den Mann und das Amt, dessen Träger er war, entwürdigt sehen. Dagegen ist doch *μὴ διαβόλους* (vgl. zu V. 6) etwas völlig Anderes als *μὴ διλόγους* V. 8; denn es heisst: verleumderisch und geht auf jede böse Nachrede, keineswegs bloss auf die erlogene (vgl. zu Luc. 16, 8). Wie bedenklich es aber war, wenn das Weib des Diacon, das nothwendig durch ihn über manche

---

*) Allerdings aber setzten sich Hth. und die Meisten zu leicht über das fehlende *αὐτῶν* hinweg, das bei der gangbaren Fassung nur fehlen könnte, wenn *τὰς γυναῖκας* stände. Dagegen hat schon Bng. richtig gesehen, dass zu *γυναῖκας*: *ἔχοντας* ergänzt werden muss. Zwar darf man nicht sagen, dass es von dem *ἔχοντας* V. 9 abhängt, dessen Object zu verschiedenartig und dessen logische Beziehung zu eng mit dem *μὴ αἰσχροκερδεῖς* verknüpft ist. Allein der Verf. lässt den Leser aus dieser letzten Näherbestimmung des im ganzen Abschnitt herrschenden Subjects den nothwendigen Anknüpfungspunkt entnehmen, woraus nur folgt, dass V. 10, genau wie V. 5, als Parenthese gedacht ist. Dass eine gewisse Negligenz in dieser Construction liegt, ist richtig, aber sie ist für Paulus sicher nicht „schlechthin undenkbar“ (Hfm.) und durch den Context gefordert.

Details der Personen und Familien unterrichtet wurde, diese selbst, oder gar in entstellter Form, kurz verleumderisch weitertrug, liegt am Tage. Das *νηφαλίους* steht zwar in scheinbarer Correspondenz mit dem *οἴνῳ πολλῷ προσέχοντες*, ist aber doch ohne Zweifel nicht von leiblicher Nüchternheit zu verstehen (Wies., Oost.), sondern, wie V. 2, im geistigen Sinne, da jede krankhafte Erregung des Weibes auf den Mann zurückwirkt und den geordneten Gang seiner Berufsthätigkeit hindert. — *πιστὰς ἐν πᾶσιν*) könnte an sich auch auf die Treue in der Ausübung ihres Berufes bezogen werden, wenn man bei *ἐν πᾶσιν* an alle verschiedenen Obliegenheiten desselben denkt (vgl. de W. gegen Mtth.). Aber selbst solche, die hier an Diaconissen denken, bemerken doch, dass von der Beweisung der Treue in umfassenderem Sinne die Rede ist (Wies., Bck.), da es sich ja erst um die Bedingungen ihrer Anstellungsfähigkeit handelt. Dann bleibt aber immer der Begriff der Treue sehr im Unklaren, da garnicht erhellt, gegen wen dieselbe bewiesen wird, während bei den Frauen der Diaconen es zunächst einfach auf ihren häuslichen Beruf geht. Dann empfängt auch das *ἐν πᾶσιν* erst seine rechte Bedeutung, da es eben ausdrücken soll, dass auch da, wo sie über ihren nächsten Beruf hinaus den Männern, etwa in ihrer Amtsthätigkeit, zur Hand gehen sollen, sie diese Treue beweisen müssen. Zu *πιστός* im Sinne von treu vgl. 1, 12. Zu *ἐν πᾶσιν* vgl. das bei Paulus so häufige *ἐν παντί* (1 Kor. 1, 5. 2 Kor. 4, 8. 6, 4. 7, 5. 11. 16. 8, 7 u. ö.), mit dem doch wenigstens Phil. 4, 12 auch *ἐν πᾶσιν* verbunden ist.

V. 12 f. *διάκονοι ἔστωσαν*) Wenn bei *γυναῖκας* wirklich *δεῖ εἶναι* zu ergänzen wäre, so bliebe schwer begreiflich, warum hier die Construction geändert wird und nicht einfach, wie in dem ganzen Abschnitt fortgefahren: *διακόνους μιᾶς γυναικὸς ἄνδρας*. Hatte aber das *γυναῖκας* eine andre Beziehung als das von *δεῖ εἶναι* abhängige *διακόνους*, so war der Wechsel des Ausdrucks durchaus nothwendig geworden. Zu *ἔστωσαν* vgl. 2 Kor. 12, 16. Gal. 1, 8 f. — *μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες*) wie V. 2. — *τέκνων καλῶς προϊστάμενοι καὶ τῶν ἰδίων οἴκων*, vgl. V. 4. Wie dort dies gute Hausregiment an der Frucht der Kindererziehung erkannt wird, so ist hier das Regiment über die Kinder als das Wichtigste dem über die eigne Familie überhaupt vorangestellt. Da erst hier etwas gefordert wird, was nicht für ihre amtliche Thätigkeit unmittelbar nothwendig war (vgl. Hfm.)*), so wird dafür

*) Es wird hier allerdings von den Diaconen das Gleiche gefordert, wie von den Bischöfen, aber auch nur hier, da die *σεμνότης* bei den

noch eine ausdrückliche Begründung gegeben. Daher eben kann auch das γάρ, womit V. 13 anknüpft, nur eine Begründung von V. 12 bringen (Hfm.), der ohnehin schon sprachlich einen ganz selbstständigen Satz bildet. Denn nicht, dass die, welche allen an die Diaconen gestellten Anforderungen entsprechen, ihr Amt gut verwalten (Hdrch.), wird in der Begründung gesagt, sondern von dem, was sie durch eine gute Amtsverwaltung erlangen, ist die Rede*), und es wird in dem, was sie durch dieselbe erlangen, der Grund grade dieser Forderungen in ihrem Unterschiede von den früheren liegen müssen. Damit ist aber zugleich der entscheidende Gesichtspunkt für die Auffassung des Folgenden gegeben. — *οἱ γὰρ καλῶς διακονήσαντες*) Zu καλῶς vgl. V. 4. 12, zu διακονεῖν von der Ausrichtung des Diaconenamtes vgl. V. 10. Bemerkenswerth ist das Part. Aor., welches allerdings nicht stehen kann, weil das περιποιεῖσθαι jedesmal die Folge des guten Dienens ist (Hth.), was gerade das Part. Praes. erfordern würde, aber auch keineswegs voraussetzt, dass das Dienen vollbracht ist und nunmehr aufgehört hat, wenn das περιποιοῦνται eintritt (vgl. Wies., Bck.), sondern vielmehr ausdrückt, dass die gute Amtsausrichtung eine abgeschlossene Thatsache sein, also hinlänglich constatirt sein muss, wenn der genannte Erfolg eintreten soll. Das im N. T. nur noch Act. 20, 28 vorkommende Verbum (doch vgl. περιποίησις Eph. 1, 14. 1 Thess. 5, 9. 2 Thess.

Bischöfen nur gelegentlich vorausgesetzt war und V. 8 nur vorangestellt wurde, um die Würde des Gemeindebeamten als solchen zu wahren. Dagegen enthielt V. 8 im Uebrigen Forderungen, welche besondere der Berufsthätigkeit der Diaconen hinderliche Fehler ausschliessen sollten, und V. 11 Anforderungen an ihre Frauen, die ebenfalls mit der Beziehung derselben zu ihrer Berufsthätigkeit zusammenhingen. Die oft gehörte Klage, dass von den Diaconen nichts Charakteristisches und wesentlich nur dasselbe wie von den Bischöfen gefordert werde, ist daher ganz unberechtigt.

*) Wenn man sagt, dass dieser schöne Erfolg ihrer Amtswirksamkeit die Wichtigkeit des Amtes und diese die Nothwendigkeit sämmtlicher an sie gerichteten Forderungen begründe (de W., Wies.), so wird doch der Mittelbegriff der Wichtigkeit des Amtes rein eingetragen, und mit Recht sagt Hfm., dass diese nur nach der Bedeutung, die seine gute Verwaltung für die Gemeinde hätte, aber nicht nach dem Erfolg, den sie für den Amtsträger hat, bemessen werden kann. Zu weit geht er freilich, wenn er sagt, dass nur eine Ermahnung an die Diaconen auf diesem Wege begründet werden könnte, da eine solche allerdings indirect in V. 8—11 liegt; aber auch dies wäre doch nur möglich, wenn die gestellten Forderungen zur guten Ausrichtung des Amtes erforderlich sind, und das ist eben grade bei den V. 12 gestellten Forderungen augenscheinlich nicht der Fall.

2, 14) heisst: sich erwerben, und das durch seine Stellung und neben der Medialform doppelt nachdrückliche ἑαυτοῖς hebt hervor, dass es sich um einen Gewinn handelt, den sie für sich selbst machen und nicht um den, welchen die Gemeinde von ihrer Amtsverwaltung hat. — βαθμὸν καλόν) Das ἅπ. λεγ. βαθμός bezeichnet eine Stufe (Sir. 6. 35) und kommt schon in der κοινή von einem gradus honoris oder dignitatis, einer Ehrenstufe vor (vgl. Köll. S. 137). Das Beiwort καλός bezeichnet diese Ehrenstufe als eine werthvolle, erstrebenswerthe. Dass eine Stufe in der Entwicklung des geistlichen Lebens (vgl. noch Oost., obwohl derselbe diese Auffassung mit der folgenden verbindet) oder eine Stufe der Seligkeit gemeint sei (Theod., Flatt und noch Bck.) ist durch nichts angedeutet*). Definitiv ausgeschlossen werden aber diese Fassungen dadurch, dass der Hinweis auf den Erwerb dieser Stufe begründen soll, weshalb der Diacon eines Weibes Mann sein und gutes Hausregiment führen muss (V. 12), da eine solche Begründung in einer derartigen Aussage unmöglich liegen kann. Vielmehr fordert dieser Zusammenhang unausweichlich, dass an eine Ehrenstufe in der Gemeinde gedacht ist. Dieser Forderung entspräche die altpatristische Auslegung (Theoph., Hieron., Ambr., Pelag.) von der Anwartschaft auf die höhere Stufe des Bischofamtes (vgl. V. 1: καλοῦ ἔργου), die sich der Diacon durch treue Ausrichtung des Amtes auf der niederen Stufe erwerbe (Ersm., Beza, Grot., Bng., Hdrch., Baur, Plitt); denn wenn für das Episkopat die Forderung der Einehe und des guten Hausregiments aufgestellt war (V. 2. 4), so qualificirte sich der Diacon dadurch, dass er auch diese beiden Bedingungen erfüllte, die an sich für das Diaconenamt nicht erforderlich waren, im Voraus für das höhere Amt. Dem Einwande, dass dann dies Amt als ein schöneres bezeichnet sein müsse oder dem Diaconenamte

*) Bei jener Deutung wäre eine comparativische Bezeichnung ganz unentbehrlich, bei dieser, deren biblische Zulässigkeit ohnehin durch 1 Kor. 3, 15 keineswegs erwiesen wird, müsste entweder διακονοῦντες stehen, wenn nur ausgedrückt sein sollte, dass die gute Amtsführung es ist, die diesen Lohn erwirbt, oder περιποιήσονται, wenn an die nach der Vollendung der Amtsführung thatsächlich eintretende Besitznahme derselben gedacht ist. Ersteres gilt auch gegen die Fassung, welche den Begriff der Anwartschaft auf diese Stufe einträgt (Hnr., de W.), auch wenn man denselben dadurch dem Wortlaut abzugewinnen sucht, dass man an die Stufe der Geltung denkt, die einer durch sein Dienen in Gottes Augen gewinnt (Wies.). Die Verweisung auf den θεμέλιος καλός 6, 19 hilft hier garnichts, da dort durch den Zusatz εἰς τὸ μέλλον und den angefügten Absichtssatz die Beziehung des Gedankens auf das zukünftige Leben klargestellt wird.

das Prädicat des *καλόν* abgesprochen wäre, liesse sich zur Noth dadurch entgehen, dass eben die durch gute Amtsführung erworbene Ehrenstufe gemeint sei, welche ihn zu jenem Aufrücken qualificire (Hltzm.). Allein dann wird doch erst recht klar, dass die ganze Vorstellung von einem solchen Aufrücken rein eingetragen ist. Man muss also unbedingt bei der Vorstellung einer schönen Ehrenstellung in der Gemeinde stehen bleiben (Luth., Calv., Wgsch., Leo, Hth., Hfm., vgl. auch Mllr.), die nur nicht wieder in die eines einflussreichen Postens umgebogen werden darf (Mtth.). Denn eben diese Ehrenstellung, welche der Diacon troz seines mehr untergeordneten Amtsbereichs durch gute Amtsführung erwarb, verpflichtete ihn, auch in seinem häuslichen Leben der Gemeinde voranzuleuchten. Wenn für den Bischof das gute Hausregiment die nothwendige Bürgschaft für gute Führung des Gemeinderegiments war (V. 5) und der Verzicht auf eine zweite Ehe die Bedingung einer Hochschätzung, die über das Mass der an jeden zu stellenden sittlichen Forderung hinausging (V. 2), so wurde für den Diacon beides zur Nothwendigkeit, wenn die Ehrenstellung, die er erworben, ihn verpflichtete, in jeder Beziehung die Hochschätzung der Gemeinde zu verdienen. Daraus erhellt dann freilich aufs Neue, dass das *μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες* nicht auf die Keuschheit in der Ehe gehen kann, da diese eine allgemeine Christenpflicht ist und nicht bloss im Blick auf die Ehrenstellung in der Gemeinde gefordert werden kann. — **καὶ πολλὴν παῤῥησίαν**) Der Vorblick auf diese Worte und ihre vermeintlich nothwendige Bedeutung hat vielfach die Erklärung des *βαθμὸς καλός* beirrt, während sie doch nur nach der contextmässigen Bedeutung jener erklärt werden dürfen. Die Beziehung auf die Zuversicht zu Gott, welche alle die annehmen müssen, welche an eine höhere Stufe des Glaubenslebens oder der Seligkeit denken, obwohl gewöhnlich auf 1 Joh. 3, 21. Hebr. 4, 16 gestützt, wäre nicht unpaulinisch (Eph. 3, 12)*); aber irgend eine Nöthigung zu dieser Fassung liegt im Ausdruck nicht, und die contextmässige Fassung des *βαθμός* schliesst sie definitiv aus. Freilich kann derselbe auch nicht auf die Zuversicht in der Amtsthätigkeit (Leo, Hth., Hltzm , vgl. Mtth., der freilich wieder den Begriff in den eines weiten offenen

*) Das Fehlen eines *πρὸς τὸν θεόν* liesse sich allenfalls dadurch entschuldigen, dass eine im Glauben an Christum beruhende Zuversicht nur die Heilszuversicht sein kann; und dass eine in diesem Glauben beruhende Zuversicht nicht Folge guter Amtsführung sein könnte (Hfm.), ist nicht richtig, da nur der Glaube dessen gewiss machen kann, dass Gott die Treue seines Dieners in der Heilsvollendung krönt.

Feldes der Wirksamkeit umbiegt) oder die Amtsfreudigkeit gehen, die doch sicher die Bedingung und nicht die Folge guter Amtsverwaltung ist, geschweige denn, dass man an die Freimüthigkeit im Lehren der Wahrheit oder Bestreiten der Irrlehre denken könnte (Grot., Hdrch., Mck.), obwohl auch jene Fassung eigentlich nur auf Stellen sich stützen kann, die für diese sprechen (Eph. 6, 19. Phil. 1, 20). Es kann vielmehr contextmässig nur an das zuversichtliche Auftreten der Gemeinde gegenüber gedacht werden, das aus dem Bewusstsein erwächst, ihr gute Dienste geleistet und eine angesehene Stelle erworben zu haben (vgl. Hfm.). Genau so steht *πολλὴ παῤῥησία* 2 Kor. 3, 12. 7, 4. Dass aber diese Zuversicht gelähmt werden muss, wenn der Diacon sich bewusst ist, mit seinem häuslichen Leben Anstoss zu geben oder wenigstens der ihm entgegengebrachten Hochschätzung nicht zu entsprechen, liegt am Tage. — *ἐν πίστει*) kann sich unmöglich auf *βαθμόν* und *παῤῥησίαν* beziehen (Mtth., Oost.), braucht aber auch nicht zu V. 14 gezogen zu werden (Hfm.), wo es durch die unnatürliche Stellung den höchsten Nachdruck empfängt und doch jede Bedeutung verliert. Allerdings kann es bei der richtigen Fassung von *παῤῥησία*, womit es verbunden, nicht bezeichnen, worin diese Zuversicht wurzelt (Hth.), da dies eben in dem *καλῶς διακονήσαντες* angedeutet; sondern der Glaube, welcher nach V. 9 die Voraussetzung des rechten *διακονεῖν* bildet, erscheint auch hier als die Sphäre, in der sich die hier gemeinte *παῤῥησία* bewegt, als ihre Voraussetzung (vgl. 1, 2: *τέκνον ἐν πίστει*). Hinzugefügt aber ist es, weil es sich nicht um ein zuversichtliches Auftreten handelt, das dem eigenen Ehrgeiz dient, sondern um ein solches, wie man es im Glauben hat, für das also dieser Glaube allezeit Norm und Schranke bleibt. — *τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) Der zunächst allgemein gedachte Begriff des *πιστεύειν* als des christlichen Charakteristicums wird nachträglich durch den artikulirten Zusatz näher bestimmt (Act. 26, 18). Dass dies nicht unpaulinisch, zeigt gegen Hltzm. Röm. 2, 14. 9, 30. Gal. 3, 21 und besonders Phil. 1, 11. 3, 6, auch wenn es Gal. 3, 26 *διὰ τῆς πίστεως ἐν Χρ. Ἰησ.* (vgl. Eph. 1, 15. Kol. 1, 4) heisst. Vgl. Win. § 20, 4. Der Zusatz bezeichnet nicht, dass er in der Gemeinschaft mit Christo lebt (Hth.), sondern dass die christliche Heilszuversicht eine in Christo begründete ist.

V. 14—16*). **Abschluss der zweiten Anweisung.**

---

*) V. 14. WH. haben das in FG arm. fehlende *προς σε* eingeklammert und mit Lchm., Treg. *εν ταχει* nach ACDP aufgenommen,

— ταῦτά σοι γράφω) wird von den Meisten mit Recht auf die Weisungen in Kap. 2. 3 bezogen, da Kap. 1 in V. 18—20 einen analogen Abschluss hat. Dass Paulus das Praes. nicht braucht, wo das bisher Geschriebene beim Uebergange zu Anderm abgeschlossen wird (Hfm.), ist eine ganz willkürliche Behauptung, da sich kein Schriftsteller über dergleichen eine feste Regel bilden wird, und wird durch 1 Kor. 4, 14 direct widerlegt (vgl. auch 1 Joh. 2, 21). Wenn Hfm. S. 119 es mit Bng. auf den ganzen Brief beziehen will, so entgeht er der Frage, weshalb dieser Rückblick denn nicht am Schlusse des Briefes erfolgt, doch nur dadurch, dass er es S. 121 im Grunde nur auf das Folgende bezieht, was schon darum ganz unmöglich, weil eine neue Weisung erst wieder 4, 6 f. folgt. — ἐλπίζων) Das Part. ist nicht mit: indem aufzulösen (Mtth.), sondern mit: obgleich, da diese Hoffnung sein Schreiben nicht begründen kann, sondern vielmehr unnöthig zu machen scheint. Warum sich damit das folgende δέ nicht vertragen soll (Hfm.), ist nicht abzusehen, Hfm.'s Uebersetzung: mit der Hoffnung verdunkelt nur das logische Verhältniss, ohne es zu ändern; denn wenn Tim. daraus, dass der Apostel ihm schreibt, nicht schliessen soll, er gedenke ihn lange sich selbst zu überlassen, so liegt doch auch darin, dass sein Schreiben auf längere Abwesenheit hinzudeuten und darum mit der hier ausgesprochenen Hoffnung im Widerspruch zu stehen schien. Zu ἐλπίζειν mit folgendem Inf. in gleichem Sinne vgl. Röm. 15, 24. 1 Kor. 16, 7. — ἐλθεῖν πρὸς σέ) vgl. Röm. 1, 10. 13. 1 Kor. 16, 11 f. 2 Kor. 1, 15 f. u. öft. — τάχιον) ist natürlich nicht gleich ταχέως (1 Kor. 4, 19. Gal. 1, 6) zu nehmen (so die Aelteren u. noch Mtth., Bck.), sondern behält seine comparative Bedeutung, die aus dem Zusammenhange zu erläutern ist: schneller, als es den Anschein haben könnte, weil ich dir dieses schreibe (Hfm., vgl. Wies.). So nach Win. § 35, 4 fast alle Neueren, nur dass man oft willkürlich ergänzt: schneller, als du diese Weisungen nöthig haben wirst (Win.), oder: als zu erwarten steht oder stand (Hth., vgl. Mck.), oder gar: als dieser Brief eintrifft (Win. 5. Aufl.). Dann aber fordert dieser Comparativ direct die

---

das aber doch zu deutlich erleichternder Ersatz für das schwierigere ταχιον (ℵFGKL Rcpt.) ist. — V. 16. Dass statt der Rcpt. θεος (KL, Chrys. Thdt.) mit ℵACFG cop. sah. Theod.-Mpsv. Epiph. ος (vgl. D it. vg. syr. arm., welche ο haben) zu lesen sei, ist nicht zu bezweifeln und gegen Mttb., Tittm., Scholz, Hahn von allen neueren Textkritikern zugestanden. Dass schon Ign., Const. apost., u. Hipp. die Lesart θεος haben, ist aus ihren angeblichen (aber ganz zweifelhaften) Anspielungen auf unsre Stelle nicht zu erweisen.

adversative Fassung des Part. — V. 15. ἐὰν δὲ βραδύνω) scil. ἐλθεῖν. Der Fall, dass seine Ankunft sich verzögern möchte, steht der eben ausgesprochenen Hoffnung entgegen und rechtfertigt ausreichend, dass der Apostel schreibt, da selbst für eine immer noch relativ kurze Zeit diese Anweisungen dem Tim. von Nutzen sind. Zu βραδύνειν vgl. 2 Petr. 3, 9, bei Paulus kommt das Wort, aber auch der Begriff nicht vor. — ἵνα εἰδῇς) damit du wissest, vgl. Röm. 8, 26 f. — πῶς) auf welche Weise, vgl. Röm. 4, 10. 1 Kor. 3, 10. 15, 35 und besonders Kol. 4, 6 (εἰδέναι πῶς δεῖ ὑμᾶς). 2 Thess. 3, 7. — δεῖ) Die Ergänzung eines σε (Luth., de W., u. A.) aus dem εἰδῇς wäre nach 2 Kor. 11, 30. 12, 1 (vgl. Luc. 15, 32) nicht unmöglich; aber natürlicher ist es, nach Röm. 12, 3. 1 Kor. 8, 2 zu übersetzen: wie man wandeln soll. Dann darf man aber nicht mit Hfm. behaupten, es erhelle aus dem Zusammenhange, dass davon die Rede sei, wie Einer in einem Hause Gottes, das er zu verwalten hat, sich haben und halten müsse, was er nur um seiner falschen Beziehung des ταῦτα willen fordert. Vielmehr eben weil die Anweisungen in Kap. 2. 3 nicht solches betrafen, was Tim. thun soll, sondern was auf seine Weisung die Männer und Frauen in den Gemeindeversammlungen thun, und wie die Bischöfe und Diaconen sein und sich verhalten sollen, so ist die Ergänzung von σε ausgeschlossen. So mit Recht Hth., Hltzm., Bck. — ἐν οἴκῳ θεοῦ) ist nicht der Tempel, in dem Gott wohnt (so gew., auch de W., Wies., Hth., Bck.), sondern die familia dei (Plitt, Hltzm.), als welche indirect die Gemeinde schon V. 5 bezeichnet war. Auch für die Vorschriften 2, 1 ff. war ja V. 3 auf die Intention Gottes reflectirt, der als der Hausherr das Verhalten aller Familienglieder bestimmen muss. — ἀναστρέφεσθαι) vgl. 2 Kor. 1, 12. Eph. 2, 3. Das Bild geht auf jegliches Verhalten, und nur aus dem Zusammenhang ergiebt sich, dass es sich hier um ein Verhalten im Gottesdienst (Kap. 2) und im Gemeindeleben (Kap. 3) handelt. — ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος) Das argumentirende Relativ. ὅστις (quippe qui, wie 1, 4 und wie hier im Genus durch das Praed. attrahirt 1 Kor. 3, 17, vgl. Win. § 24, 3) weist auf diejenige Art und Beschaffenheit des οἶκος θεοῦ hin, aus welcher erhellt, dass eine besondere Art des ἀναστρέφεσθαι in ihr nothwendig ist*).

---

*) Von einer blossen Erklärung des Bildes (de W., Bck.), wohl gar nach 1 Kor. 3, 7 (Hltzm.), wo das Bild ein ganz anderes, kann natürlich nicht die Rede sein. Unmöglich aber kann die für das geforderte ἀναστρέφεσθαι charakteristische Bestimmtheit des οἶκος θεοῦ

Es wird nemlich der Begriff des *οἶκος θεοῦ*, in welchem schon an sich ein Motiv für eine bestimmte Art des Wandels liegt (s. o.), näher dahin bestimmt, dass es sich um eine familia dei handelt, die *ἐκκλησία θεοῦ* ist. Diese ist aber nicht als die Gemeinschaft der *ἐκλεκτοί* gedacht (Hltzm.), worauf bei diesem Begriff nie reflectirt wird, auch nicht als die Alttestamentliche קְהַל יְיָ (Wies.), sondern, dem paulinischen Begriff der *ἐκκλησία* entsprechend (vgl. m. bibl. Theol. § 92, a. Anm. 1) als eine Gott angehörige Gemeinschaft, welche als solche ihre bestimmten (vgl. 1 Kor. 14, 33) und zwar von Gott allein bestimmten Ordnungen haben muss, nach denen in ihr gewandelt werden muss. Lediglich, um auf den Begriff dieser Ordnungen hinzuweisen, um die es sich ja wesentlich in Kap. 2. 3 handelt, wird der Begriff des *οἶκος θεοῦ* in den der *ἐκκλησία θεοῦ* umgesetzt. Obwohl es sich in concreto natürlich um die Verhältnisse in der ephesinischen Gemeinde handelt, wird das von ihnen Gesagte doch danach bestimmt, was diese ihrem Wesen nach ist (daher auch das artikellose *οἶκος* und *ἐκκλ. θεοῦ*) und worin sie darum mit allen Einzelgemeinden identisch ist. Die Behauptung, dass hier in unpaulinischer Weise der Begriff der Kirche hervortrete (Hltzm.), ist daher so wenig richtig, dass vielmehr 1 Kor. 10, 32. 12, 28 (vgl. 15, 9. Gal. 1, 13) die Kirche Gottes viel mehr in concreto als ein Ganzes erscheint, wie hier. Dass Gott, dem die *ἐκκλησία* angehört, hier als *ὁ ζῶν* (2 Kor. 3, 3. 6, 16) bezeichnet wird, hat seinen Grund nicht darin, dass ihm als solchem entsprechen muss, was sie zu einer Gemeinde macht (Hfm.), sondern darin, dass Gott als der lebendig Wirksame dafür sorgt und darauf hält, dass die Ordnungen der *ἐκκλησία* seinem Willen entsprechen. — *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας*) kann unmöglich zum Folgenden gezogen werden (Bng., Hdrch., Flatt und noch Bck.), da dann der folgende Satz ganz abrupt einträte, da diese beiden substantivischen Prädicate nicht dem adjectivischen *καὶ μέγα* coordinirt werden können, und da überhaupt das *μυστήριον τῆς εὐσεβείας*, das den Inhalt der Wahrheit bildet, nicht als ihr *στῦλος καὶ ἑδραίωμα* bezeichnet werden kann. Sprachlich und sachlich unmöglich ist die Beziehung auf Tim. (Greg. Nyss.), die Bunsen erneuert, oder auf Gott, was Hltzm. für möglich hält. Es ist also Apposition zu *ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος* und somit eine zweite charakteristische Bestimmung

---

darin bestehen, dass es aus Menschen besteht (Hfm.), da eine familia dei der Natur der Sache nach aus Menschen besteht und ein Gegensatz gegen das steinerne Gotteshaus nicht stattfindet.

des *οἶκος θεοῦ*, welche näher motivirt, weshalb in diesem nach einer bestimmten Weise gewandelt werden muss. Das Bild von der Säule (Gal. 2, 9) kann natürlich nicht das bezeichnen, wodurch die Wahrheit hochgehoben wird, um der Welt sichtbar zu sein (Hfm.), sondern nur das, wodurch dieselbe getragen wird, wie die Säule das Dach trägt, und *ἑδραίωμα* (*ἅπ. λεγ.*, aber derivirt von *ἑδραῖος* 1 Kor. 7, 37. 15, 58. Kol. 1, 23), eigentl. das Festgestellte, Befestigte, ist die Unterlage, auf welcher etwas ruht (Luth.: Grundveste), weil die Festigkeit dieser Unterlage dem Aufgebauten das Stehen auf einer bestimmten Stätte garantirt. An diesen Bildern kann man nur Anstoss nehmen, wenn man übersieht, dass die Wahrheit an sich weder einer Stütze bedarf, die sie trägt, noch einer Unterlage, auf der sie ruht, um zu bleiben, was sie ist (vgl. Wies.), oder um gegen die Irrlehre aufrecht erhalten zu werden, wovon hier garnicht die Rede ist. Aber wenn die Wahrheit in der Welt eine Stätte finden soll, so bedarf sie eines Trägers in ihr oder (mit einer andern Wendung des Bildes) einer Unterlage, auf der sie an einer bestimmten Stelle ruhen kann. Beides ist aber die *ἐκκλησία θεοῦ* als die Gemeinschaft derer, welche zur Erkenntniss der Wahrheit gekommen sind (2, 4). Denn so lange eine solche besteht, ist sie die Trägerin der Wahrheit, und an dem Orte, wo sie sich befindet, hat die Wahrheit eine feste Unterlage und eine gesicherte Existenz in der Welt. Diese Eigenschaft der *ἐκκλησία* kommt aber allerdings im Zusammenhange in Betracht, weil der darin ausgedrückte hohe Beruf derselben nicht weniger wie ihre Angehörigkeit an den lebendigen Gott die Genossen dieser Gemeinschaft zu einer bestimmten Art des Wandels verpflichtet. Dass die Wahrheit, obwohl zunächst die göttliche Heilsordnung und der ihr entsprechende wahre Heilsweg ihren Inhalt bildet (vgl. zu 2, 7), doch zugleich als den Wandel normirend gedacht wird, ist echt paulinisch (vgl. m. bibl. Theol. § 65, 6)*).

---

*) Es erhellt hieraus, wie völlig grundlos de W. behauptet, dass der Verf., bloss weil er Lust bekam, wieder zu seinem Lieblingsthema von den Irrlehrern zurückzukehren, irgend etwas über die *ἀλήθεια* sagt; aber auch Wies., Hth. u. A. finden ganz mit Unrecht hier eine Ueberleitung zur Polemik gegen die Irrlehrer, um die es sich Kap. 4 garnicht handelt. Der katholische Missbrauch der Stelle, der viele protestantische Ausleger von der allein richtigen Verbindung abgeschreckt hat und neuerdings wieder von Hltzm. u. A. vertreten wird, um hier spätere katholisirende Ideen zu finden, beruht darauf, dass man an die Stelle der Wahrheit im Neutestamentlichen Sinne die Lehre von der Wahrheit setzt und diese von der (organisirten)

V. 16. *καί*) fügt einfach einen Umstand an, um deswillen es ein so hoher Beruf ist, Säule und Grundveste der Wahrheit zu sein, und daher doppelt nothwendig, ihm entsprechend zu wandeln (vgl. Wies.). Es wird nemlich gesagt, was für ein hochwichtiges Ding es um diese Wahrheit sei (de W.), weshalb das Prädicat des Satzes mit Nachdruck voransteht. Die Bedeutung „und zwar" (Hltzm.) wird nur nöthig, wenn man *στῦλος καὶ ἑδραίωμα τ. ἀλ.* zu diesem Verse zieht und nun das *ὁμολ. μέγα* adjectivisch daran anschliessen will (Wieseler), wogegen vgl. Mllr. zu de W. — *ὁμολογουμένως μέγα ἐστίν*) Das Adverb. des Part. Präs. Pass. von *ὁμολογεῖν* (Röm. 10, 9 f., vgl. 2 Kor. 9, 13) bezeichnet, dass etwas allgemein bekannt und damit zugestanden wird: anerkanntermassen (4 Makk. 6, 31. 7, 16). Natürlich kann es auch heissen: zusammenstimmend mit etwas Anderm (*τῇ φύσει ὁμολ. ζῆν*, naturae convenientes vivere), da ja das Bekennen nur ein Zusammenstimmen mit Anderen ist; aber hier kann nicht gemeint sein: entsprechend gross wie das Haus Gottes (Hfm.), da von dessen Grösse ja garnicht die Rede gewesen war. Ohne jeden Grund behauptet Hfm., es sei bedeutungslos, hervorzuheben, dass die Wahrheit, deren Träger die Kirche ist, nicht nach dem Urtheil des Apostels allein, sondern nach dem Urtheil Aller zugestandenermassen etwas Grosses, d. h. Hochwichtiges (*μέγα* ganz wie Eph. 5, 32; doch vgl. auch 1 Kor. 9, 11. 2 Kor. 11, 15) sei. Falsch Luth.: kündlich gross; Mck.: laut des Preisgesanges. — *τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον*) kann, wenn nicht aller Gedankenzusammenhang zerrissen werden soll, nur Bezeichnung der Wahrheit selbst sein, um deren Bedeutung es sich handelt, und nicht ein Theil derselben (Flatt: die Lehre von Christo). Diese Bezeichnung ist aber gewählt, um einerseits auf die hohe Bedeutung derselben hinzuweisen, andrerseits darauf, dass diese Wahrheit nothwendig für das *ἀναστρέφεσθαι* V. 15 normgebend ist; jenes sofern sie ein an und für sich allen

---

Kirche, richtiger von bestimmten Organen derselben in ihrer Reinheit garantirt und für alle Zukunft gesichert sein lässt. Wenn man aber behauptet, es müsse vielmehr heissen, dass die Kirche von der Wahrheit gestützt und gehalten wird, so setzt man nur umgekehrt an die Stelle des biblischen Begriffs der *ἐκκλησία* als der Gemeinschaft der Gläubigen einen fremdartigen Kirchenbegriff. Die Behauptung aber, dass hier heterogene Bilder gehäuft seien (de W., Bck. u. A.), beruht auf der irrigen Meinung, als ob die Gemeinde als *οἶκος θεοῦ* im Sinne von *ναὸς θεοῦ* bezeichnet sei, obwohl sie selbst dann immer noch in einer ganz andern Beziehung (zur *ἀλήθεια*) *στῦλος κ. ἑδραίωμα* sein könnte.

Menschen unbekanntes und durch keine Menschenweisheit erforschbares Geheimniss ist, das nur durch göttliche Offenbarung kundgemacht werden kann (vgl. Röm. 11, 25. 1 Kor. 2, 7. 15, 51); dieses sofern nicht irgend welche besondere Begabung es ist, der dieses Geheimniss (durch Offenbarung) zu Theil wird, sondern die lautere Frömmigkeit (2, 2), welche allein dafür empfänglich macht (vgl. Wies.: ein nur der Frömmigkeit zugängliches Geheimniss) und dann auch durch den in ihm kund gewordenen Willen Gottes sich wird bestimmen lassen. Der Genit. ist also ein einfacher Genit. der Angehörigkeit, der unmöglich zugleich bezeichnen kann, dass die Wahrheit danach geartet ist, Sache der Frömmigkeit zu sein und, wo sie Aufnahme findet, Frömmigkeit zu wirken (Hfm., vgl. Bck.), auch nicht das letztere allein (Hltzm.)*).

Die Art, wie im Folgenden, um diese Aussage über die hohe Bedeutung des Mysteriums zu bestätigen (vgl. Hfm.), der Inhalt desselben in lauter Aussagen über die Person Christi, durch welche derselbe als der Heilsmittler charakterisirt wird, zusammengefasst wird, entspricht ganz der paulinischen Auffassung, wonach nicht irgend eine Lehre von Gott oder göttlichen Dingen den Inhalt der Heilswahrheit bildet, sondern Christus selbst (vgl. 2, 5 f. u. besonders Kol. 1, 27). Von irgend einer polemischen Beziehung auf die Irrlehrer (Wies., Hth.), auch wenn man solche in 4, 1 ff. findet, kann nicht die Rede sein, weil die dort besprochenen Verirrungen ja mit dieser Centralwahrheit nichts zu thun haben. Dass aber Christus selbst als das *μυστήριον* bezeichnet werde (Olsh.), indem das folgende Relativum *ὅς* sich nach dem natürlichen Genus des voraufgehenden Subjects richte (Buttm. p. 242), oder indem das *ὅς* appositionell zu nehmen sei (Mtth.: einer, der da — mit völlig unzutreffender Berufung auf Röm. 2, 23. 1 Kor. 7, 37), hat schon Hfm. einfach damit zurückgewiesen, dass dann von Christo selbst gesagt sei, dass er bekanntermassen gross sei. Möglich wäre es, den ersten Relativsatz als Vordersatz zu fassen, so dass von dem im Fleisch Offenbarten die folgenden fünf Verba ausgesagt würden (Hfm.,

*) Wie aber die Wahrheit der der Welt verborgene Inhalt der christlichen Frömmigkeit sein soll (Hth., Plitt), ist doch nicht zu begreifen, wenn man nicht für die *εὐσέβεια* mit de W. (zu V. 9) willkürlich den gottseligen Glauben substituirt. Ueberhaupt so zuversichtlich es von allen Auslegern behauptet wird, dass unser Ausdruck dasselbe bedeuten müsse, wie *τὸ μυστήριον τῆς πίστεως* V. 9, so willkürlich ist dies, wie schon die verschiedene Stellung des Genit. und der gänzlich verschiedene Zusammenhang zeigt. Ungenau Luth.: das gottselige Geheimniss.

Mng., Schnk.), und es bedürfte dazu der Ergänzung eines οὗτος vor ἐδικαιώθη nicht. Aber es wird dadurch immer der Parallelismus der sechs so analog gebildeten Sätze willkürlich und ohne irgend eine Andeutung im Texte zerrissen; und von der Fassung der beiden letzten Aussagen als Nachsatz (Bck.) kann vollends keine Rede sein. So wird es immer das Natürlichste sein, anzunehmen, dass sämmtliche sechs Aussagen, die mit dem Relativum ὅς eingeführt werden, sich auf ein nicht genanntes Subject (das natürlich Christus ist) beziehen; dann aber rühren dieselben aus einer der Gemeinde bekannten Bekenntnissformel oder einem altchristlichen Gesange her, „worauf auch der metrisch euphonische Charakter desselben hinweist" (Hth.). So die meisten Neueren, vgl. Hdrch., Mck., de W., Oost., Plitt, Hltzm., Win. § 64, 3. 68, 3. Nur darf man das nicht in dem ὁμολογουμένως angedeutet finden (Wies.), da dies ja auf die Grösse und nicht auf den Inhalt des Mysteriums geht. — **ἐφανερώθη ἐν σαρκί**) Man hat in diesem Ausdruck bald einen Anklang an Gnostisches, bald an Doketisches oder doch Johanneisches gefunden (Baur, Hltzm., letzteres auch bei Plitt). Allein das φανεροῦσθαι ist ein sehr häufiger paulinischer Ausdruck, der auch Röm. 3, 21 ein Kundwerden durch ein geschichtliches Erscheinen des bisher Unbekannten bezeichnet; und wenn er Röm. 16, 26 mit Bezug auf das μυστήριον gebraucht wird, so ist doch wohl grade dieser Ausdruck es gewesen, der den Apostel bewogen hat, mit diesen vielgebrauchten Worten den Inhalt des grossen Mysteriums zu charakterisiren. Dass der Nachdruck auf ἐν σαρκί liegt (Hfm.), widerlegt die Wortstellung; der Nachdruck liegt vielmehr darauf, dass ein φανεροῦσθαι von Christo nur ausgesagt werden kann, wenn er schon vorher (ἐν κρυπτῷ) existirte. Dass aber auch im älteren Paulinismus Christus ein präexistentes Wesen ist, wird doch wohl kaum mehr geleugnet*). Uebrigens bezeichnet σάρξ bei Paulus nicht bloss die materielle Leiblichkeit, sondern die ganze irdisch-menschliche Natur (Hfm.), die allerdings, weil auf der σάρξ im materiellen Sinne beruhend, ihn kundbar macht.

---

*) Hltzm. behauptet zwar, dass die σάρξ hienach nicht zum Wesen Christi gehört, sondern nur Mittel zu dem Zweck ist, von den ἐν σαρκὶ ὄντες gesehen zu werden. Allein zum ursprünglichen Wesen Eines, der ἐν σαρκί offenbar wird, kann natürlich die σάρξ, ohne die er ja vorher existirt hat, nicht gehören; dass aber seine Erscheinung ἐν σαρκί, wie Röm. 8, 3, für die Erfüllung seines Berufes nothwendig war, kann dadurch nicht ausgeschlossen sein, dass hier nur von seiner Kundwerdung ἐν σαρκί die Rede ist, da eben das von II hinzugefügte „nur" nicht dasteht.

Vgl. m. bibl. Theol. § 68. — *ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι*) Gewiss ist darauf zu achten, dass *σαρκί* und *πνεύματι* ohne Artikel steht, also der Gegensatz, in dem die beiden präpositionellen Bestimmungen stehen, eben darauf beruht, dass Fleisch als solches, wie es seinem Wesen nach zu Geist als solchem im Gegensatz steht, gemeint ist. Aber es ist doch nur Wortklauberei, wenn sich darum Hfm. „anstellt", als sei nun nicht vom Fleische und Geiste Christi die Rede. Denn so gewiss Christus nur in Fleisch offenbar werden konnte, sofern er eben *σάρξ* an sich trug (vgl. Röm. 8, 3: *ἐν τῇ σαρκί*), so gewiss kann er nur *ἐν πνεύματι* gerechtfertigt sein, weil eben Geist in ihm wohnte (vgl. Röm. 1, 4), und das war dann doch sein Geist. Das ist nun freilich nicht seine höhere göttliche Natur (Mck., Wies., Bck.), aber auch nicht das innere der Lebensthätigkeit zu Grunde liegende Prinzip (Hth., Plitt) oder die geistige Lebenssphäre (de W.), sondern die in ihm ursprünglich wohnende geistig-göttliche Lebensmacht, die allen Anderen erst durch ihn mitgetheilt ist*). Dass der durch den Gegensatz an die Hand gegebene präpositionelle Ausdruck sich nach dem Begriffe des Verbums, dem er angefügt ist, modificirt, haben Hth., Hfm., Hltzm. mit Recht bemerkt. Wenn das *ἐν* bei *φανεροῦσθαι* nur die Sphäre bezeichnet, in welcher die Kundmachung erfolgte, kann es bei dem *δικαιωθῆναι* nur bezeichnen, auf Grund wessen ihm dasselbe widerfuhr. Das ist nun freilich nicht der Begriff der instrumentalen Vermittlung (Hth.), aber auch nicht der Ausdruck dafür, dass *πνεῦμα* (*ζωοποιοῦν*) es war, was sein Dasein im Fleische in ein solches wandelte, das seine Beschaffenheit von ihm, dem Geiste hatte (Hfm.), sondern der Ausdruck entspricht ganz dem *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα* Röm. 8, 11, sofern nur auf Grund dessen, dass er Geist hatte, ihm das *δικαιωθῆναι* zu Theil ward (vgl. Röm. 1, 4: *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*). Gemeint ist ohne Frage die Auferweckung Christi (Hdrch., Hfm.), nicht zugleich seine Wunder (Wies.), an welche Aeltere allein denken (Theod., Grot.), und die Geistesausgiessung (Bck.), an die Mng. allein dachte, nicht alle Erweisungen des *πνεῦμα* überhaupt (Mtth., Hth., Plitt), weil dann allerdings auf *ἐν πνεύματι* der Nachdruck liegen und

*) Dass dies unpaulinisch sei, sucht Hltzm. dadurch zu beweisen, dass bei Paulus der zweite Adam *πνεῦμα* und zwar *πνεῦμα ζωοποιοῦν* erst nach seinem Tode geworden sei, während dies doch bekanntlich nur darauf geht, dass der auch in Christo während seines irdischen Seins noch vorhandene Gegensatz zwischen Fleisch und Geist erst in der Auferstehung dadurch aufgehoben wurde, dass er an Stelle des *σῶμα ψυχικόν* (*σαρκικόν*) ein *σῶμα πνευματικόν* empfing.

sein Geistesleben speziell bezeichnet sein müsste. Der Begriff des δικαιοῦσθαι ist natürlich nicht an dem technischen Begriff der paulinischen Rechtfertigungslehre zu bemessen; doch steht eine Stelle, wie Röm. 3, 4 (nach Ps. 51, 6), dem Gebrauch des Wortes immerhin noch näher als das gewöhnlich angezogene Mtth. 11, 19. Es heisst natürlich auch hier: er ward gerechtfertigt; nur bezieht sich dies nicht darauf, dass seine δικαιοσύνη im sittlichen Sinne erwiesen (Chrys., Theod. u. A.) und somit zur rechtlichen Geltung gebracht ist, weshalb auch Joh. 16, 8. 10 keineswegs parallel ist (gegen Hltzm., Mllr.), auch nicht darauf, dass seine göttliche Natur, die durch die σάρξ verhüllt war, erwiesen und zur vollen Anerkennung gebracht ward (Hth., Hfm., Hltzm., Bck., Plitt), da das φανερωθείς auf keine Verhüllung hinweist und das höhere Wesen des Subjects, von dem die Rede ist, nicht angedeutet. Vielmehr kann es sich nur handeln um die Rechtfertigung des Anspruchs, den Christus bekannter Massen erhoben hat und den alle Gläubigen anerkennen, d. h. den Anspruch auf das Heilsmittlerthum oder die Messianität, die auch nach Paulus durch seine Auferstehung erwiesen ist (vgl. m. bibl. Theol. § 81, d). — ὤφθη ἀγγέλοις) kann nicht auf die Erscheinung Christi vor den Aposteln als seinen Boten gehen (Hdrch., Leo, Hfm.), da bei dem artikellosen ἄγγελοι nur an eine Wesensbezeichnung und nicht an concrete Personen, die doch nur in einer bestimmten Beziehung Boten waren, gedacht werden kann. Dabei kann aber unmöglich an die Engelerscheinungen der evang. Geschichte (Hnr.) gedacht sein, auch wenn man dies dahin wendet, dass er in seinen Erdentagen von Engeln gesehen wurde (Wies., auch Chrys., Theod., mit Berufung auf Eph. 3, 10. 1 Petr. 1, 12), sondern dass er als der Erhöhte den Bewohnern der himmlischen Welt erschien (ὤφθη wie 1 Kor. 15, 5—8), ohne dass dabei speziell an die Himmelfahrt als einzelnen Act gedacht ist. So mit Recht Hth., Plitt, während Bck. unklar die verschiedenen Fassungen verbindet. Nur darf man nicht speziell daran denken, dass er den Engeln als ihr Oberhaupt sichtbar war! (Mck. und, schwankend zwischen dieser u. der patrist. Auffassung, Mtth.), oder einen besonderen Act als himmlisches Widerspiel der Höllenfahrt postuliren (de W.). Baur denkt in gnostischer Weise an den Durchgang Christi durch die verschiedenen Aeonenreihen, Hltzm. nach Hilgenfeld an die Höllenfahrt mit Bezugnahme auf die falsch gedeutete Stelle 1 Petr. 3, 19. — ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν) Während der erhöhte Christus den Bewohnern der himmlischen Welt erschien, ward er auf Erden durch die apostolische Botschaft

verkündigt (vgl. κηρυχθείς 2 Kor. 1, 19 und 1 Kor. 15, 12) unter (ἐν, wie Gal. 2, 2. 2 Kor. 1, 19) Völkern (ἔθνη, wie Röm. 1, 5. 13 u. öft.). Es ist dabei weder ausdrücklich an die Heidenwelt im Gegensatz zu Israel gedacht (de W., Hfm.), noch dieses ausdrücklich eingeschlossen (Wies., Hth.), da hier das artikellose ἔθνη nur als Bezeichnung der verschiedenen Kreise von Erdbewohnern in Betracht kommt im Gegensatz zu den Kreisen der Himmelsbewohner. — ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ) heisst natürlich nicht: er ward beglaubigt, sondern: er ward geglaubt (2 Thess. 1, 10). Dass die zu Grunde liegende Formel πιστεύειν τι keine „abnorme" (Hltzm.), zeigt das πιστεύειν ὅτι Röm. 10, 9; denn Christus ist doch nur insofern Subject, als von ihm gläubig angenommen ward, dass er der sei, als der er ἐν πνεύματι gerechtfertigt und unter Völkern verkündet. Zu πιστεύεσθαι vgl. Röm. 10, 10. Zu κόσμος im Sinne der Menschenwelt ohne üble Nebenbedeutung vgl. Röm. 1, 8. 5, 13. 2 Kor. 1, 12, weshalb Hltzm. mit Unrecht behauptet, dass es so nicht bei Paulus vorkomme. — ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ) Das Verb. kommt bei Paulus so wenig wie die Sache vor, ist aber bei Luc. Bezeichnung der Himmelfahrt (Act. 1, 2. 22). Dass die Verbindung mit ἐν δόξῃ nach bekannter Brachyologie mit dem Act der Erhebung den Zustand verbindet, in welchem er sich in Folge desselben dauernd befindet (Wies., Hth., Oost., Hltzm., Plitt, Bck.), leugnet ohne jeden Grund Hfm. mit völlig unpassender Berufung auf Hebr. 1, 3. Die δόξα ist aber die überweltliche Herrlichkeit Gottes (Röm. 1, 23), die der erhöhte Christus theilt (1 Kor. 2, 8. 2 Kor. 3, 18. 4, 4). de W. denkt ganz willkürlich an einen besonderen „himmlischen Vorgang".

Anm. Da diese himmlische Verherrlichung einen Gegensatz zu der irdischen bildet, die Christo durch das Geglaubtwerden zu Theil ward, und sich diese beiden Glieder also ebenso, nur in umgekehrter Reihenfolge entsprechen, wie die Erscheinung vor Engeln und die Verkündigung unter Völkern, und die Correspondenz der beiden ersten Glieder auf der Hand liegt, so ist der Hymnus, der, wie gezeigt, ganz aus der paulinischen Verkündigung hervorgewachsen, offenbar in drei Gliederpaaren gedacht (vgl. Mtth., de W., Wies., Oost., Hltzm.), von denen Baur immer je eines gnostisch und eines antignostisch lautend findet. Für die Theilung in 2 Gruppen von je 3 Gliedern (Hth., Plitt) spricht höchstens, dass dann beide mit der Hinweisung auf die himmlische Erhöhung schliessen; denn der sachlichen Zusammengehörigkeit des ἐκηρύχθη und ἐπιστεύθη (Hth. nach Theod.) ist eben dadurch Rechnung getragen, dass die parallelen Glieder im dritten Paar in umgekehrter Ordnung stehen, um diese beiden Stücke unmittelbar

auf einander folgen zu lassen. Allein die Anordnung erscheint nur schwierig, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, es müsse hier eine chronologische Reihenfolge eingehalten sein (vgl. noch Hltzm.), während doch alle fünf letzten Aussagen sich auf das beziehen, was mit der Auferstehung und Erhöhung Christi, die ja nach Paulus zusammenfallen, gegeben ist. Es wird nur im ersten Gliederpaar die Bedeutung dieser Thatsache hervorgehoben, im zweiten ihre Kundmachung, im dritten die durch beides für Christum eintretende Verherrlichung.

Kap. IV.

V. 1—5*). Die Gefahren der Zukunft. — Das *δέ*, welches den neuen Abschnitt einleitet, kann nicht metabatisch sein (Hfm.), da von der angeblich gleichen Absicht, den Tim. von der Beschäftigung mit den *βέβηλοι καὶ γραώδεις μῦθοι* abzulenken, weder hier noch dort die Rede sein kann; sondern es bildet einen Gegensatz, nur nicht zu 3, 16 (Wies., Hth., Hltzm.), da ja im Folgenden nichts dem Inhalt des grossen Mysteriums Widersprechendes vorkommt, sondern gegen 3, 15 (vgl. Bck.). Wohl ist die Kirche die Bewahrerin der Wahrheit; aber das schliesst nicht aus, dass einst Viele vom Glauben und damit von der Wahrheit abkommen und sich zur Lüge wenden werden. — *τὸ πνεῦμα*) Gemeint ist das *πνεῦμα προφητείας* (1 Kor. 12, 10 f.) d. h. der heilige Geist als die Quelle der Weissagung. Vgl. Act. 20, 23. 21, 11. — *ῥητῶς λέγει*) Das Adv. nur hier, heisst wohl: mit ausdrücklichen Worten, setzt aber nicht voraus, dass die Weissagung genau in die Worte gekleidet war, deren sich der Apostel nachher selbst bedient, wie Hth. u. A. vorauszusetzen scheinen. Vielmehr lehrt der Zusammenhang, dass es ihm nur darauf ankommt hervorzuheben, wie diese scheinbar dem Wesen der Kirche widersprechende Erscheinung unmissverständlich (Hfm.) geweissagt ist. Unmöglich kann damit aber auf eine Weissagung Christi (wie sie die Meisten, auch Hth. wenigstens mit annehmen) oder auf eine ihm selbst gewordene Offenbarung (Calv., Leo, Mtth., Hltzm., woran ebenfalls Wies., Hth., Bck. mit denken) hingedeutet sein, da dafür selbst der pseudonyme Verf. einen directeren Ausdruck gewählt haben würde, sondern auf Weissagungen, welche zu seiner Zeit hin

*) V. 2. Tisch. liest nach ℵAL *κεκαυστηριασμενων* st. d. Rcpt. *κεκαυτηριασμενων*, wie V. 3 *μεταλημψιν* (ℵADFG) st. *μεταληψιν*.

und wieder in der Kirche ergingen (Hfm.), wobei es ganz gleichgültig ist, ob solche von Aposteln ergingen (gegen Bck.), da ja der prophetische Geist an diese nicht gebunden ist. — *ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς*) wird ganz willkürlich vielfach mit *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις* identificirt; denn *ὕστεροι* (nur hier) ist der Gegensatz von *πρότεροι* (1 Chron. 29, 29) und deutet nur an, dass es sich um spätere Zeiten im Gegensatz zur Gegenwart handelt. Zu *καιροί* vgl. 2, 6. Dass die Zeit eine besonders gelegene (Mtth.), liegt in dem Ausdruck nicht. — *ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως*) Gemeint sind nicht Irrlehrer (Hnr., Mtth.), sondern solche Gemeindeglieder, die sich vom Glauben abwendig machen lassen. Das *ἀφιστάναι ἀπό τινος* kommt 2 Kor. 12, 8 in anderem Sinne vor, ganz wie hier Hebr. 3, 12, und das einfache *ἀφίστασθαι* Luc. 8, 13. Zu *ἀποστῆναί τινος* vgl. Sap. 3, 10. Der Ausdruck besagt mehr als das *ἀστοχεῖν τῆς πίστεως* (1, 6) und *ναυαγεῖν περὶ τὴν πίστιν* (1, 19); denn während dies nur ein Abkommen von dem, was im Glauben die Hauptsache ist, bezeichnet jener ein Hineingerathen in widerchristlichen Irrthum. — *προσέχοντες*) Indem sie ihre Aufmerksamkeit auf die Irrgeister richten (1, 4), oder vielleicht besser: indem sie ihnen anhangen (3, 8), werden sie vom Glauben abtrünnig. — *πνεύμασιν πλάνοις*) bezeichnet natürlich nicht menschliche Irrlehrer (Wlf., Flatt, Hdrch., Mck.), sondern böse Geister, welche ähnlich wie die *πνεύματα τῶν προφητῶν* (1 Kor. 14, 32) die Lügenlehrer inspiriren und durch sie reden. Grade wie durch jene das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* wirkt, wirkt durch diese das *πνεῦμα τῆς πλάνης* (1 Joh. 4, 6). Zu dem Adj. *πλάνος* irreführend vgl. 2 Kor. 6, 8. — *καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων*) bezeichnet näher, was es an den *πνεύματα πλάνα* ist, das diese Abtrünnigen angezogen hat; es sind ihre Lehren (*διδασκαλίαι*, wie Kol. 2, 22), und schon daraus erhellt, dass *δαιμονίων* (1 Kor. 10, 20 f.) nur eine andere Bezeichnung der *πνεύματα πλάνα* ist. Auch hier also sind nicht die Irrlehrer selbst gemeint, sondern die Dämonen, deren Inspiration in ihnen solche Lehren erzeugt. Ganz verkehrt nehmen Hdrch., Otto den Gen. als object.: Lehren von Dämonen. — V. 2. *ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων*) Das *ἐν ὑποκρίσει* bloss als vorausgeschickte nähere Bestimmung von *ψευδολόγων* zu fassen (Luth., Clv., Este), ist an sich unmöglich, und doch könnte nur so *ψευδολόγων* von *διδασκαλίαις* abhängen, indem so die Dämonen appositionell näher bestimmt würden als Menschen, durch welche sie wirken. Denn es als Adj. zu *δαιμονίων* zu ziehen, geht nur, wenn man bei diesen direct an Menschen denkt (Msh., Wgsch., Mck.), und umgekehrt

δαιμονίων als Adj. zu nehmen (Hfm.: auf Lehren heuchlerischer Lügenredner, die von argen Mächten beherrscht sind), ist eine Ungeheuerlichkeit. Es „als Formbestimmung, wie diese Irrgeister und falschen Lehren auftreten und wirken" zu *πνεύμασιν πλ. καὶ διδασκαλίαις δαιμ.* zu beziehen (Bck.), ist sprachwidrig. Die Verknüpfung mit dem entfernteren Verb. *ἀποστήσονται* (Bng.) ist gezwungen, zumal wenn man *ὄντες* ergänzt, und setzt entweder voraus, dass man die *τινές* selbst als Lügenlehrer denkt (Hnr., Mtth. s. o.) oder mit Leo ganz gekünstelt erklärt: eadem simulantes quae simulare solent homines *ψευδολόγοι*. Dagegen ist die Verbindung mit dem zunächst stehenden Verb. *προσέχοντες* (Wies., Oost., Plitt, Hltzm.) ohne jede Schwierigkeit, sobald man nur von der ungenauen Vorstellung lässt, als ob *ἐν* instrumental stände (Hth.). Es bezeichnet vielmehr, worin das *προσέχειν* beruht, auf Grund wessen es stattfindet*). Träten die Lügenlehrer ihnen nicht in diesem Schein entgegen, so würden sie nicht auf sie hören. Das *ἅπ. λεγ. ψευδολόγος* bezeichnet nicht einen falsus doctor (Köll. p. 105), sondern einen, der Erlogenes (*ψεῦδος*, wie Röm. 1, 25) redet, wie *ψευδομάρτυρες* 1 Kor. 15, 15 solche, die Falsches bezeugen. Anders die Compp. *ψευδάδελφος*, *ψευδαπόστολος*, *ψευδοπροφήτης*, wo kein Verbalbegriff im Worte liegt. — *κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν*) Das nur hier vorkommende Verbum bezieht sich nicht auf die ärztliche Operation des Ausbrennens (Theod., Schlrm., vgl. Köll. p. 99), als ob ihr Gewissen unempfindlich gemacht sei, auch nicht auf das cauterio notare bei Sklaven, ut facilius possent discerni (Leo), sondern auf die Sitte, Verbrecher durch ein Brandmal auf der Stirn als solche zu kennzeichnen. Der Acc. der näheren Bestimmung sagt, dass sie ein solches Brandmal an ihrem eigenen Gewissen tragen, d. h. dass sie sich selbst zwar nicht ihrer Heuchelei (Hnr.), aber der Sünden, die sie vor Andern mit dem heuchlerischen Schein der Enthaltsamkeit bedecken, bewusst sind. Aus diesem Gegensatz erhellt, dass auch hier *ἴδιος* (2, 6. 3, 4. 5.

---

*) Es ist eine leere Düftelei, wenn Hfm. behauptet, das *ἐν* könne nur dasjenige einführen, was mir dient, etwas zu thun, nicht aber das, was nur insofern bewirkt, dass ich etwas thue, als es einem Andern dazu dient, mich zu bestimmen, dass ich es thue. Denn dass die *ὑπόκρισις* der Lügenlehrer (Gal. 2, 13) die Absicht hat, die Andern zu verführen, ist garnicht angedeutet, sie besteht lediglich darin, dass dieselben sich heuchlerisch den Schein besonderer Enthaltsamkeit geben, und dieser Schein ist es, welcher Viele verführt, auf ihre Reden zu hören und so den Irrgeistern, die sie inspiriren, und ihren Lehren sich hinzugeben.

12) keineswegs ohne Nachdruck (de W.) steht. Vgl. Bng.: dum alios tamen urgent. — V. 3. κωλυόντων), wie 1 Kor. 14, 39. 1 Thess. 2, 16, hebt diejenige praktische Verirrung der Lügenlehrer hervor, auf welche es dem Apostel in diesem Zusammenhange ankam, das ist ihr Eheverbot (γαμεῖν, vgl. 1 Kor. 7) und ihre Speisewählerei. — ἀπέχεσθαι βρωμάτων) Zu dem Zeugma, nach welchem aus dem negativen Begriff des κωλύειν der positive des λέγειν oder κελεύειν herausgenommen werden muss, vgl. 2, 12. Zu ἀπέχεσθαι vgl. 1 Thess. 4, 3. 5, 22, wo es aber mit ἀπό verbunden wird, während hier wie Act. 15, 29 der blosse Genit. steht. Zu βρωμάτων vgl. 1 Kor. 6, 13.

Anm. Die Annahme, dass nur der Abfall vom Glauben als zukünftig geweissagt werde, dagegen die Irrlehre schon ganz (Leo, Hth., vgl. Otto, S. 123, der sie nur ausserhalb der Gemeinde denkt) oder doch in ihren Anfängen (Mtth., Wies., Plitt) der Gegenwart angehöre, ist ganz unhaltbar (vgl. Hfm.), theils weil der Fortgang der Auseinandersetzung zeigt, dass der Apostel nicht um jenes Abfalls willen auf die Weissagung zu reden kam, sondern um der Irrthümer willen, welche denselben herbeiführen werden, also grade diese geweissagt sein müssen, theils weil die Briefe nirgends sonst gleichartige Verirrungen als gegenwärtig zeigen (auch nicht Tit. 1, 14 ff.), theils endlich, weil dann die ψευδολόγοι mit dem Artikel als den Lesern bekannte charakterisirt wären. Mit Recht hat auch Hfm. die Verweisung auf die Speisewähler Röm. 14 und die Asketen des Kolosserbriefes (und damit auf die Essener und Therapeuten) zurückgewiesen, weil die Art, wie Paulus jene bekämpft, der Charakteristik der hier gemeinten (V. 1 f.) aufs Grellste widerspricht, und weil jene zum Abfall vom Glauben weder geführt hatten, noch führen konnten. Es genügt aber nicht, mit ihm darauf hinzuweisen, dass es sich hier um ein der göttlichen Schöpfungsordnung schlechthin widersprechendes Verbot der Ehe und gewisser Speisen handelt, in dessen Befolgung die Frömmigkeit im Gegensatz zu der mit dem Glauben an die christliche Heilswahrheit gegebenen gesetzt werde; denn ein Abfall vom Glauben ist doch selbst mit solcher falschen Frömmigkeit an sich noch nicht gegeben. Auch wird das Ehe- und Speiseverbot immer nur als eine praktische Verirrung der Lügenlehrer hervorgehoben, während diese Bezeichnung selbst, sowie der Hinweis auf die Lehren der Dämonen oder Irrgeister deutlich auf theoretische Irrlehren hinweist, welche mit den Voraussetzungen des christlichen Glaubens im Widerspruche stehen. Dann aber kann es sich nur um eine dualistische Irrlehre handeln, welche die materielle Natur nicht für eine Schöpfung Gottes, sondern für etwas Widergöttliches hält und darum jeden sinnlichen Genuss

soviel als möglich verbietet. Aber man muss noch einen Schritt weiter gehen. Vom Standpunkt der Kritik aus, welche hier die gnostisch-dualistischen Lehren der nachapostolischen Zeit in Form einer Weissagung bekämpft sieht, bleibt es völlig unerklärt und unerklärbar, dass sich die Weissagung nicht auf das Auftreten dieser Irrlehre in der Christengemeinde, sondern nur auf den Abfall vom Glauben zu ihr richtet, während jenes doch die eigentliche Hauptsache wäre. Dazu kommt die Charakteristik derselben als einer dämonischen. Da Paulus nun die Dämonen auf dem Gebiete des Heidenthums wirksam sieht (1 Kor. 10, 20 f.), so handelt es sich hier um eine Erscheinung auf dem Gebiete des Heidenthums, von der Paulus eine verführerische Einwirkung auf die Christengemeinde befürchtet. Will man nicht mit Hltzm. leichthin behaupten, dass es der Verf. mit der moralischen Taxation von Irrlehrern nicht sehr genau nimmt, so wird man erklären müssen, wie Paulus dazu kommt, ohne weiteres anzunehmen, dass Alle, die in dualistische Irrthümer gerathen, ein Brandmal im Gewissen haben und ihn doch des Widerspruchs nicht entlasten können, dass eine einfache praktische Consequenz ihres theoretischen Irrthums V. 3 auf heuchlerische Bedeckung ihres sündhaften Treibens mit dem Schein strenger Enthaltsamkeit zurückgeführt wird. Dagegen erklärt es sich leicht, wie Paulus die in jener Zeit so viel verbreiteten dualistisch-asketischen Verirrungen darauf zurückführen konnte, dass das tiefgesunkene Heidenthum (vgl. Röm. 1) in diesen äusseren Enthaltungen und der ihnen entsprechenden dualistischen Weltanschauung eine Beruhigung des Gewissens suchte. Dass es nemlich solche Teufelslehren schon damals gab, wird nach der ganzen concreten Art, wie Paulus davon redet, nicht bezweifelt werden können. Was der Geist der Weissagung verkündete und Paulus befürchtete, war eben nur, dass Vertreter solcher Anschauungen sich als Lügenlehrer an die Gemeinde heranmachen und Etliche in ihr zum Abfall verführen würden. Diese Weissagung hatte aber allerdings ihren Anhaltpunkt in Erscheinungen der Gegenwart, und das war die in die Christengemeinde jetzt schon (wahrscheinlich unter Einflüssen des Essenismus) eindringende Neigung zu übertriebener Werthschätzung der Askese, wie sie allerdings Röm. 14 und der Kolosserbrief zeigen; denn diese konnte leicht der Anlass werden, in jener demonstrativen Enthaltsamkeit Zeichen einer wahren Religiosität zu sehen und dadurch sich zu den Teufelslehren jener Lügenredner verführen zu lassen (vgl. 1 f.: *προσέχοντες — διδασκαλίαις δαιμονίων ἐν ὑποκρίσει κτλ.*). Eben diese Erscheinung ist es aber auch, welche den Apostel auf jene Weissagung zu sprechen bringt, da er ja auf eine Warnung vor übertriebener Werthschätzung der Askese (V. 8) hinaus will und dieselbe sehr natürlich durch einen Blick auf jene für die Zukunft drohende Gefahr einleitet. Dadurch erklärt sich denn auch am einfachsten die Thatsache, dass Paulus V. 3 f. nur

eine Antithese gegen Speiseverbote bringt. Hltzm. meint, dass ihm gegen das Eheverbot schon das 2, 15 Gesagte genügte, obwohl doch dort von der prinzipiellen Frage nach der Berechtigung der Ehe garnicht die Rede ist; Hfm., dass der Widerspruch des Eheverbots gegen die Schöpfungsordnung offenbar sei, obwohl doch, sobald man die Natur für eine Schöpfung Gottes hielt, dies hinsichtlich des Speiseverbots ebenso klar war. Dass das Eheverbot kein allgemeines war (Hth.), was dem kategorischen *κωλυόντων* durchaus widerspricht, wird nur um der eingetragenen Beziehung auf Essener und Therapeuten willen angenommen, und dass die Widerlegung des Einen sich auch zu der des Anderen brauchen lässt (Wies., Bck.), ist doch nur eine Ausflucht. Da aber Speiseverbote immer in der Alttestamentlichen Gesetzesordnung leicht einen Anlass fanden (vgl. Msh.) und asketische Speisewählerei dem Apostel sicher auch ausserhalb der Gemeinden zu Rom und Kolossae in der Christengemeinde begegnet war, ja eine gewisse Neigung zu solcher Askese nach der Mahnung V. 8 auch bei Tim. vorausgesetzt werden muss (vgl. 5, 23), so knüpft er mit seiner vorbauenden Widerlegung an diese Verirrung an, während das absolute Eheverbot, das auch in der That erst in jener grundstürzenden dualistischen Irrlehre seine Begründung findet, noch ausser Betracht bleibt. Die ganze Art aber, wie diese Widerlegung schon rein sprachlich unmittelbar an die Erwähnung jener Irrlehren der Zukunft anknüpft, ja diese gradezu in sie ausläuft, erklärt sich allein daraus, dass die Weissagung 4, 1 f. nur eine, freilich sehr bedeutungsvolle und wirksame, Einleitung bildet für die erste Ermahnung an Timotheus, welche dieser Abschnitt bringt (4, 6—10).

ἃ ὁ θεὸς ἔκτισεν) Nach Hfm. sollen diese Worte nur zur Kennzeichnung der falschen Lehre dienen und nicht zu ihrer Widerlegung; aber schon das *μετὰ εὐχαριστ.* zeigt, dass über die blosse Charakteristik des Irrthums hinausgegangen und die Wahrheit der Lüge entgegengesetzt wird. Die Speiseverbote stehen im Widerspruch gegen die in der Schöpfung liegende Urordnung Gottes (vgl. Bck.). — Zu *κτίζειν* vgl. Röm. 1, 25. 1 Kor. 11, 9. — *εἰς μετάληψιν*) *ἅπ. λεγ.*, aber offenbar gewählter Ausdruck; denn nicht dass die Speisen zum Genuss geschaffen seien (so gew., auch Hth.), will der Apostel sagen, weil das ja in der Schöpfung an sich noch nicht liegt, sondern dass sie zur Antheilnahme geschaffen. Gott hätte den Menschen nicht in eine die Speisen darbietende Welt hineingesetzt, wenn er nicht hätte daran Theil haben sollen. — *μετὰ εὐχαριστίας*), wie Phil. 4, 6. Erst darin, dass er mit Danksagung daran Theil nehmen sollte, liegt angedeutet, dass sie ihm zu Gute kommen, zum Genuss

dienen sollten. Zum Wort vgl. 2, 1, zur Sache 1 Kor. 10, 30 f. — *τοῖς πιστοῖς*) vgl. Eph. 1, 1. — *καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν*), vgl. 2, 4 und zu dem echt paulinischen *ἐπιγινώσκειν* Röm. 1, 32. 1 Kor. 13, 12. 2 Kor. 1, 13. Es bezeichnet, da es mit *πιστοῖς* unter einem Artikel verbunden ist (vgl. Buttm. p. 86), nicht eine besondere Klasse der vollkommneren Christen, welchen auch die Speisen bestimmt seien, während sie nach der Ansicht der Irrlehrer sich derselben enthalten sollten (Hdrch., Flatt), sondern charakterisirt die Gläubigen als solche, welche die Wahrheit voll erkannt haben. Der Dativ ist nicht durch quod attinet ad aufzulösen, als lasse der Apostel die objective Bestimmung für alle Menschen dahingestellt (Bng., Mck.), weil er nur von den Gläubigen reden wollte, sondern ist der reine Dativ der Bestimmung. Die Beschränkung des Schöpfungszwecks auf die Gläubigen erklärt sich aber freilich nicht daraus, dass in ihnen sich der Zweck der Schöpfung vollendet (Hth. nach Clv.); denn dass nur sie das Geschaffene mit Danksagung geniessen (de W., Wies., Bck.), ist nicht richtig. Vielmehr denkt der Apostel sichtlich daran, dass ja ungläubigen Juden durch das Gesetz wirklich manche Speise versagt war und dass schwachgläubigen Christen, welche an diesem oder jenem Genuss Anstoss nehmen, derselbe gewissenswidrig und darum nicht erlaubt ist (Röm. 14, 23), woran schon Bck. erinnert*).

V. 4 f. *ὅτι*) giebt natürlich nicht den Inhalt der von den Gläubigen erkannten Wahrheit an (Bng.), da *τὴν ἀλήθειαν* nur, wie 2, 4, im umfassenden Sinne genommen werden kann, sondern giebt den Grund an für die Behauptung über die Bestimmung der *βρώματα* in V. 3, an welcher logischen Verknüpfung Hfm. vergeblich mäkelt. — *πᾶν κτίσμα θεοῦ*) sonst nicht bei Paulus, der freilich *κτίσις* im umfassenden Sinne auch nur Röm. 1, 25 8, 39 und nie in dem hier vorliegenden *κτίσις θεοῦ* hat, aber hier wahrscheinlich absichtlich gewählt, weil in der Wortbildung die Bezeichnung der Schöpfung als des von Gott Geschaffenen in Correlation zu dem *ἔκτισεν* deutlicher ausgedrückt ist. — *καλόν*) vgl. 1, 8. 2, 3. Gewöhnlich erinnert man an Röm. 14, 14. 20. Tit. 1, 15, wo aber der Gedanke doch ein anderer ist. Offenbar schwebt dem Apostel Gen. 1, 10. 12. 18. 21. 25. 31 vor; denn

*) Daher liegt auch eine polemische Beziehung auf die Irrlehrer, die grade mit der höheren Erkenntniss den Genuss unverträglich fanden (Wies., Hth., Mllr.), ganz fern. Ganz unnatürlich will Hfm. den Dat. zu V. 4 ziehen, als ob für die Gläubigen, weil in ihren Augen (was nicht dasteht!) jedes Geschaffene gut ist, auch (!) keines *ἀπόβλητον* sei.

eben weil alles von Gott Geschaffene werthvoll und zweckentsprechend, so muss es auch für den Menschen, der ja zum Herrn der Schöpfung erschaffen, bestimmt sein, nach seinem Bedürfniss sich Werth und Zweck des Geschaffenen bemessen. Das ist freilich keine Polemik gegen die Bösartigkeit der Materie (de W.), deren Schöpfung ja der Dualismus eben leugnet; aber es liegt dem Apostel auch ganz fern, eine solche den Grundvoraussetzungen des Monotheismus widersprechende Anschauung erst widerlegen zu wollen. — *καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον*) *ἅπ. λεγ.*, das aber keineswegs für das sonst gebräuchliche *κοινόν* oder *ἀκάθαρτον* steht, da Beides etwas ganz Anderes bedeutet. Es ist eben unrichtig, wenn man das Wort gewöhnlich durch: unrein (de W.), verunreinigend (Hth.), wohl gar „ein Greuel, der in Gottes Augen unrein macht“ (Hfm.) erklärt, während es doch soviel ist als *ἀποβολῆς ἄξιον* (Ilias 3, 65: *οὔτοι ἀπόβλητ' ἐστὶ θεῶν ἐρικυδέα δῶρα*). Der Gegensatz des Werthvollen ist nicht bloss das Werthlose, sondern das, was aus irgend einem Grunde weggeworfen werden muss und nicht angeeignet werden kann. Dass aber Gott Alles *εἰς μετάληψιν* geschaffen hat, ist eben erst begründet, wenn nicht nur gezeigt ist, dass Alles werthvoll, also der Aneignung werth ist, sondern dass kein Geschaffenes aus irgend einem Grunde verworfen werden muss, repudiandum est. Zu Letzterem aber, und nicht zu *καλόν* (Wies.), fügt der Apostel hinzu: *μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον*: wenn es mit Danksagung empfangen wird (zu *λαμβάνειν* vgl. 1 Kor. 4, 7), und vollendet somit den Beweis, dass Gott die Speisen, wie alles Geschaffene, *εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας* bestimmt hat. Woher nur unter dieser Bedingung kein Geschaffenes *ἀπόβλητον* sei, sagt das Folgende. — V. 5. *ἁγιάζεται γάρ*) Wenn das Geschaffene erst geheiligt werden muss, um nicht verwerflich zu sein, so ist es allerdings an sich nicht *ἅγιον*; aber darum ist es weder unrein (de W.), noch *κοινόν* im Sinne von Röm. 14, 14. Ihm eignet nur nicht die spezifische Gottgeweihtheit, die der Christ hat und die allem Natürlichen an sich fehlt. Das hebt das *καλόν* nicht auf (gegen Wies.); aber es kann zweifelhaft sein, ob der Christ, der *ἅγιος* geworden ist, und dessen höchstes Ziel die volle Verwirklichung der *ἁγιότης* ist, bei dem also Alles *εἰς ἁγιασμόν* geschehen muss (Röm. 6, 19. 22. 1 Thess. 4, 3), Solches, was an sich dieser *ἁγιότης* entbehrt, nicht wegwerfen muss, um nicht dadurch in seinem *ἁγιασμός* behindert statt gefördert zu werden. Dieses Bedenken wird aber gehoben, wenn durch die *εὐχαριστία*, mit der es empfangen wird, die Speise geheiligt d. h. in dieselbe Kategorie

des Gottgeweihten versetzt wird, in welche der Christ durch die Taufe aufgenommen. Diese Auffassung des ἁγιάζεσθαι entspricht genau der Stelle 1 Kor. 7, 14, die mit Recht schon Hfm. vergleicht, während das Wort im N. T. nirgends bloss heisst: für heilig (geschweige denn: für erlaubt) erklären. Von dem Fluch der Vergänglichkeit, der nach Röm. 8, 19 ff. auf der Creatur liegt (Wies.), kann hier nicht die Rede sein, da dieser durch die Danksagung nicht gehoben wird. Wie aber diese im Stande ist, die rein natürliche Speise heilig zu machen, deutet die Art an, wie der Begriff derselben in unserm Verse umschrieben wird: διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως. Denn allerdings kann nach dem Zusammenhange mit V. 4 nicht an ein Wort Gottes, wie Gen. 1, 31. Act. 10, 15 (so früher die Meisten, vgl. noch Mck. u. d. früheren Aufl. m. bibl. Theol.), oder gar das allem Geschaffenen immanente Schöpfungs- und das Offenbarungswort (Bck.) oder die Lehre des Christenthums (Hdrch.), sondern nur an ein im Gebet gesprochenes Gotteswort gedacht sein. Dabei ist aber natürlich nicht gedacht, dass der Beter als vom Geiste Gottes erfüllt Organ göttlichen Willens ist, was de W. wenigstens für möglich hielt, sondern vorausgesetzt, dass das Tischgebet in Alttestamentlichen Gebetsworten, wohl besonders Psalmworten gesprochen wird. Daher auch die Bezeichnung des Gebets als ἔντευξις, sofern dies Wort eben nur im Gebet vor Gott gebraucht wird (vgl. zu 2, 1). Da das Gotteswort aber als den γραφαῖς ἁγίαις (Röm. 1, 2) entnommen an sich heilig ist, so theilt es diese seine Heiligkeit der Speise mit und macht sie dadurch dem gottgeweihten Christen zu einer homogenen, also in keiner Weise verwerflichen.

V. 6—11*). Die erste persönliche Mahnung an Timotheus. — ταῦτα ὑποτιθέμενος τοῖς ἀδελφοῖς) gehört nothwendig zusammen, da das τοῖς ἀδελφοῖς, zum Folgenden gezogen (Hfm.), einen ganz unmotivirten Nach-

---

*) V. 6. Das Ιησου Χριστου der Rcpt. ist nur durch einige Min. u. Verss. bezeugt, lies: Χριστου Ιησου. Das ης statt η (Lchm. nach A) ist von allen neueren Textkritikern aufgegeben. Das παρηκολουθησας (CFG) haben WH. am Rande, wie V. 10 nach D ηλπισαμεν; allein das Perf. der Rcpt. ist wohl ohne Frage vorzuziehen, da der Aor. ebenso durch Conformation aus 2 Tim. 3, 10 eingebracht, wie dort das Perf. — V. 10. Das και vor κοπιωμεν (FGKL Rcpt.) ist als Zusatz zu streichen nach entscheidenden Autoritäten. Dagegen ist das αγωνιζομεθα (Lchm., Tisch., Treg., WH. nach ℵACFGK) der Correctur nach Kol. 1, 29 so verdächtig, dass das ονειδιζομεθα der Rcpt., wofür DLP, die meisten Min., Verss. u. Pttr. sprechen, und das Treg., WH. am Rande haben, vorgezogen werden muss, zumal sich die Entstehung dieser Lesart kaum erklären lässt.

druck bekommt, ja sogar ganz überflüssig und unpassend ist, und da kein Leser darauf verfallen konnte, es von dem Verb., bei dem es steht, zu trennen. Das ταῦτα kann natürlich nicht über 4, 1—5 hinweg auf die christologischen Aussagen in 3, 16 (Hnr., Hdrch.), aber auch nicht nach Chrys., Theoph., Est., Flatt auf 3, 16 — 4, 15 gehen, wozu zuletzt auch Hth. neigte, da die erkünstelte Art, wie Hfm. die grosse Heilswahrheit in 3, 16 und die Erörterungen in 4, 4 f. zu parallelisiren und zusammen als den wesentlichen Inhalt aller christlichen Wahrheit aufzufassen sucht (vgl. auch Bck.), deren beide Theile Paulus in gleicher Weise dem Tim. zu erwägen geben soll, mit seiner falschen Auffassung des δέ in V. 1, des ταῦτα in 3, 14 und des δεῖ ἀναστρέφεσθαι in V. 15 zusammenhängt. Es kann nicht einmal auf 4, 1 — 5 gehen, da die Weissagung 4, 1—3 a und die lehrhaften Ausführungen in 4, 3 b—5 zu verschiedene Dinge sind, um sie so zusammen zu fassen, und zu ersterem das ὑποτιθέμενος kaum, das ἐντρεφόμενος aber garnicht passt, sondern nur auf die letzteren (Mck., de W., Wies. nach Schlrm.); höchstens kann man sagen, dass, ebenso wie Paulus Angesichts der für die Zukunft drohenden Gefahren diese Ausführungen gegeben hat, sie auch von Tim. unter Verweisung auf dieselben den Brüdern an die Hand gegeben werden sollen. Denn ὑποτίθεσθαι, wovon im N. T. nur das Activ und zwar bei Paulus (Röm. 16, 4) vorkommt, heisst nichts Anderes als: einem etwas unter den Fuss oder an die Hand geben. Die Bedeutung: anbefehlen (de W., Hth., Bck., Plitt) könnte es nur durch den Zusammenhang erhalten, der sie hier ausschliesst, da ja 4, 3 — 5 gar keinen Befehl, sondern eine lehrhafte Ausführung enthalten. Ungenau Luth.: vorhaltend, ganz falsch Hfm. wegen seiner Abtrennung des τοῖς ἀδελφοῖς: sich zum Vorwurf nehmen*).

---

*) Die Behauptung, dass die 4, 1 ff. als zukünftig dargestellte Irrlehre jetzt als gegenwärtig erscheine, erledigt sich durch die Anm. zu V. 3 und durch die richtige Fassung des ὑποτιθέμενος. Grade weil die Frage wegen gewisser Speiseenthaltungen bereits wiederholt in paulinischen Gemeinden controvers geworden war, und weil Paulus auf Grund jener Weissagungen voraussah, dass in Zukunft jene asketische Scheinheiligkeit die Gemeinde mit der allerschlimmsten Gefahr bedrohen werde, weist er den Tim. schon jetzt an, jene richtigen Anschauungen über die Bestimmung der βρώματα den Brüdern an die Hand zu geben, damit sie für die Gegenwart, wie für die Zukunft wissen, womit sie derartige Anforderungen zurückzuweisen haben. Selbst wenn ὑποτίθεσθαί τινί τι nur ein Unterweisen bedeuten könnte, welches dem Andern zu wissen thut, auf das er von selbst nicht käme (Hfm.), lag doch die Gefahr nicht so fern, dass über den mancherlei Motiven, die man für die Heilsamkeit asketischer Speiseenthaltungen anführte, diese

Wie Paulus so oft die Gemeinden als seine Brüder bezeichnet, so werden hier die Gemeindeglieder und nicht seine Mitarbeiter (Plitt) dem Tim. gegenüber als seine *ἀδελφοί* bezeichnet. Das spricht allerdings entscheidend gegen die hierarchischen Aspirationen, die man so oft in unsern Briefen namentlich in der Stellung der apostolischen Delegaten gesucht hat; aber wenn es auch in 2 Tim. 4, 21 eine vollere Parallele hat, als Hltzm. zugeben will, so will es doch noch erklärt sein. Der Grund wird aber darin liegen, dass diese absichtsvolle Gleichstellung andeutet, dass er sich diese Wahrheiten ebenso selbst gesagt sein lassen, wie er sie den Brüdern an die Hand geben soll. Denn V. 7 f. zeigt, dass dies dem Tim. ebenso nöthig war, wie denn diese Ausführung nur den Uebergang bildet zu der persönlich an Tim. gerichteten Ermahnung. — *καλὸς ἔσῃ διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ*) wie 2 Kor. 11, 23. Kol. 1, 7, bezeichnet das Verhältniss, in welchem Tim. zu Christo steht, von Seiten des Dienstes, den er ihm in seiner Sache leistet, seit er in die Begleitung des Apostels eingetreten. Schon darum ist die Verbindung des *τοῖς ἀδελφοῖς* mit diesem Satze (Hfm.) ganz unmöglich, da hier eben nicht von dem Dienst an den Brüdern (was etwa wie Kol. 1, 7 durch *ὑπὲρ τῶν ἀδ.* ausgedrückt sein könnte), sondern von dem Christo geleisteten Dienste die Rede ist. Grade das will Paulus hervorheben, dass keinem Geringerem als dem Heilsmittler Jesu selbst ein trefflicher Dienst geleistet wird, wenn die Brüder durch solche Belehrungen gegen asketische Verirrungen sicher gestellt werden, weil diese ja immer davon abführen, das Heil in Christo allein zu suchen. — *ἐντρεφόμενος*) nur hier. Es war ganz überflüssig, den Apostel erst dagegen vertheidigen zu wollen, dass hier das Prat. Praes. missbräuchlich für *ἐντεθραμμένος* stehe (Schlrm.), sofern die *λόγοι κτλ.* als ein permanentes Bildungsmittel gedacht seien (Wies., Hltzm.). Das Part. Perf. (Luth.: auferzogen) konnte garnicht stehen, da das folgende *ᾗ παρηκολούθηκας* zeigt, dass das Part. kein Bestandtheil des Prädikats ist, sondern in einen selbstständigen Satz aufzulösen ist, welcher den Grund angiebt, warum er unter der mit *ὑποτιθέμενος* benannten Voraussetzung ein guter Diener Christi sein wird (vgl. Hfm.): weil du dich nährst, nicht: wie (Hth.) oder: indem (Bck.), da ja die Bedingung, unter der er es sein wird, schon in *ὑποτιθέμενος* genannt war. Dass aber diese Grundangabe

---

schlichten Wahrheiten vergessen wurden. Von einer gegenwärtigen Irrlehre, die damit widerlegt werden soll, ist ja mit keiner Silbe die Rede.

fordere, dass in ὑποτιθέμενος nicht das Lehren, sondern die Bereitung zum Lehren genannt sei (Hfm.), ist wieder eine ganz willkürliche Behauptung, weil das ἐντρέφεσθαι nicht ein „Forschen" in den λόγοι κτλ. bezeichnet, sondern eine Ernährung des geistlichen Lebens durch Aneignung derselben, welche den Tim. befähigt, den Brüdern solches an die Hand zu geben, wodurch er der Sache Christi einen trefflichen Dienst leistet. — *τοῖς λόγοις τῆς πίστεως*) sind „die Worte, in denen sich der Glaube ausspricht" (Hth.), wie σοφίας λόγοι (1 Kor. 2, 4. 13) Worte, in denen menschliche Weisheit redet. Dass aber damit nur auf 3, 16 zurückgeblickt sein könne, wie Hfm. zu Gunsten seiner falschen Beziehung des ταῦτα behauptet, ist ein Irrthum. Es wird vielmehr auf τοῖς πιστοῖς V. 3 zurückgeblickt, wie in καὶ τῆς καλῆς διδασκαλίας (vgl. 1, 10) auf καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν V. 3. Wenn Gott die βρώματα, deren Gebrauch Manche verbieten wollen, schon bei der Schöpfung grade für die bestimmt hat, welche zum Glauben gelangt sind und die Wahrheit erkannt haben, so wird nur der, welcher sich nährt mit den Worten, in denen sich der Glaube ausspricht und die Lehre, welche als Lehre der erkannten Wahrheit eine treffliche genannt wird, den Brüdern die rechten Gesichtspunkte für den Gebrauch des von Gott Erschaffenen an die Hand geben können. — *ᾗ παρηκολούθηκας*) bezeichnet, wie Luc. 1, 3, dass er der rechten Lehre nachgegangen ist und dauernd nachgeht, um sie als Nahrungsstoff für sein geistiges Leben sich stetig anzueignen.

V. 7 f. *τοὺς δὲ βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ*) Troz der Ablehnung Hltzm.'s ist nichts exegetisch zweifelloser, als dass hiermit nicht die Teufelslehren 4, 1 gemeint sein können (Hfm.); denn Mythen sind keine Lehren, und dualistische Irrlehre, welche zur Askese führt, ist kein Mythus. Mit Recht sagt de W., die verschiedene Bezeichnung verwirre den Leser, aber eben darum wird der Verfasser ihm nicht zugemuthet haben, unter völlig heterogenen Bezeichnungen dasselbe zu verstehen. Jene Teufelslehren sind zukünftig, die zu meidenden Mythen sind gegenwärtig, und dass der Briefschreiber Gegenwart und Zukunft unklar vermische, ist doch nur die Voraussetzung der Kritiker, während man auch einem pseudonymen Schriftsteller zutrauen muss, dass er verständlich schreibt und seine Leser nicht verwirrt. Es sind nicht einmal Erscheinungen der Gegenwart gemeint, die möglicher Weise in Zukunft sich zum eigentlichen Gegensatz gegen die Wahrheit steigern werden (Wies.), sondern die μῦθοι aus 1, 4, von denen nirgends sonst angedeutet, dass

sie einen prinzipiellen Gegensatz gegen die Heilswahrheit, wenn auch nur im Keime, involviren. Das anzunehmen erlaubt aber auch nicht die Art, wie sie hier charakterisirt worden. Denn dass das ἅπ. λεγ. γραώδεις sie als altwettelisch (Luth.), als albernes, abgeschmacktes Altweibergeschwätz bezeichnet, darüber ist kein Streit; dann aber sind sie nicht als etwas Verderbliches, Irreführendes, sondern als etwas jeder Beachtung Unwerthes charakterisirt*). Dann aber kann das damit verbundene βεβήλους sie unmöglich als heillos, gottlos (so gew., vgl. de W., Hth.) oder schmutzig, obscön (Hltzm.) bezeichnen, weil Dinge, die eine so ernste Verurtheilung verdienen, nicht zugleich bloss wegen ihrer Albernheit verworfen werden können, und inhaltleeres Geschwätz (vgl. die βεβ. κενοφωνίαι 6, 20. 2 Tim. 2, 16) keinen gottlosen oder obscönen Inhalt haben kann. Wenn es für Menschen eine sittliche Verurtheilung involvirt, dass sie profanen Sinnes sind (1, 9), so kann doch βέβηλος, das den Gegensatz von ἅγιος bildet (Lev. 10, 10, vgl. zu 4, 5), bei Dingen keine Verurtheilung derselben ausdrücken, sondern nur sie als profan, „der Weihe heiliger Wahrheit bar“ (Hfm.), oder ungeistlich (Luth.), ohne religiösen Gehalt (Plitt) charakterisiren, weil sie mit dem, was in Wahrheit zu Gott in näherer Beziehung steht, nichts zu thun haben. Es handelt sich also, genau wie 1, 4, um Mythen, die nicht einen widerchristlichen Inhalt haben, sondern die alles wahrhaft religiösen Gehaltes, ja allen wahren Werthes überhaupt bar sind. Aber das folgt ja auch klar aus der Mahnung zum παραιτεῖσθαι. Oder sollte Paulus wirklich von dämonischen Irrlehren der Lügenredner bloss sagen, dass man sie depreciren, sie (Entschuldigung) bittend ablehnen solle (Luc. 14, 18. Act. 25, 11)? Man mag die Wortbedeutung abschwächen wie man will, so bleibt es doch dabei, dass der Ausdruck nur gewählt sein kann, weil es sich um etwas handelt, was wenigstens mit einem Schein von Berechtigung an einen herantritt und die Beachtung fordert, die man ablehnen soll. Es kann sich also nur um die Beschäftigung mit jenen Mythen handeln, auf die man damals so viel Gewicht zu legen begann, weil man sich ganz besondere Erkenntnisse aus ihnen zu gewinnen versprach, und nicht um die Lehren der Lügen-

*) Die Beziehung Baur's auf den Mythus von der Sophia-Achamoth, die als altes Mütterchen gedacht sei, bedarf keiner Widerlegung; Otto denkt an Mythen, wie sie den Kindern erzählt werden, als erster Unterrichtsstoff zu Unterhaltung und Belehrung. Uebrigens vgl. Strabo I, p. 16: τὴν ποιητικὴν γραώδη μυθολογίαν ἀποφαίνων. Eust. Opust. p. 63, 37: γραώδη μῦθον. Jambl. vit. Pyth. c. 23: γελοῖα καὶ γραώδη. bei Köll. p. 69.

lehrer, zu deren Ablehnung Tim. doch nicht erst ermahnt werden darf*). Von den Mythen aber sagt Paulus, dass Tim. sie, wenn sie ihm als ein neues Mittel, das geistliche Leben zu nähren und zu tieferer Erkenntniss zu führen, angepriesen werden, ablehnen soll, weil diese werthlosen Grübeleien ihn doch nicht dazu befähigen können, ein rechter Diener Christi zu werden. Das ist keine Rückkehr zu der Weisung in 1, 3, wo er Andern verbieten sollte, sich mit diesen Dingen zu beschäftigen, während es sich hier darum handelt, was er thun soll, um ein rechter Diener Christi zu sein, was er nur durch fortgesetzte gesunde Ernährung des geistlichen Lebens, aber nicht durch die damals so beliebte Beschäftigung mit jenen *μῦθοι* werden kann, auf die Paulus hier also nur ganz gelegentlich und vorübergehend zurückblickt. — *γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν*) Das *δέ* kann allerdings nicht einen Gegensatz zu dem *παραιτοῦ* bilden (so gew., auch Hth.), weder formell, weil dieses im vorigen Satze die entgegengesetzte Stellung hatte, noch materiell, weil eine Uebung, worin es auch sei, keinen Gegensatz bilden kann zu der Frage, was man annehmen oder ablehnen soll, aber auch contextgemäss nicht, da das *παραιτοῦ* nur durch den Gegensatz zu *ἐντρεφόμενος — παρηκολούθηκας* d. h. zu einem dem Hauptgedanken in V. 6 untergeordneten Gedanken hervorgerufen war. Das neue *δέ* kann vielmehr nur die Gedankenverknüpfung bilden mit dem Hauptgedanken in V. 6, deshalb leitet das *δέ* nicht bloss von dem, womit sich Tim. beschäftigen und nicht beschäftigen soll, dazu über, wie er Selbstzucht üben soll (Hfm.), womit ja jeder materielle Gedankenzusammenhang aufgehoben wird. Schon formell bildet doch das, was er an sich selbst thun soll (*σεαυτόν*, wie Gal. 6, 1. Röm. 2, 1), einen gewissen Gegensatz zu dem, was Tim. nach V. 6 den Brüdern (lehrend) an die Hand geben soll, und indem hievon gesagt war, dass er dadurch ein rechter Diener Christi werde, war er ja indirect in dem Hauptsatz von V. 6

*) Eine solche Ermahnung würde auch gar keinen Gegensatz zu V. 6 bilden, wo ja nicht, wie Hth. es darstellt, Tim. ermahnt wird, der guten Lehre treu zu bleiben, sondern nur der hohe Werth davon ausgeführt war, wenn Tim. die Wahrheiten treibe, welche allein im Stande sind gegen Verirrungen zu verwahren, die Paulus für die Zukunft befürchtet, also den Gegensatz gegen die Irrlehren, die diese herbeiführen, bereits in sich tragen. Schon nach der Wortstellung wird nicht eine Ermahnung der andern, sondern es werden die profanen und albernen Mythen den Worten des Glaubens und der rechten Lehre entgegengesetzt, mit denen sich Tim. nähren muss, wenn er als ein echter Diener Christi den Brüdern an die Hand geben soll, was sie gegen die Gefahren der Zukunft wappnet.

dazu ermahnt. Sollte nun das Treiben der 4, 3—5 von Paulus entwickelten Wahrheiten dazu dienen, die Brüder vor Neigung zu falscher Askese zu bewahren, so geht er nun dazu über zu zeigen, wie er ihnen auch thatsächlich in der rechten Selbstzucht ein Vorbild geben soll. Da aber diese Beziehung auf die Vorbildlichkeit solchen Verhaltens nicht hervorgehoben wird, so erhellt, dass diese Ermahnung auch dem Tim. selbst Noth that. Das ist dann aber sicher nicht die Ermahnung, sich eines gottseligen Lebens zu befleissigen (de W.), deren Tim. doch wohl kaum bedurfte, sondern die Uebungen, die er mit sich selbst anstellt (*γυμνάζειν* nur noch im Part. perf. pass. Hebr. 5, 14. 12, 11. 2 Petr. 2, 14), so anzustellen, dass sie ihn wirklich zur *εὐσέβεια* (2, 2. 3, 16) tüchtig machen (*πρός* c. Acc.: von dem intendirten Ziele, wie Röm. 3, 26. 1 Kor. 7, 35. 10, 11. 14, 26 u. oft). Das kann aber natürlich nur geschehen, wenn im inneren Leben alle Regungen unterdrückt werden, welche die Entwicklung wahrer Frömmigkeit hemmen, und nicht durch äussere Enthaltungen. So liegt schon hier im Ausdruck deutlich der Gegensatz vor gegen eine falsche Askese, durch die man eine Frucht für sein religiöses Leben zu gewinnen sucht und doch das Eine was Noth thut, die *εὐσέβεια*, nicht gewinnt (vgl. Mtth.). — V. 8 begründet die vorige Ermahnung zur rechten *γυμνασία* durch den Hinweis auf den geringen Nutzen einer andern. — *ἡ γὰρ σωματικὴ γυμνασία*) Ausdruck und Sache nur hier, bezeichnet unmöglich die Leibesübung im eigentlichen Sinne, wie sie bei den Griechen so sorgfältig gepflegt wurde (Chrys., Theod., Pelag., Wlf., Mck., de W., Hth., Oost., Plitt, Hltzm.), da doch Tim. sicher nicht in Versuchung war, dieselbe der rechten *γυμνασία* vorzuziehen, was die Gedankenverknüpfung durchaus fordert, während der Gedanke, dass der Eifer, mit dem diese relativ werthlosere Leibesübung betrieben werde (von dem aber nichts dasteht!), zu höherem Eifer in der viel werthvolleren *γυμνασία* antreiben solle (vgl. Hth.), dem Wortlaut ganz fern liegt (vgl. Hfm.). Es bliebe also in der That nur eine lexicalische Gedankenverknüpfung übrig (de W.), und auch diese ist unmöglich, da ja offenbar nicht das *γύμναζε σεαυτόν* diesen Gedanken herbeigezogen hat, sondern die Wahl jenes Ausdrucks nur aus der Intention auf die Vergleichung mit dieser *γυμνασία* erklärt werden kann*). Die *σωματικὴ γυμνασία* ist vielmehr eine Uebung,

*) Was zu dieser völlig unmöglichen Deutung getrieben hat, ist bei den meisten Auslegern ausgesprochener Massen die augenfällige Unmöglichkeit an die 4, 3 erwähnte Askese (Ambr., Thom., Calv., Grot.,

welche durch leibliche Enthaltungen die Herrschaft über die Triebe des Leibes zu gewinnen sucht. Den relativen Nutzen dieser Uebung hat Paulus 1 Kor. 9, 27 selbst anerkannt, sie dient dazu, die Kraft der sittlichen Selbstbeherrschung zu stählen, aber nicht *πρὸς εὐσέβειαν*, sodass der Gegensatz durchaus kein schiefer ist (de W.), auch nicht bloss darauf beruht, dass die *εὐσέβεια* von Innen nach Aussen das Leben heiligt, während die Askese den umgekehrten Weg geht (Wies.), da ja garnicht die *γυμνασία* der *εὐσέβεια*, sondern der *γυμν. πρὸς εὐσέβειαν* entgegengesetzt wird. — *πρὸς ὀλίγον*) heisst nicht, wie Jac. 4, 14: für kurze Zeit (Theod., Rsm., Wieseler, vgl. Hdrch.), auch nicht: wenig (Luth.), als ob *ὀλίγῳ* stände, sondern: zu Wenigem (vgl. *τὸ ὀλίγον* 2 Kor. 8, 15). — *ὠφέλιμος*), nur in unsern Briefen, obwohl *ὠφέλεια* (Röm. 3, 1) *ὠφελεῖν* (Röm. 2, 25. 1 Kor. 13, 3. 14, 6. Gal. 5, 2) dem Apostel geläufig ist. Zur Verbindung mit *πρός* vgl. *δυνατὰ πρὸς* 2 Kor. 10, 4. — *ἡ δὲ εὐσέβεια*) Der genaue contextmässige Gegensatz der innerlichen Uebung, die zur Förderung der Gottseligkeit nützt (V. 7), liess sich kaum in einen kurzen parallelen Ausdruck zusammenfassen und ergab keinen Gegensatz zu *πρὸς ὀλίγον*; daher nennt Paulus gleich die *εὐσέβεια* selbst, zu der nach V. 7 die von ihm verlangte Uebung führt. — *πρὸς πάντα ὠφέλιμός ἐστιν*) darf nicht willkürlich auf das, was zur sittlichen Vervollkommnung gehört, beschränkt werden (Wies. nach Calv.) und muss jedenfalls das *πρὸς ὀλίγον* einschliessen, beweist aber eben darum gegen die Beziehung der *γυμν. σωμ.* auf die Gymnastik; denn wie man das *πρὸς πάντα* auch ausdehne (Bng.: omnia in corpore et

---

Hdrch., Leo, Mtth., Bck.) zu denken, obwohl dies schon durch den Zusammenhang gegeben schien, wenn man einmal die Mythen V. 7 von den Teufelslehren der Lügenlehrer (4, 1 f.) erklärt hatte (gegen Hth.). Allein das war doch über allen Zweifel klar, dass Paulus dieser dort auf dämonische Einflüsse zurückgeführten Verirrung nicht jetzt einen relativen Nutzen zuschreiben konnte, zumal dieselbe auch durchaus nicht eine Uebung bezweckte, sondern von der Verderblichkeit jener Genüsse ausging. Die unlösbare Schwierigkeit, in die sich die Exegese hier verfangen hat, ist lediglich durch die verkehrte Beziehung, in welche man die Ermahnung des Apostels für die Gegenwart zu seiner Weissagung von der Zukunft gebracht hat, verschuldet, weshalb allein Wies., Hfm. auf den richtigen Weg leiten. Hat man erkannt, dass der Apostel von den Gefahren der Zukunft überhaupt nur spricht, weil die schon in der Gegenwart sich zeigende Ueberschätzung der Askese, zu der auch Tim. neigte (5, 23), dieselben so bedrohlich machte (vgl. Bng., Wies.), so fällt jede Schwierigkeit fort. Hfm. schiebt nur ganz unberechtigt den Begriff einer Selbstzucht ein, die nur um ihrer selbst willen geübt wird; denn eine solche giebt es nicht und ist hier in keiner Weise angedeutet.

anima; Hth.: keine Thätigkeit, kein Zustand, kein Verhältniss ausgeschlossen), jedenfalls will und kann die Frömmigkeit mit ihrem Segen nicht den Nutzen der Leibesübung ersetzen. — *ἐπαγγελίαν ἔχουσα*) wie 2 Kor. 7, 1, begründet das Vorige. — *ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης*) Während *νῦν* sonst meist bei Paulus im Gegensatz zur Vergangenheit steht, involvirt Gal. 4, 25 *ἡ νῦν Ἱερουσ.* ganz wie hier den Gegensatz gegen das zukünftige, Röm. 8, 18 *ὁ νῦν καιρὸς* den Gegensatz zur *μέλλουσα δόξα*. Der Genit. kann nicht als epexeg. den Inhalt der Verheissung bezeichnen, wie 2 Tim. 1, 1 (vgl. Gal. 3, 14), wie wohl die ausdrückliche Trennung desselben durch *ἔχουσα* und das dadurch erst eine Bedeutung empfangende Fehlen des Artikels vor *ζωῆς* andeutet; denn wahres gottseliges Leben (Mtth., vgl. Mck.) ist die *εὐσέβεια* selbst, und das Leben im vollen und wahren Sinne des Wortes, das ewige Leben, das in Gegenwart und Zukunft ein und dasselbe (Hfm., vgl. Bck., Hltzm.), ohnehin ein spezifisch johanneischer Begriff, kann nicht gemeint sein, da durch die Wiederholung des Artikels ausdrücklich das jetzige und das zukünftige Leben nicht als identisch, sondern als unterschieden gefasst werden. Aber auch langes und glückliches Leben auf Erden (Wies. nach Deut. 4, 40. 5, 30. Eph. 6, 2 f.) kann nicht gemeint sein, da dann die *ζωὴ μέλλουσα* eine zu verschiedenartige ist, und der Gedanke, dass der Gottselige empfängt, was der Weltmensch durch Körperkraft erlangt (de W.), ist nicht nur unpaulinisch, sondern absurd. Es kann also der Gegensatz nur rein zeitlich genommen werden, sodass eine Verheissung gemeint ist, die dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben angehört (Hth., Oost., Plitt), ohne dass darum der Gen. ein „weiterer Objectsgenitiv“ ist (Hth.). Gemeint ist der Segen, den die Frömmigkeit für Zeit und Ewigkeit verheisst.

V. 9 f. *πιστὸς ὁ λόγος καὶ πάσης ἀποδοχῆς ἄξιος*) ganz wie 1, 15 und auch wie dort nicht nur auf die Glaubwürdigkeit, sondern auch auf den beseligenden Inhalt des Wortes hinweisend, der es der Annahme werth macht. Schon darum kann nur das Wort von der Verheissung, welche die Frömmigkeit hat, gemeint sein*). — V. 10 begründet (*γάρ*)

*) Dass es auf 3, 16 geht (Hnr.) oder auf den mit *γάρ* folgenden Satz in V. 10 (Bng.), bedarf keiner Widerlegung, ebensowenig aber die gekünstelte Construction Hfm.'s, welcher, *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ κοπιῶμεν καὶ ὀνειδιζόμεθα* parenthesirend (!) und deshalb das *καί* vor *κοπιῶμεν* (denn darauf hin auch) vertheidigend, das glaubwürdige Wort in dem Satz mit *ὅτι* findet und hier einen neuen Abschnitt beginnt troz der deutlichen Rückbeziehung des *ἠλπίκαμεν* V. 10 auf die Verheissung

die Aussage des V. 9 über die Glaubwürdigkeit und den Werth des Wortes in V. 8 (Hltzm., Bck., vgl. Wies.) und nicht, wie gewöhnlich vorausgesetzt wird, den Gedanken in V. 8 selbst (Hth.). Schon darum kann *εἰς τοῦτο* nicht eigentlich auf diesen Gedanken gehen, als ob *εἰς τοῦτον* scil. *τὸν λόγον* stände, wie trozdem Hltzm., Bck. (vgl. auch Hth.) annehmen, geschweige denn auf das darin verheissene zukünftige Leben (de W.), wenn auch Wies. irrt, dass dazu das *τῆς νῦν* V. 8 nicht passt, was nur bei seiner falschen Deutung desselben der Fall ist. Ebensowenig aber kann *εἰς τοῦτο* aufs Folgende gehen, was zu direct falschen (Theoph.: *διὰ τοῦτο*, Beza: idcirco) oder sprachlich wie logisch zweifelhaften (Luth.: dahin dass, Leo, Wies.: mit Rücksicht darauf dass) Fassungen des *εἰς* führt. Es bezeichnet nicht das Ziel, als ob *ἵνα* folgte, wie Röm. 14, 9. 2 Kor. 2, 9 (vgl. Hth.: nämlich, damit die Verheissung sich an uns erfüllt, was ja nicht dasteht), sondern besagt, dass diese Glaubwürdigkeit und dieser hohe Werth des Wortes es sei, in Bezug worauf, mit Rücksicht worauf, woraufhin das Folgende geschieht (vgl. Röm. 13, 6). — *κοπιῶμεν καὶ ὀνειδιζόμεθα*) Der Plur. geht wohl nicht auf alle Christen (Hth.), sondern auf Lehrer, wie Paulus und Seinesgleichen, von deren mühevoller Arbeit Paulus gern *κοπιᾶν* gebraucht (1 Kor. 4, 12. 15, 10. 16, 16). Zu *ὀνειδίζειν* vgl. Röm. 15, 3. Das Passiv macht gar keine Schwierigkeit, da das Schmach Leiden eben durch ihr *κοπιᾶν* herbeigeführt war, um desswillen Paulus es über sich ergehen liess. — *ὅτι ἠλπίκαμεν*) ist einfache Grundangabe, und dass der Inhalt des Begründungssatzes in der Sache mit dem, worauf *εἰς τοῦτο* hinweist, im Wesentlichen zusammenfällt, d. h. Exposition des *εἰς τοῦτο* ist, ist kein Grund gegen diese Fassung (Hfm.), sondern ihre Bestätigung. Denn freilich kann man nicht mit Rücksicht auf die Glaubwürdigkeit und den hohen Werth jenes Wortes in abstracto sich mühen und Schmach leiden, sondern nur, wenn man dasselbe seinerseits anerkennt, d. h. weil man seine Hoffnung gesetzt hat und setzt auf den lebendigen Gott (*ἐπὶ θεῷ ζῶντι*, wie 3, 15), der als solcher

---

V. 8. Aber eine Aussage über die Thatsache unsrer Christenhoffnung als ein glaubwürdiges und der Annahme würdiges Wort zu bezeichnen, ist ja einfach sinnlos, was sich Hfm. nur dadurch verdeckt, dass er allen Nachdruck auf *θεῷ ζῶντι* legt, was die Wortstellung verbietet und der Zusammenhang in keiner Weise motivirt. Dass die richtige Beziehung des Wortes „äusserst lahm“ ist (Schlrm., Hltzm.), soll dadurch begründet werden, dass das über den Segen der Frömmigkeit Gesagte „nur beiläufig erwähnt wurde“; aber es liegt ja doch die ganze Begründung der Ermahnung V. 7 darin.

seine Verheissung erfüllen kann und wird. Zu *ἐλπίζειν ἐπί τινι*, wobei die Hoffnung als auf diesem Grunde ruhend gedacht ist, vgl. Röm. 15, 12, zum Perf. 2 Kor. 1, 10. 1 Kor. 15, 19. — *ὅς ἐστιν σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων*) vgl. 1, 1. 2, 3. Der Relativsatz ist keineswegs ohne alle Haltung (de W.), hat freilich auch mit der Bemühung, Andre zur *σωτηρία* zu führen (Wies., Hfm.), nichts zu thun, sondern motivirt, wie das Prädikat *ζῶντι*, die Hoffnung, die er auf Gott gesetzt hat (Hth., Hltzm.). Dabei handelt es sich aber nicht um den allgemeinen Liebeswillen Gottes (de W., Hth. nach 2, 4), sondern darum, dass er Heilsveranstaltungen getroffen hat, welche für alle Menschen bestimmt sind (vgl. zu 1, 1). Es kann also von einem Widerspruch gegen die paulinische Lehre, wonach thatsächlich nur Gläubige gerettet werden (Schlrm., Hltzm.), gar keine Rede sein. Der Nerv des Satzes ruht aber auf dem *μάλιστα* (Gal. 6, 10. Phil. 4, 22) *πιστῶν* (V. 3), das durchaus keine Schwierigkeit hat, da Gott für die Gläubigen in der That noch mehr gethan hat, um sie zu erretten, als für alle Menschen, indem er nicht nur die dazu nöthigen objectiven Veranstaltungen getroffen, sondern sie berufen und in ihnen den Glauben gewirkt hat, der ihnen die thatsächliche Theilnahme an der Errettung ermöglicht. Darum aber können Gläubige mit voller Sicherheit auf die Erfüllung der Verheissung V. 8 hoffen, die ja freilich in ihrem Gipfelpunkte (vgl. *τῆς μελλούσης*) nur den vom Verderben Erretteten zu Theil werden kann.

V. 11. *παράγγελλε ταῦτα*) kann natürlich nicht auf V. 10 gehen (Hfm.), da selbst, wenn man *παραγγέλλειν* (1, 3) gegen den Neutestamentlichen Sprachgebrauch im Sinne von Kundthun nehmen wollte, der Inhalt von V. 10 keineswegs die Lebendigkeit und Helferwilligkeit Gottes ist, sondern eine Aussage über die Hoffnung, auf welche sich das Mühen und Leiden der Diener Gottes gründet. Es kann auch nicht auf V. 8—10 gehen (de W., Wies.), worin Belehrungen, aber nichts enthalten war, was sich befehlen lässt, geschweige denn eine Wiederaufnahme von V. 6 (Hltzm.), von dem ja dasselbe gilt. Es geht vielmehr auf die dem Tim. zunächst gegebene Ermahnung, sich zur Gottseligkeit zu üben (V. 7), die, wie wir dort schon sahen, keineswegs für ihn allein Noth that, und die er darum nun auch Andern zu befolgen gebieten soll (Hth.). Der Plural ist aber gewählt, weil das *καὶ δίδασκε* (2, 12) hinzugefügt ist, das sich auf die jene Ermahnung unterstützenden Belehrungen (V. 8 ff.) bezieht. Man darf den Unterschied von *παραγγέλλειν* und *διδάσκειν*

also nicht verwischen oder beides nur als das Allgemeine und Besondere (Mtth.) unterscheiden.

V. 12—16*). Zweite persönliche Ermahnung an Timotheus. — *μηδείς*) Zu der Form der Ermahnung vgl. 1 Kor. 3, 18. 10, 24. Gal. 6, 17. — *σου τῆς νεότητος*) nicht bei Paulus, vgl. dagegen Act. 26, 4. Das *σου* hängt wohl von *νεότητος* ab, obwohl *καταφρονεῖν* auch mit doppeltem Gen. construirt werden kann (Buttm. p. 143, vgl. Leo, Mtth. und schon Chrys.). Ueber die Jugend des Tim. vgl. Einl. § 1, 1. — *καταφρονείτω*) Röm. 2, 4. 1 Kor. 11, 22. Die der Form nach an die Gemeinde gerichtete Ermahnung gilt der Sache nach, wie der Gegensatz zeigt, dem Tim., der durch seine Haltung dies verhindern soll (vgl. de W., Wies., Hfm.). Es ist keine Aufforderung zur Wahrung seiner Autorität (Hth.); aber allerdings gerichtet gegen eine begreifliche Scheu (nicht: falsche Bescheidenheit, Hltzm.) des Tim., der Gemeinde gegenüber auch in ihren älteren Gliedern befehlend und lehrend (V. 11) aufzutreten. Daher die Fassung der Ermahnung, welche, um ihm diese Scheu zu benehmen, es für ganz unzulässig erklärt, dass ihn einer seiner Jugend wegen verachte. Zur Sache vgl. 1 Kor. 16, 11. — *ἀλλὰ τύπος γίνου*) vgl. 1 Thess. 1, 7. 2 Thess. 3, 9. Phil. 3, 17. Das *γίνου* ist nicht nach angeblich Neutestamentlichem Sprachgebrauch gleich: sei (Hth.); aber es setzt auch nicht voraus, dass er bisher nicht ein Vorbild der Gemeinde gewesen ist, sondern verlangt, dass dies sein richtiges Verhältniss zur Gemeinde sich immer mehr realisiren soll (vgl. Röm. 3, 4). In diesem Sinne verlangte ja Paulus eben, dass er das *γυμνάζειν πρὸς εὐσέβειαν* nicht bloss gebieten (V. 11), sondern darin vorangehen solle (V. 7). — *ἐν λόγῳ*) geht nicht auf die Lehre speziell, sondern auf Alles, was er redet (vgl. Röm. 15, 18: *λόγῳ καὶ ἔργῳ*, 1 Kor. 4, 20: *ἐν λόγω — ἐν δυνάμει*). — *ἐν ἀναστροφῇ*) vgl. Gal. 1, 13. Eph. 4, 22 und zu *ἀναστρέφεσθαι* 3, 15. Es umfasst sein ganzes Verhalten, Alles, was er thut (Hfm.). Daran schliesst sich *ἐν ἀγάπῃ* als die charakteristische Beschaffenheit des christlichen Wandels, und zur Bezeichnung der Quelle der Liebe (1, 5) *ἐν πίστει*. Falsch Wgsch., Flatt: in Treue. — *ἐν ἁγνείᾳ*) wie 2 Kor. 6, 6 *ἐν ἁγνότητι*, nicht von der Keuschheit im geschlechtlichen Sinne, sondern von der Sittenreinheit überhaupt, die von

*) V. 12. Das *εν πνευματι* nach *εν αγαπη* (Rcpt. nach KLP) ist nach überwiegenden Autoritäten zu streichen, wie das *εν* vor *πασιν* V. 15 in denselben Zeugen, das leicht aus Röm. 1, 19. 1 Kor. 11, 19 einkam.

negativer Seite das Charakteristicum des sittlichen Wandels bildet. — V. 13. *ἕως ἔρχομαι*) Um seine Schüchternheit zu überwinden ertheilt Paulus dem Tim. den ausdrücklichen Auftrag, bis zu seiner noch ungewissen Rückkehr (3, 14 f.) sich Alles dessen dauernd anzunehmen (*πρόσεχε*, vgl. Hebr. 7, 13), was es zur Pflege des Gemeindelebens zu thun giebt, und so ihn, der es selbst thäte, wenn er am Orte wäre, zu vertreten. Zu *ἕως* vgl. 1 Kor. 4, 5. 2 Thess. 2, 7. Genannt wird insbesondere die Vorlesung der heiligen Schrift A. T.'s in der Gemeindeversammlung (*τῇ ἀναγνώσει*, vgl. 2 Kor. 3, 14), natürlich verbunden mit der Auslegung (gegen Bck., der es auf die Privatlectüre bezieht), die ermahnende Ansprache (*τῇ παρακλήσει*, wie Röm. 12, 8. 1 Kor. 14, 3) und die Lehre, welche in das tiefere Verständniss der Heilswahrheit einführt (*τῇ διδασκαλίᾳ*, wie Röm. 12, 7. 15, 4, von der Lehrthätigkeit). Bei *παράκλησις* an die Privatermahnung (Chrys., Grot., vgl. Bck.: spezielle Seelsorge) oder bei *διδασκαλία* speziell an den Katechumenenunterricht zu denken (Hdrch., Leo), ist sicher verkehrt, da neben *τῇ ἀναγνώσει* bei beiden zunächst an den öffentlichen Gottesdienst zu denken ist. Das schliesst aber nicht aus, dass auch ein spezieller Auftrag wie 1, 3. 4, 6. 11 und Alles, was es hinsichtlich der Kap. 2. 3 besprochenen Verhältnisse zu ordnen giebt, unter dies Ermahnen und Lehren fällt.

V. 14 f. *μὴ ἀμέλει*) sonst nicht bei Paulus, bezeichnet nach dem Zusammenhange nicht eine Vernachlässigung, die aus Geringschätzung hervorgeht (Hebr. 2, 3) oder aus Bequemlichkeit, sondern aus jugendlicher Schüchternheit (Hltzm.), welche sich damit nicht hervorwagt. — *τοῦ ἐν σοὶ χαρίσματος*) bezeichnet nicht bloss, dass die Gnadengabe ihm gehört (also gleich dem Gen. *σου*), sondern dass sie als in ihm vorhandene nicht vernachlässigt werden darf. Dass schon deshalb, aber auch nach dem paulin. Sprachgebrauch überhaupt, *χάρισμα* nicht das Amt oder Amtsrecht (Otto) bezeichnet, bedarf keines Beweises. Gemeint ist die von der göttlichen Gnade gewirkte Befähigung zur *παράκλησις* und *διδασκαλία* (Wies., Hfm.), nicht zugleich zur *κυβέρνησις* (de W., Hth.), von der ja garnicht die Rede, oder überhaupt eine bestimmte Amtsgabe (Hltzm., p. 232). — *ὃ ἐδόθη σοι διὰ προφητείας*) Dass die Verleihung der Gabe nach 1 Kor. 12, 8 durch den heiligen Geist geschieht, ist dadurch nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vorausgesetzt, da ja jede *προφητεία* vom Geiste herrührt, und also auch die, durch welche dem Tim. die für das ihm bestimmte Amt nothwendige Befähigung zugesichert wird. Wenn aber diese selbst als

das die Vorleihung (nicht: die Verheissung, Grot., Hnr.) vermittelnde Moment erscheint, so geschicht das darum, weil es hier auf das ankam, was den Tim. des Empfangs jener Gabe gewiss machte, und das kann nicht die an sich nicht wahrnehmbare Verleihung durch den Geist sein, sondern nur das Prophetenwort, das diese Verleihung zusicherte; denn dass der heilige Geist auch ertheilt, was er verheisst, verstand sich für Tim. von selbst, und daran, dass bloss in dem Ermuthigenden der *προφητ.* die Ursache des sich entwickelnden *χάρισμα* zu suchen sei (Hdrch., Leo), ist natürlich nicht zu denken. Dass Paulus selbst, und nicht die Presbyter (Hth.) oder grade anwesende Propheten (Leo), dies Prophetenwort aussprach und durch Handauflegung zugleich den Uebergang der vom Geiste ihm zugesicherten Befähigung auf ihn symbolisirte, wird durch 2 Tim. 1, 6 zweifellos*). Das *μετὰ ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν* (vgl. Act. 8, 18. Hebr. 6, 2) kann nicht eng mit *διὰ προφητείας* verbunden werden, wozu nur die falschen Auffassungen des *διά* nöthigen (s. d. Anm.), sondern gehört zu *ἐδόθη* und bezeichnet den die Verleihung begleitenden Act (vgl. 4, 4 und 2 Kor. 7, 15—8, 4), woraus eben folgt, dass derselbe nur symbolische Bedeutung hat. — *τοῦ πρεσβυτερίου*) sonst nur Bezeichnung des Synedriums (Luc. 22, 66. Act. 22, 5), hier die Gesammtheit der Presbyter, die als ein Collegium gedacht ist. Dass ihre Handauflegung die des Paulus (2 Tim. 1, 6) nicht ausschliesst, liegt auf der Hand, zumal wenn jene als begleitender Act gedacht ist; sie wird aber erwähnt, um dem Tim. jede Scheu bei der auf Grund jenes *χάρισμα* von ihm zu entfaltenden Thätigkeit zu benehmen**). Gedacht ist natürlich das Pres-

---

*) Man braucht also weder, noch kann man die hier gemeinte Thatsache darauf reduciren, dass die Ordination in Folge der über ihn ergangenen Weissagung stattfand (Oec., Theoph., Beza, Otto), was Mck., Hfm. dadurch herausbringen, dass sie *προφητείας* als Acc. Plur. fassen und an die 1, 18 erwähnten Weissagungen denken, als ob *διά* c. Acc. „in Folge" heissen könnte. Ebenso wenig darf man *διά* c. Gen. im Sinne von „unter, bei" nehmen (Flatt, Mtth.), worauf doch in der Sache auch de W., Wies., Hth. herauskommen, wenn sie die *προφητ.* nur als einen Theil des Actes ansehen, dessen eigentlich wirksames Moment in der Handauflegung lag. Bck. denkt auch hier an die geistige Schriftauslegung und Erkenntniss als das Vermittelnde für die geistige Begabung (*χάρισμα*). Vgl. zu 1, 18.

**) Wie die Erinnerung an die *προφητεία* ihn gewiss machen sollte, dass es ihm an der Gabe zu der vom Apostel geforderten Thätigkeit nicht fehle, so sollte die Erinnerung an die Mitwirkung des Presbyteriums bei seiner Ordination ihm die Freudigkeit geben, troz seiner Jugend diese Thätigkeit der Gemeinde gegenüber auszuüben, weil er

byterium der Gemeinde, in welcher er die Ordination empfing. Das ist aber nicht die Gemeinde zu Ephesus (Mck., Otto, Hth., Plitt, vgl. Mllr.), da Tim. zu einer zunächst nur auf eine ganz kurze Abwesenheit des Apostels berechneten Thätigkeit (3, 14) nicht eine feierliche Ordination empfangen haben kann, sondern seine Heimathgemeinde, aus der ihn Paulus als seinen Gehülfen mitnahm. So die meisten Neueren. Vgl. zu 1, 18. — V. 15. *ταῦτα μελέτα*) bezieht man allgemein auf das V. 12—14 Gesagte, also darauf, dass Tim. sich als Vorbild der Gläubigen erzeigen und der Vertretung des Apostels befleissigen soll. Aber, abgesehen davon, dass erst V. 16 auf diese Stücke zurückblickt, wird dann *μελετᾶν* im Sinne von: Sorge tragen, etwas sorgfältig betreiben genommen, während es im N. T. nur im Sinne von meditari (Act. 4, 25, vgl. *προμελετᾶν* Luc. 21, 14) vorkommt. Dann aber geht *ταῦτα* auf die ihm V. 14 in Betreff seines *χάρισμα* zu erwägen gegebenen Momente, die er erwägen soll, weil solche Erwägung jedes *ἀμελεῖν* unmöglich machen wird, und die er zur Grundlage seines ganzen Seins machen soll (*ἐν τούτοις ἴσθι*, vgl. das *ἐν αὐταῖς* 1, 18). Die gangbare Vergleichung des lat. omnis (totus) sum in aliqua re ist ganz unzureichend, da grade das Hauptmoment dieser Redensart, die ohnehin im Griech. nicht nachgewiesen, fehlt. Soll aber nur gesagt sein, dass Tim. sich mit den aufgetragenen Dingen beschäftigen soll, so ist der Ausdruck (ohne ein: beständig oder drgl.) unglaublich matt, während die Erwägung der ihm eigenthümlichen Gabe und der Art, wie sie ihm verliehen, naturgemäss sein ganzes Sein bestimmen muss. — *ἵνα ἡ προκοπή σου*) heisst, wie Phil. 1, 12. 15: dein Fortschreiten, nicht: deine Fortgeschrittenheit (Hfm.). — *φανερὰ ᾖ πᾶσιν*) vgl. Röm. 1, 19. Dieser Absichtssatz macht die gangbare Auffassung des Hauptsatzes ganz unmöglich, da Paulus nicht als die Absicht bei der geforderten Amtsthätigkeit das Kundwerden seines Fortschritts in derselben (Hdrch.) oder im christlichen Erkennen und Leben (Hfm.) oder in letzterem allein (Hth., vgl. de W.) gedacht haben kann, selbst wenn man mit Berufung auf das *τύπος πιστῶν* annimmt, dass der Fortschritt in diesem sich wirklich in dem V. 12 f. Geforderten zeige, was man doch von dem V. 13 Geforderten nicht ohne weiteres sagen kann. Dagegen wird allerdings, je mehr er sein *χάρισμα* nicht nur nicht vernachlässigt, son-

---

dadurch von dem ganzen Presbyterium für fähig und würdig dazu anerkannt war. Gekünstelt Hfm.: er dürfe die *προφητεῖαι* nicht Lügen strafen (?!) und das Vertrauen (?!) der Aeltestenschaft nicht täuschen.

dern durch die Erwägung der ihm widerfahrenen Verleihung desselben sein ganzes Sein bestimmen lässt, ein stetiger Fortschritt in der Bethätigung desselben offenbar werden und dadurch jedes *καταφρονεῖν* (V. 12) d. h. jeder Grund zur Scheu in der Ausübung desselben von selbst wegfallen.

V. 16. *ἔπεχε σεαυτῷ*) Das Verb. steht Phil. 2, 16 c. Acc.; ganz wie hier im Sinne von animadvertere (erg. *τὸν νοῦν*) Act. 3, 5: habe Acht auf dich selbst. — *καὶ τῇ διδασκαλίᾳ*) kann natürlich nur die eigene Lehre und nicht die der Andern sein, die er beaufsichtigen soll. Dann aber ist klar, dass hier erst abschliessend auf die beiden Ermahnungen in V. 12 f. zurückgeblickt wird, was also nicht schon V. 15 geschehen sein kann. — *ἐπίμενε αὐτοῖς*) ganz wie Röm. 6, 1. 11, 21 f. Das *αὐτοῖς* kann unmöglich auf das viel zu entfernte *ταῦτα* V. 15 (so gew., auch Hth.) bezogen werden, sondern nur auf das geforderte doppelte *ἐπέχειν* (Est., Hdrch., Mck.): bleibe dabei*). — *τοῦτο γὰρ ποιῶν*), wie V. 6: wenn du dies thust. — *καὶ — καί*) so wohl — als auch, vgl. 1 Kor. 1, 22. 6, 14. — *σεαυτὸν σώσεις*) steht nicht von höherer Vervollkommnung (Theoph.) oder Belohnung (de W.), sondern im technischen Sinne des N. T., der aber nicht auf den positiven Begriff des Seligmachens (Luth.), der Beförderung des Heiles führt (Hth.), sondern auf die definitive Errettung vom Verderben, welche echt paulinisch davon abhängt, dass Tim. die ihm aufgetragene Pflicht treu erfüllt (vgl. m. bibl. Theol. § 98, 6), zumal ja zu ihr auch das *ἔπεχε σεαυτῷ* im Sinne von V. 12 gehört. — *καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου*) indem er sie durch Beispiel und Lehre im rechten Christenleben fördert. *ἀκούειν τινός* kommt sonst nicht bei Paulus vor, aber häufig bei Lucas.

Kap. V.

V. 1. 2. Vom Verhalten gegen die verschiedenen Altersklassen beiderlei Geschlechts. Es ist nur in einem eigentlichen Briefe, nicht in einer irgend prämeditirten

*) Hfm., von der willkürlichen Behauptung ausgehend, dass *ἔπεχε* mit *τῇ διδασκαλίᾳ* nicht in gleichem Sinne verbunden sein könnte, wie mit *σεαυτῷ*, während doch ganz absichtlich beides so parallel gestellt wird, weil ja das Achthaben auf sich selbst nach V. 12 nicht weniger der Gemeinde dienen soll als das Achthaben auf die Lehre, verbindet *τῇ διδασκαλίᾳ* mit *ἐπίμενε*, was schon wegen des ganz unmotivirten Nachdrucks, den es dadurch erhält, nicht angeht, und nimmt *αὐτοῖς*

Composition verständlich, wie der Verf. nach der allgemeinen, durchaus den Charakter des Abschliessenden tragenden persönlichen Ermahnung 4, 13—16 noch einmal auf etwas Einzelnes kommt. Und zwar knüpft diese Einzelermahnung aufs Engste an 4, 13 an. War dort von der Paraklese in der Gemeindeversammlung die Rede, so handelt es sich hier um die Privatseelsorge, die Tim. in der Ermahnung einzelner Personen an des Apostels Statt üben soll. Wie wenig es sich aber hier um die Geltendmachung einer Autoritätsstellung als solcher handelt, zeigt die Vorschrift, dass die Art des Ermahnens sich ganz nach dem Altersverhältniss des Tim. zu den zu Ermahnenden richten soll. Wenn Tim. sich seiner Jugend wegen nicht soll verachten lassen (4, 12), so soll er doch auch in seinem ganzen Auftreten stets derselben eingedenk bleiben. — *πρεσβυτέρῳ*) ist nach dem Zusammenhange ohne Zweifel Altersbezeichnung, wie Joh. 8, 9, und bezeichnet einen Mann, der in höherem Lebensalter steht, wie Paulus selbst, ohne dass grade an Greise gedacht ist (Plitt). — *μὴ ἐπιπλήξῃς*) *ἅπ. λεγ.*, eig. drauf losschlagen, hier natürlich mit Worten: hart anfahren wegen etwaiger Vergehungen. — *ἀλλὰ παρακάλει ὡς πατέρα*) Die nothwendige Ermahnung (1, 3. 2, 1) soll mit der Pietät ertheilt werden, die dem Tim. seiner Jugend wegen (4, 12) einem Aelteren gegenüber, der sein Vater sein könnte, zukommt. — *νεωτέρους*) sind jüngere, im Alter ihm mehr gleichstehende Männer, also ebenfalls reine Altersbezeichnung, wie Joh. 21, 18. An Diaconen (Mck.) ist so wenig zu denken, wie Act. 5, 6 (vgl. Luc. 22, 26). 1 Petr. 5, 5. — *ὡς ἀδελφούς*) Wie dort die Pietät, so soll hier das Bewusstsein brüderlicher Gleichstellung Alles, was über das schlichte Ermahnen hinausgeht, verbieten. Man kann nicht schärfer jeden hierarchischen Charakter der Amtsführung ausschliessen, als durch diese Vorschrift. — V. 2. *πρεσβυτέρας ὡς μητέρας*) beweist schlagend, dass das gegenüberstehende *πρεσβυτέρῳ* Altersbezeichnung ist. — *νεωτέρας ὡς ἀδελφάς*) Zu ergänzen ist wie bei allen Accusativen das einfache *παρακάλει*. Daraus folgt, dass *ἐν πάσῃ ἁγνείᾳ* nicht im engeren Sinne von Keuschheit (Hth., Hltzm.) genommen werden kann, was auch schon das *πάσῃ* (vgl. 1, 16. 2, 2. 11. 3, 4) verbietet, sondern nur von dem Vermeiden aller verdächtigen Vertraulich-

---

nach Grot., Bng. masculinisch als dat. commodi. So unmöglich Ersteres, auch wenn man auf das *πᾶσιν* V. 15 reflectiren wollte, und so offenbar gezwungen Letzteres, so hat doch Hfm. allein richtig erkannt, dass die gangbare Beziehung des *αὐτοῖς* auf das *ταῦτα* V. 15 unhaltbar ist.

keit (de W.), welche auch jeden Schein von Unreinheit fernhält (vgl. Chrys.). Trozdem kann natürlich von einer Ausdehnung des Zusatzes auf alle vorigen Glieder nicht die Rede sein.

V. 3—8*). Von der Wittwenversorgung. Ein Zeichen der freien Gedankenbewegung ist, dass der Verf. wieder auf einen Einzelpunkt kommt, bei dem es sich nicht sowohl um sein persönliches Verhalten, als vielmehr um die Ordnung einer Gemeindeangelegenheit handelt, wie Kap. 2. Doch wird nicht nur durch eine persönliche Ermahnung (V. 3) dazu übergeleitet, sondern auch V. 7 hervorgehoben, was Tim. dabei speziell zu thun hat. — *χήρας τίμα*) Dass *τιμᾶν* nicht heissen kann: für einen sorgen, ihn unterstützen (so die Meisten u. zuletzt de W.), bedarf keines Nachweises. Aber selbst wenn sich aus 5, 17 f. Mtth. 15, 4—6 erweisen liesse, dass die Ehrerbietung unter Umständen sich auch durch Geldunterstützung beweisen könne, was doch ohne den Hinzutritt eines besonderen Moments, wie der dankbaren Vergeltung für empfangene Wohlthat, schwer denkbar, so leidet das hier durchaus keine Anwendung (gegen Wies., Bck.), da ja keinesfalls Tim. die Wittwen durch Unterstützung ehren kann, sondern es nach Analogie von V. 8 heissen müsste *χῆραι τιμάσθωσαν*. Es kann also nur an ein Ehren gedacht werden, wie es Eph. 6, 2 nach Exod. 20, 12 von den Kindern für die Eltern, 1 Petr. 2, 17 von den Unterthanen gegenüber der Obrigkeit gefordert wird. So Schlrm., Leo, Mtth., Hth., Hfm., Oost., Plitt, Hltzm. Was aber auch von diesen Auslegern nicht genügend beachtet wird, ist die Frage, weshalb grade für die Wittwen (*χῆραι*, wie 1 Kor. 7, 8) eine be-

*) V. 4. Das nur in wenigen Min. u. Verss. sich findende *καλον και* (Rcpt.) vor *αποδεκτον* ist aus 2, 3. — V. 5. Die Rcpt. *επι τον θεον* hat Treg. nach AKL aufgenommen und WH. im Text. Allein diese Lesart ist der Conformation nach dem *του θεου* V. 4 höchst verdächtig. Tisch. hat den Artikel weggelassen, WH. eingeklammert nach CFGP, aber diese Lesart ist vollends der Conformation nach 4, 10. 1 Petr. 3, 5 verdächtig. Am meisten empfiehlt sich das einfache *επι κυριον* (א), das WH. am Rande haben, da zur Einbringung dieser Lesart kein Grund ersichtlich und aus ihr sich am leichtesten die Entstehung des *επι θεον* erklärt, während der Art. leichter hinzugefügt (D) als weggelassen ward, vielleicht schon unter dem Einfluss der Lesart *θεον*. — V. 7 lies *ανεπιλημπτοι* statt der Rcpt., die das *μ* weglässt (KLP). — V. 8. Der Artikel von *οικειων* (Rcpt. nach CKLP) ist ohne Zweifel nach *των ιδιων* wiederholt. Die Medialform *προνοειται*, die Tisch. nach אDFGK aufgenommen u. WH. am Rande haben, ist zwar nicht der Conformation nach Röm. 12, 17 (Hth.), aber nach dem folgenden *ηρνηται* verdächtig und daher das *προνοει* (Rcpt. nach ACLP), das WH. im Text und Treg. am Rande haben, vorzuziehen.

sondere Ehrerbietung verlangt wird. Denn dass dieselben als ihres Alters wegen ehrwürdig gedacht sind, worauf der Zusammenhang mit V. 1 f. führen könnte, ist garnicht ausgedrückt, und doch giebt es ja nach V. 11. 14 auch *νεώτεραι χῆραι;* und dass sie nicht an sich als univirae gedacht werden können (Hltzm.), folgt ebenfalls aus V. 9; der Gedanke an das rechte Verhalten der zu ehrenden Wittwen kann aber nur durch Missdeutung des *τὰς ὄντως χήρας* eingetragen werden und macht dann erst recht unbegreiflich, warum solche, die ihres Verhaltens wegen ehrenwerth sind, Wittwen sein müssen, um diese Ehrerbietung für sich zu fordern. So bleibt nur übrig, dass die Wittwen als solche, die Gott ihres Ernährers und Versorgers beraubt hat, von ihm der Gemeinde als besondere Gegenstände der Fürsorge und Pflege anvertraut gedacht sind, wodurch sie gleichsam als Schützlinge Gottes ein besonderer Gegenstand der Ehrerbietung für Jedermann werden und darum auch für Tim. — *τὰς ὄντως χήρας*) Der Ausdruck ist durchaus paulinisch; denn die Näherbestimmung eines Subst. durch ein Adv. (Win. § 54, 2) ist grade bei Paulus nicht selten (1 Kor. 8, 7. 12, 31. Phil. 1, 26) und *ὄντως* bezeichnet genau wie 1 Kor. 14, 25. Gal. 3, 21 soviel als: wirklich, seinem Wesen nach. Eine Wittwe aber, die es wirklich ihrem Wesen nach ist, kann nur eine gänzlich verlassene, völlig alleinstehende sein (Hfm.), zumal ja *χῆρος* eigentlich „beraubt, entblösst" heisst (Bck.). Das ist aber eine Wittwe, die nicht nur des Mannes beraubt, sondern auch keine andern Anverwandten mehr hat (vgl. V. 4. 5), und nur als solche kann sie ja von Gott der Obhut der Gemeinde übergeben sein, ohne dass deshalb der Begriff der Hilflosigkeit einzutragen wäre, wozu de W. nur durch seine falsche Deutung des *τίμα* kommt. Irgend eine Beziehung auf ihr religiös-sittliches Wohlverhalten (Schlrm., Leo, Plitt), das Chrys., Mck., Flatt, Mtth., Hth., Mllr. wenigstens mit dem Richtigen verbinden, ist durch den Ausdruck schlechthin ausgeschlossen, da dies mit dem Wesen der Wittwen als solcher nichts zu thun hat. Die Unterscheidung von solchen aber, „die nur so heissen, ohne es zu sein" setzt die Baur'sche Fiction von Jungfrauen voraus, die Wittwen genannt werden (vgl. Einl. § 4, 4).

V. 4. *εἰ δέ τις χήρα τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει*) Der Gegensatz gegen das Vorige erhebt es über allen Zweifel, dass *ἡ ὄντως χῆρα* V. 4 eine Wittwe ist, die keine Kinder oder Nachkommen hat. Die Behauptung, dass der Ausdruck *τέκνα ἔχειν* (3, 4) die Kinder als abhängig von der Mutter erscheinen lasse (Hth., Hltzm.), ist durch nichts zu begründen.

da dies doch nur in dem ἔχειν liegen könnte und V. 16 umgekehrt ἔχειν χήρας, 6, 2 ἔχειν δεσπότας steht. Dass weder der Ausdruck τέκνα (Tit. 1, 6: τέκνα πιστά, vgl. 2 Kor. 12, 14), noch ἔκγονα (ἅπ. λεγ.), welches die Nachkommen ohne Beschränkung auf die τέκνα τέκνων (Hth. u. A. nach Hesych.) bezeichnet (Jes. Sir. 40, 15: ἔκγονα ἀσεβῶν οὐ πληθυνεῖ κλάδους), auf „Unmündige“ (Hltzm.) hinweist, bedarf keines Nachweises, zumal beide ja sichtlich gewählt sind, weil es darauf ankommt, dass sie von ihr geboren sind (τίκτειν — ἐκγίνεσθαι). — μανθανέτωσαν) vgl. 2, 11. Als Subj. denken die meisten Väter, Luth., Calv., Grot., Calov., Hth., Hfm., Hltzm. die Wittwen*). Allein die Wittwen als solche können doch nicht das im Folgenden Geforderte erst lernen, da sie es ja gelernt und geübt haben müssen, ehe sie Wittwen wurden; und ganz unmöglich wird diese Fassung dadurch, dass bei ihr kein Gegensatz gegen V. 3 herauskommt, überhaupt aber diese Forderung an die Wittwen in keinerlei logischer Beziehung zu der Forderung an den Tim. steht, die Wittwen zu ehren. Es müssen also mit Theoph., Beza, Bng., Hdrch., Flatt, Leo, Mck., de W., Wies., Oost., Plitt, Bck. als Subject die τέκνα ἢ ἔκγονα gedacht werden. Dann erst ist der Gegensatz klar, dass eine Wittwe, die noch Nachkommen hat, nicht wahrhaft ihres Versorgers beraubt ist, weil diese ihre natürlichen Versorger sind oder lernen müssen es zu werden. Solche also meint der Apostel nicht mit den Wittwen, welche Tim. als Gottes Schützlinge und Pfleglinge der Gemeinde ehren soll. — πρῶτον) könnte, wenn die Wittwen Subject wären, nur heissen: ehe sie sich ausser dem Hause zu thun machen, sich den Gemeindeinteressen widmen (Hfm., Hltzm.), was jetzt auch Hth., Mllr. vorziehen, da ja das „ehe sie sich der Fürsorge der Gemeinde überlassen“ (so Hth. früher) in gar keinem Gegensatz zu dem hier Geforderten steht, vielmehr eine Unterstützung durch die Gemeinde unter Umständen sogar fordern kann. Dieser Gedanke aber liegt

---

*) Dass der Nachsatz nothwendig dasselbe Subject haben müsse, wie der Vordersatz (Mtth.), oder die Satzbildung dadurch auch nur correcter werde (Hth.), ist eine willkürliche Behauptung; vielmehr ist es höchst zweifelhaft, ob in einem Falle, wie hier, wo nicht ἡ χήρα im generischen Sinne vorhergeht (wie 2, 15 ἡ γυνή), sondern τις χήρα, von dessen collectiver Fassung (Win. § 67, 1) doch streng genommen nicht die Rede sein kann, und wo durch den unmittelbar vorhergehenden Plural (τὰ τέκνα ἢ ἔκγονα), der sich zunächst als Subject darbietet, mindestens eine Zweideutigkeit entsteht, der Plur. auch nur auf den in τις χήρα enthaltenen Allgemeinbegriff der Wittwen gehen kann.

dem Context völlig fern und wird nur durch einen Vorblick auf das über die kirchliche Verwendung der Wittwen Gesagte (V. 9 ff.) eingetragen, von der hier noch garnicht die Rede ist, wenn man nicht das τιμᾶν V. 3 direct auf die Aufnahme derselben in den Stand kirchlicher Beamten beziehen will, was keiner der Ausleger gewagt hat. Die gewöhnliche Beziehung auf die Verpflegung der Wittwen, welche zuerst ihren Angehörigen zukommt, ehe die Gemeinde damit belastet werden darf, ist freilich ungenau, da von dieser direct weder V. 3 noch in diesem Verse die Rede ist. Allein sobald man das τιμᾶν richtig fasst, ist doch klar, dass dieses in erster Linie den eigenen Nachkommen der Wittwe zukommt, und dass erst, wo diese wegen ihrer Unmündigkeit oder Mittellosigkeit nicht im Stande sind, die gottgeordneten Pfleger und Versorger einer Wittwe zu werden, genau der Fall eintritt, um deswillen Paulus vom Tim. das Ehren der ὄντως χῆραι verlangt. — τὸν ἴδιον οἶκον) Die Behauptung, dass nach 3, 4. 12 nur das Haus gemeint sein könne, das die Wittwe mütterlich zu regieren hat (Hfm.), widerlegt sich von selbst dadurch, dass dann den Gegensatz zu dem ἴδιος οἶκος nur der οἶκος θεοῦ bilden könnte, an dessen Regiment die Wittwen auch nicht theilnehmen, wenn sie im Gemeindedienst verwandt werden. Wenn Hth. sagt, dass die unerwachsenen Kinder nothwendig zum οἶκος der verwittweten Mutter gehören, aber zum οἶκος eines erwachsenen Kindes oder Enkels nicht nothwendig die Mutter oder Grossmutter, so ist eben der Nachweis nicht geliefert, dass hier von unmündigen Kindern die Rede ist, vielmehr das Umgekehrte im Vordersatz ausdrücklich vorausgesetzt. Wenn Hltzm. das einfache αὐτήν verlangt, so übersieht er, dass es nicht auf die Regelung eines einzelnen Falles ankam, sondern auf die Feststellung eines allgemeinen Grundsatzes, in dessen Ausdruck zugleich seine Motivirung liegen sollte. Dies war aber nur der Fall, wenn die Wittwe als Bestandtheil der ihnen speziell angehörigen familia bezeichnet wurde, gegen welche sie die nächsten Pflichten haben, während nur für die Wittwe, welche nicht mehr einer solchen familia angehört, weil sie eben aller Angehörigen beraubt ist, der οἶκος θεοῦ eintreten muss. Der Ausdruck ist also nicht bloss gewählt, weil kein bestimmtes verwandtschaftliches Verhältniss ins Auge gefasst (Wies.), weil das εὐσεβεῖν als Sache des Familiensinns, der Familienehre angesehen wird (de W.), oder weil die Verpflegung der Wittwen zur Hausschule und zum Hausgottesdienst gehört (Bck.). — εὐσεβεῖν) An diesem Ausdruck scheitern alle Versuche, die Wittwe als Subject zu denken; denn so gewiss

derselbe, weil er ursprünglich die fromme Verehrung der Gottheit bezeichnet (Act. 17, 23), auch auf die pietas gegen Personen bezogen werden kann, die nach göttlicher Ordnung einem vorgesetzt sind oder unter besonderem Schutze der Gottheit stehen, wie die Fremdlinge, so unmöglich ist es, dass das pflichtmässige Verhalten der Eltern gegen Kinder als Pietätspflicht bezeichnet werde. Die blosse Reflexion auf die Heiligkeit des Familienbandes (Hfm.) oder die Unterschiebung eines Dienens „mit treuem Herzen" (Hth., Hltzm., Mllr., vgl. Luth.: göttlich dienen) rechtfertigt nicht die directe Bezeichnung des *οἶκος* als Object des *εὐσεβεῖν*, weshalb Mtth. erklären wollte: in Bezug auf das eigene Haus Frömmigkeit erweisen. Aber selbst wenn man sich die Möglichkeit des Ausdrucks irgendwie zurechtlegen wollte, steht derselbe im Widerspruch mit der Auffassung, wonach die Wittwen sich ihrem Hause widmen sollen, statt sich mit Gemeindeangelegenheiten zu beschäftigen, da dann nicht eine Gesinnung, sondern eine Thätigkeit ausdrücklich genannt sein müsste, die ihnen keine Zeit hierzu lässt. Dagegen entspricht der Ausdruck dem Zusammenhange aufs Vortrefflichste, wenn an die kindliche Pietät gedacht ist, welche es der Mutter oder Grossmutter nie an Fürsorge fehlen lassen wird, sodass die Gemeinde garnicht in die Lage kommt, in ihnen die Schutzbefohlenen Gottes zu ehren. Erst dann wird die Correspondenz zwischen V. 4 und V. 3 ganz klar; denn der nächste Ausdruck jenes *εὐσεβεῖν* ist nach Exod. 20, 12 das *τιμᾶν* mit allen seinen Consequenzen (vgl. Mtth. 15, 5), und das richtig gefasste *τιμᾶν* der Wittwen, als der Schutzbefohlenen Gottes, ist so gut ein *εὐσεβεῖν*, wie das der Fremdlinge. — *καὶ ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι*) Das *ἀποδιδόναι* steht grade so von pflichtmässiger Leistung Röm. 13, 7. 1 Kor. 7, 3; dass aber Paulus statt des *ἅπ. λεγ. ἀμοιβή* vielmehr *ἀντιμισθία* (2 Kor. 6, 13) gebraucht haben würde (Schlrm.), ist eine ganz unzutreffende Bemerkung, da dieses den entsprechenden Lohn einer Leistung, jenes aber zunächst und ganz überwiegend die Erwiderung einer empfangenen Wohlthat ist. — *τοῖς προγόνοις*), nur noch 2 Tim. 1, 3, kann hier um so weniger befremden, als der Ausdruck sichtlich durch das *ἔκγονα* motivirt ist. Schon darum aber muss an die *πρόγονοι* dieser *ἔκγονα* gedacht sein. Der Gedanke, dass die Wittwen an ihren Nachkommen vergelten sollen, was sie von ihren Vorfahren empfangen haben, ist nicht nur gesucht und weit hergeholt (de W., Wies.), sondern wortwidrig, da der Ausdruck unmöglich nur eine indirecte Vergeltung bezeichnen, sondern nur auf etwas hinweisen kann, was die *πρόγονοι* selbst

empfangen. Dass πρόγονοι auch von lebenden Vorfahren gebraucht werde, zeigt Plat. legg. XI. p. 931 ff.; und wenn es nicht der Fall, würde daraus nur folgen, dass Paulus das Wort dem Gedankenspiel zu Liebe sprachwidrig angewandt hat. Dass man αὐτῇ erwarte, ist auch hier ganz verkehrt, da es darauf ankam, einen für Kinder und spätere Nachkommen zugleich passenden Ausdruck zu finden für das Verhältniss, welches die Pflicht dankbarer Wiedervergeltung von selbst in sich trägt. — τοῦτο γάρ ἐστιν ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ) vgl. 2, 3.

V. 5 ff. ἡ δὲ ὄντως χήρα) kehrt durch den Gegensatz der noch nicht ganz des Versorgers beraubten (V. 4) zu der ὄντως χήρα V. 3 zurück und beweist darum, dass dieses weder zugleich (Plitt), noch allein (Schlrm., Leo) irgend eine religiös-sittliche Beschaffenheit, sondern nur eine Wittwe, die es dem Wesen nach ist d. h. eine wirklich des Versorgers beraubte ist. Das καὶ μεμονωμένη (ἅπ. λεγ.) ist allerdings nicht bloss „epexegetische Beifügung" (Wies., Hth.), fügt aber auch nicht zu der religiös-sittlichen Qualification erst die Vereinsamung als ein neues Moment hinzu, sondern bezeichnet, dass die Wittwe, welche dem wahren Wesen einer Wittwe entspricht, auch eine vereinsamte im Sinne von V. 4 ist (Bem. das Fehlen des Artikels). Denn eine Wittwe, welche nie Nachkommen gehabt hat, ist freilich nicht derselben beraubt, wie ihres Mannes, und doch gehört nach V. 4 die Vereinsamung auch in dieser Beziehung zu dem Begriff der Wittwe im eigentlichen Sinne, wie ihn Paulus V. 3 gefasst haben will. Nur kommt dies Moment nicht in Betracht, weil sie darum keine hat, für die sie sorgen muss (Hth.), sondern ausschliesslich, weil sie keine hat, die sie versorgen. — ἤλπικεν ἐπὶ κύριον) Zum Perf. vgl. 4, 10; zu ἐπί c. Acc. vgl. das ganz synonyme εἰς ὅν 2 Kor. 1, 10*). Sobald man dies als ein der Wittwe ertheiltes Lob fasst, wie gewöhnlich, entsteht allerdings die Schwierigkeit, dass man dies weder als die Explication der Idee einer solchen Wittwe in ihrer thatsächlichen Verwirklichung (Mtth., Hth., Mllr.), noch als die Voraussetzung, unter der das τιμᾶν V. 3 gefordert ist

*) Der Unterschied der Construction von der mit dem Dat. beruht aber, wie letztere Stelle zeigt, nicht darauf, dass das ἐπί oder εἰς c. Acc. das Ziel bezeichnet, worauf die Hoffnung gerichtet ist (Hth., Hltzm.), sondern lediglich darin, dass während ἐπί c. Dat. die Vorstellung ausdrückt, dass die Hoffnung auf Gott ruht, dieses die Hoffnung als eine solche bezeichnet, welche sich auf Gott gegründet hat und stetig auf ihn gründet. Hier ist das Hoffen in seiner Action aufgefasst, dort in dem Zustand, welcher das Resultat derselben ist.

(de W., Wies.), fassen kann, weil dadurch immer entweder in den Begriff der ὄντως χήρα etwas Fremdartiges eingetragen oder das τιμᾶν auf die Unterstützung bezogen wird*). Vielmehr liegt darin lediglich, dass eine ihres Versorgers beraubte und auch wegen des Mangels an Nachkommen vereinsamte Wittwe Niemanden mehr hat, auf den sie ihre Hoffnung (auf Versorgung) setzen kann, als den Herrn (κύριος im Alttestamentlichen Sinne von Jehova, wie auch sonst bei Paulus, vgl. m. bibl. Theol. § 76, 6. Anm. 3, weil dem Apostel das Alttestamentliche בָּטַח אֶל יי' vorschwebt, vgl. Ps. 4, 6 LXX), wie schon Pfldr. richtig gesehen hat und von Hltzm. mit Unrecht bestritten wird. Denn da von gläubigen Wittwen die Rede (vgl. Hth.), versteht es sich allerdings von selbst, dass sie dann auch auf ihn ihre Hoffnung setzen. — καὶ προσμένει) vgl. 1, 3. Hier mit dem Dativ, wie Act. 13, 43, vom Verharren beim Gebet (ταῖς δεήσεσιν καὶ ταῖς προσευχαῖς, vgl. 2, 1) bei Nacht und Tag (νυκτὸς καὶ ἡμέρας, wie 1 Thess. 2, 9. 3, 10). So gewiss dies nicht etwa einen Gegensatz bildet gegen die Fürsorge für ihre Nachkommen, die doch mit stetem Gebet verbunden sein kann und soll, so gewiss beweist auch dieser Zug gegen die falsche Fassung von V. 4. Vielmehr ist das stete Gebet zu dem, der die Wittwen versorgt, nur die Folge davon, dass sie ihre ganze Hoffnung auf Gott setzt. Ist das aber naturgemäss mit der ganzen Situation einer vereinsamten Wittwe verbunden, so ist damit der Gedanke zu seiner Vollendung gekommen, dass man solche Wittwen als Schutzbefohlene Gottes ehren soll (V. 4), da ihre Hoffnung auf Gott nicht getäuscht werden, ihr stetes Gebet zu Gott nicht unerhört bleiben darf**). — V. 6. ἡ δὲ σπαταλῶσα) wie Jac. 5, 5 (vgl. Jes. Sir. 21, 15). Zu ergänzen ist nicht das einfache χήρα, sondern das Subject aus V. 5 ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη, zu dem es also keinen

---

*) Dies hat Hfm. gefühlt und sich dadurch zu der gekünstelten Construction verleiten lassen: ἡ δὲ, ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη, ἤλπικεν ἐπὶ τὸν θεὸν, καὶ προσμενεῖ: d. h. welche aber, wirklich verwittwet und vereinsamt, ihre Hoffnung auf Gott gesetzt hat und hält, die wird dann auch etc. So wenig dies Verständniss der Worte dem einfachen Leser irgend zuzutrauen, so klar ist, dass die de W.'sche Fassung, wie er selbst sagt, deutlicher ausgedrückt wäre: Eine wahre und vereinsamte Wittwe aber, welcher die Unterstützung gewährt, erinnere daran, dass es ihr zukommt etc., und dass die Berufung von Wies., Hth. auf 1 Kor. 7, 32 ff. nicht zutrifft. Vgl. dagegen Mllr.

**) Die klare contextmässige Bedeutung dieser Aussage schliesst also jede Nachbildung von 1 Petr. 3, 5 oder gar von Luc. 2, 37 aus (gegen Hltzm.).

Gegensatz bildet. Erst hier tritt hervor, dass es auch eine gänzlich vereinsamte Wittwe geben kann, welche nicht nur keines Versorgers bedarf, weil sie vollauf hat, sondern ihre Habe auch zu schwelgerischem und üppigem Leben verwendet, statt zu leben, wie es sich einer gläubigen Christin ziemt. Der Gegensatz, dass sie nur sich selbst lebt und keinen Beruf mehr in der Welt hat (Hfm.), ist rein um der falschen Deutung von V. 4 willen eingetragen. — *ζῶσα τέθνηκεν*) obwohl lebend (im physischen Sinne, vgl. Röm. 6, 10. 2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 20), ist sie todt d. h. des wahren Lebens entbehrend im religiös-sittlichen Sinne. Man braucht den Ausdruck nicht aus Luc. 15, 24 entlehnt sein zu lassen (Hltzm.), da Paulus Röm. 7, 10. 24 genau denselben Begriff eines geistigen Todes hat. Da sie ja sogar zu üppigem Leben vollauf hat und nirgends angedeutet ist, dass sie etwa empfangene Unterstützungen vergeudet (Hdrch. u. A.), so kann in keiner Weise gemeint sein, dass sie keine Unterstützungen empfangen soll (Wgsch., Hnr., Mck., Bck.); aber es ist auch nicht bloss die negative Darstellung dessen, was Paulus von der *ὄντως χήρα* erwartet (Wies.), oder zur sittlichen Abschreckung gesagt (de W., Hth.). Vielmehr, nachdem V. 5 gesagt ist, warum die Einsame, wie V. 4 gefordert, geehrt werden soll, wird hier im Gegensatz auf einen Fall verwiesen, wo eine vereinsamte Wittwe allerdings jener Ehre nicht werth ist (Bng., Hfm.). Durch diesen Gegensatz aber tritt hervor, dass das V. 5 charakterisirte Verhalten der vereinsamten Wittwe das naturgemässe ist, was überall da vorausgesetzt werden kann, wo nicht das geistliche Leben völlig erstorben ist. — V. 7. *καὶ ταῦτα παράγγελλε*) vgl. 4, 11, braucht nicht auf V. 6 beschränkt zu werden (Chrys., Theoph., Hltzm.), da durch den Gegensatz von V. 6 die Schilderung des Lebens der vereinsamten Wittwen allerdings den Charakter einer Forderung erhalten hat, die sich an alle richtet, welche nicht lebendig todt sein und heissen wollen. Es kann aber nicht auf V. 4 mit bezogen werden (Hth., Hfm.), da, wie man es auch erkläre, der Apostel hierauf V. 8 zurückkommt, geschweige denn auf V. 3 f. (Leo, Mtth.), sondern geht auf V. 5 f. (de W., Wies.). — *ἵνα ἀνεπίληπτοι* (3, 2) *ὦσιν*) sc. die Wittwen und nicht zugleich ihre Kinder und Enkel (Hdrch., Flatt), was die richtige Beziehung des *ταῦτα* und der folgende Vers verbietet.

V. 8. *εἰ δέ τις*) bildet, was gewöhnlich übersehen wird, einen Gegensatz zum Vorigen. Dieser kann aber nicht darin bestehen, dass man den Gedanken einträgt, die wirklichen Wittwen solle Tim. unterstützen, die nicht wirklichen aber

die Ihrigen (Wies.: Thun sie das aber nicht etc.), weil davon ja in V. 7 gar keine Rede ist. Vielmehr liegt in dem δέ: den Kindern und Enkel aber, von denen V. 4 die Rede war, kann das dort Geforderte nicht erst befohlen werden, damit sie unangreifbar seien; weil sie, wenn sie jene Pflicht nicht erfüllen, den Glauben verleugnet haben und schlimmer als Heiden sind. Die in V. 4 eine Mahnung an die Wittwen gefunden haben, müssen es natürlich auch hier thun, da wohl nur Hfm. finden konnte, dass „beide Verse nichts mit einander zu thun haben". Ganz unmöglich ist natürlich eine Zusammenfassung der Kinder und Wittwen (Theod., Calv., Grot., Mtth.). — *τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων*) ist natürlich masculinisch und nicht neutrisch gemeint, und bezeichnet die Angehörigen im weitesten Sinne, also mit Einschluss solcher, die nicht durch Familienbande verbunden sind (vgl. z. B. Joh. 1, 11. 13, 1), aber in irgend einem Verhältnisse zu ihnen stehen, das ihnen Verbindlichkeiten gegen sie auferlegt z. B. in dem der Landsmannschaft in der Fremde, der Berufsgenossenschaft u. dgl. Dagegen sind die *οἰκεῖοι* die Hausgenossen im engeren Sinne (Eph. 2, 19), die zur familia gehören, aber natürlich nicht die *οἰκεῖοι τῆς πίστεως* Gal. 6, 10 (Mck.)*). — *οὐ προνοεῖ*) ist nicht unpaulinisch, vgl. 2 Kor. 8, 21, wo es sicher echt. Es heisst prospicere alicui, für jemand Vorsorge treffen. — *πίστιν ἤρνηται*) nicht weil sie seine Glaubensgenossen sind (Hfm.), als welche sie ja eben in dem *τῶν ἰδίων καὶ μάλιστα οἰκείων* nicht charakterisirt sind, auch nicht, weil aus dem Glauben die Liebe hervorgehen muss (Bck.), was viel zu allgemein für den bestimmten Fall, um den es sich handelt. Richtig Bng.: fides enim non tollit officia naturalia sed perficit et firmat (vgl. Hth., Plitt). Das *ἀρνεῖσθαι* kommt sonst in den paulin. Briefen nicht vor, aber zu dem echt paulin. Gedanken vgl.

---

*) Hfm. nimmt *μάλιστα οἰκείων* nach Act. 26, 3 = *οἰκειοτάτων* und denkt bei dem, der für die Seinen und allernächsten Verwandten nicht sorgt, ohne jede Rücksicht auf den Zusammenhang an einen Hausvater, indem er behauptet, *προνοεῖν* sei die Fürsorge für diejenigen, die man sterbend hinterlassen wird! Er beruft sich für diese ungeheuerliche Deutung auf das Fehlen des Art. vor *οἰκείων*, das allerdings nicht damit zu erklären ist, dass beide zu einer Klasse gehören (Hth.), da, wenn das Gesagte insonderheit von ihnen gilt, *τῶν ἰδίων* und *οἰκείων* zwei verschiedene Objecte zu *οὐ προνοεῖ* sind. Vielmehr ist gemeint: der Angehörigen und insonderheit (*μάλιστα*, wie 4, 10) solcher, welche Hausgenossen sind; denn diese sind ja erst recht auch *ἴδιοι*. Das artikellose *οἰκείων* benennt nicht andre Personen, sondern charakterisirt eine Art von Angehörigen, von denen das Gesagte am meisten gilt.

1 Kor. 7, 17—24. — *καὶ ἔστιν*) Bem. die Betonung des *ἔστιν*, welches sagt, was er ist im Gegensatz zu dem, was er thut. — *ἀπίστου*) bezeichnet, wie überall bei Paulus (auch 2 Kor. 4, 4, gegen Hth.) und nicht bloss hier (Hltzm.), den Nichtchristen, der durch das ihm ins Herz geschriebene Gesetz (Röm. 2, 15) getrieben wird, diese Pflicht zu erfüllen. *χείρων*, sonst nicht bei Paulus; im sittlichen Sinne, obwohl nicht von Personen, steht es noch Mtth. 12, 45. Luc. 11, 26. 2 Petr. 2, 20. Die Reflexion darauf, dass den Christen seine höhere Erkenntniss verantwortlicher macht (Calv.), ist ungehörig, da ja nicht von einem Nichtchristen die Rede, der jene Forderung ebenfalls nicht erfüllt.

V. 9—16*). Von den kirchlichen Wittwen. — *χήρα καταλεγέσθω*) Der nur hier vorkommende Ausdruck heisst sicher nicht: erwählen (Köll. p. 72), wofür überall im N. T. *ἐκλέγειν* steht, sondern: in ein Verzeichniss eintragen. Ganz falsch meint Hltzm., es werde, nachdem V. 4 u. V. 6 zwei Arten von Wittwen von den *ὄντως χῆρα* unterschieden, nun gesagt, welcherlei Wittwen zu diesen zu rechnen seien. Denn was unter den *ὄντως χῆραι* gemeint sei, ist V. 4 f. hinlänglich klargestellt. Es kann aber unser Satz schon darum das *χήρας τίμα* V. 3 nicht aufnehmen, um es etwa näher zu bestimmen, weil die Erörterung über dasselbe durch V. 7 f. sichtlich abgeschlossen ist und der Uebergang in eine die Gemeinde betreffende Anordnung die Absicht einer näheren Erläuterung von V. 3 völlig unersichtlich machen müsste. Vielmehr kann nur ein ganz Neues beginnen und schon darum nicht von einer Aufnahme in die Liste der zu unterstützenden Wittwen (s. d. meisten Väter, Calv., Hnr., Wgsch., Mtth., Win.) die Rede sein; denn wenn auch von der Wittwenunterstützung als solcher V. 3—8 nicht geredet ist, so lag dieselbe doch in der Consequenz des dort geforderten Ehrens. Unmöglich aber kann die Unterstützung von den V. 9 f. genannten Bedingungen, die theilweise eine gewisse Wohlhabenheit voraussetzen und jedenfalls die christ-

---

*) V. 11 haben AFG *καταστρηνιασουσιν*, das aber mit Recht von den neueren Textkritikern so wenig aufgenommen ist, wie V. 15 die Stellung des *τινες* hinter *εξετραπησαν* in denselben Codd. Dagegen haben V. 16 Tisch., Treg., WH. mit Unrecht nach ℵACFGP am. cop. arm. die Worte *πιστος η* vor *πιστη* gestrichen, die offenbar bloss wegen der gleichen Buchstaben im ältesten Texte aus Versehen ausgefallen sind. Sehr zweifelhaft ist auch das *επαρκειϲθω*, das Tisch., Treg. nach ℵAFG aufgenommen, WH. an den Rand gesetzt haben, da die Conformation nach *βαρειϲθω* noch näher lag, als die nach *επαρκεση* und der Wechsel des Med. und Act. sehr unwahrscheinlich ist (vgl. V. 10). Lies *επαρκειτω*

liche Wohlthätigkeit in völlig unzulässiger Weise beschränken würden, abhängig gemacht und im Falle gleicher Bedürftigkeit den jüngern Wittwen (V. 11) versagt werden. Es kann sich also nur um die Einschreibung zu einem kirchlichen Ehrenamte handeln, das ähnlich wie das Bischof- und Aeltestenamt eine notorische Tadellosigkeit, ja Auszeichnung in ihrem bisherigen Leben voraussetzt, welche ihr das dafür nothwendige Ansehen in der Gemeinde gewährleistet. Dass dieses nun das Diaconissenamt sei (Pelag., Schlrm., Mck., Bck.), ist ganz unwahrscheinlich, da dieses sicher Dienstleistungen verlangt, zu denen eine sechzigjährige wenig mehr passte. Daher denken nach Grot., Msh. (vgl. schon Chrys. hom. 31 in div. N. T. loc.) die Neueren mit Recht an ein Aufsichtsamt über den weiblichen Theil der Gemeinde, insbesondere Wittwen und Waisen. Wir lernen solche kirchliche Wittwen (*πρεσβυτίδες*, viduae seniores, matriculariae) aus Tert. de virg. vel. cp. 9 und dem Can. XI der laod. Syn. kennen (vgl. schon Hermas past. vis. II, 4 und Lucian de morte Peregr. cap. 12), ohne dass wir natürlich alle Bestimmungen der späteren Zeit ohne weiteres auf die hier vorausgesetzte Institution übertragen dürfen. Völlig grundlos ist es, wenn de W. hier bereits dieselbe als eine gesetzmässige, auf förmlicher Wahl beruhende vorausgesetzt sieht, während der Ausdruck nur zeigt, dass die Namen der dieses Ehrenamtes würdigen Wittwen förmlich aufgeschrieben wurden. Uebrigens ist die Uebersetzung: als Wittwe werde aufgezeichnet (Wgsch., Hth., Hfm., Hltzm. nach Win. § 64, 4), offenbar falsch, da nach V. 3—5 *χήρα* keineswegs in spezifischem Sinne ein Ehrenname dieser Wittwen war. Vielmehr ist, anknüpfend an V. 3, gemeint: eine Wittwe werde in das Verzeichniss (der kirchlichen Wittwen) eingetragen (also noch einer ganz besonderen Ehre gewürdigt), wenn sie — —, weshalb auch die folgenden Partt. nachher ohne weiteres mit Bedingungssätzen vertauscht werden. — *μὴ ἔλαττον*) als Adv. nur hier, doch grade Röm. 9, 12 *ἐλάσσων* vom jüngeren Alter (vgl. auch *ἐλαττονεῖν* 2 Kor. 8, 15). — *ἐτῶν ἑξήκοντα*) hängt nicht von *γεγονυῖα* ab, wie Luc. 2, 42, sondern von *ἔλαττον* und ist also = *ἢ ἔτη ἑξ.* (vgl. Demosth. in Timocrat. p. 481: *γέγονα οὐκ ἔλαττον ἢ τριάκοντα ἔτη*). Zu *ἔτος* vgl. Röm. 15, 23. 2 Kor. 12, 2. Gal. 1, 18. — *γεγονυῖα*) vgl. Gal. 3, 17, gehört nothwendig zum Vorigen, da das Adv. doch von einem Verb. abhängen muss, und nicht zum Folgenden (Vlg., Calv., Flatt, Leo, Mck.), wo es einen ganz unmotivirten Nachdruck erhielte. Schon das höhere Alter soll sie also ehrwürdig erscheinen lassen. — *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή*), nach Analogie von 3, 2. 12 und hier

noch näher liegend wie dort, weil die Verzichtleistung auf eine zweite Ehe beim Weibe als ein Zeichen von Enthaltsamkeit galt und besonders hochgehalten wurde (Luc. 2, 36). Hier kann der Wortlaut vollends nicht bezeichnen, dass sie ihrem Manne nicht untreu gewesen ist (Hfm.), mit keinem andern geschlechtliche Gemeinschaft gepflogen hat (Hth.). Wenn man sagt, dass V. 14 bei dieser Deutung jüngere Wittwen von dieser Ehrenstellung ausschliesse, so folgt daraus nur, dass Paulus dieselbe nicht als Ziel des Ehrgeizes gedacht hat. — V. 10. *ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη)* Wie *μαρτυρεῖν* Röm. 10, 2. Gal. 4, 15 von einem guten Zeugniss vorkommt, so heisst *μαρτυρεῖσθαι*, bes. in Act. u. Hebr. häufig: ein gutes Zeugniss besitzen und wird, wie Hebr. 11, 2, mit *ἐν* verbunden zur Bezeichnung dessen, worauf dies gute Zeugniss beruht. Ungenau de W., Mllr.: in Betreff; Wies.: vom Gegenstande oder der Sphäre. Die *ἔργα καλά* sind nach dem Sprachgebrauch unserer Briefe treffliche Werke überhaupt (vgl. 3, 1, u. bes. 5, 25), nicht nothwendig Uebungen der Wohlthätigkeit (de W.), wenn diese auch der Natur der Sache nach besonders in Betracht kommen, sodass schon darum die Behauptung, dem Verf. schwebe Act. 9, 36 f. vor (Hltzm.), ganz aus der Luft gegriffen ist. — *εἰ)* heisst sicher nicht: ob (Hfm.), sondern: wenn, und löst nur die Form des Partizipialsatzes auf. Sprachlich genommen sind also diese Conditionalsätze den vorigen Partizipialsätzen ganz coordinirt, was Hth. vergeblich leugnet. Nur inhaltlich werden jetzt solche Stücke genannt, welche wesentlich zu den guten Werken gehören, auf Grund derer sie ein gutes Zeugniss haben sollen. — *ἐτεκνοτρόφησεν)* *ἅπ. λεγ.*, bezeichnet zunächst die Ernährung, dann die Erziehung von Kindern. Es auf die Leibespflege zu beschränken (Hth.), ist ebensowenig Grund, als ausdrücklich die fromme Erziehung hervorzuheben (Hdrch. nach Theod.); es speziell auf fremde Kinder zu beziehen (Leo, Wies.), ebensowenig, als es auf eigene zu beschränken (Chrys.). Dass die eigenen Kinder bereits todt oder versorgt sind (Hltzm.), folgt durchaus nicht aus V. 4, da eben hier von etwas ganz Anderem als dort die Rede ist. Dass diese Bedingung speziell mit Bezug auf ihren späteren Beruf als Waisenpflegerinnen genannt ist (de W.), wird durch das Folgende ausgeschlossen, wo eine ähnliche Beziehung nicht denkbar. Es handelt sich nur darum, dass sie sich in Erfüllung der Mutterpflicht bewährt hat. — *εἰ ἐξενοδόχησεν)* *ἅπ. λεγ.*, zur Sache vgl. 3, 2, hier aber kam es darauf an, die gastliche Aufnahme der Fremden hervorzuheben, wie sie der Hausfrau zum Lobe gereicht. — *εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψεν)* Wort und

Sache nur noch Joh. 13. Da unmöglich die solenne Bezeichnung der Christen (ἅγιοι Röm. 1, 7. 1 Kor. 1, 2. 2 Kor. 1, 1 u. f.) nur die Fremdlinge bezeichnen kann (Wies.), so kann auch das Fusswaschen nicht eigentlich genommen werden (Hth., Hltzm.); denn schon die Erweiterung des Objects zeigt, dass nicht bloss eine Erweisung der Gastfreundschaft gemeint (de W.), was doch ohnehin bei der Verschiedenheit aller andern Ausdrücke sehr unwahrscheinlich. Es kann nur symbolischer Ausdruck für die Erweisung der niedrigsten Liebesdienste sein, wie Joh. 13, 14. An Diaconissendienste (Hltzm.) ist durchaus nicht zu denken. — εἰ θλιβομένοις) wie 2 Kor. 1, 6. 4, 8. 7, 5, solche, die in irgend einer Bedrängniss sich befinden, keineswegs bloss Arme (Bng.). — ἐπήρκεσεν) im N. T. nur noch V. 16, vgl. 1 Makk. 8, 26. 11, 35, steht hier von jedem Beistand, der ihnen geleistet wird, nicht bloss von Darreichung der Nothdurft (de W.). — εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ) wie 2 Kor. 9, 8. — ἐπηκολούθησεν) Gewiss sollte nicht bloss der Begriff der ἔργα καλά durch den allgemeinsten Ausdruck erschöpft (Hth.), sondern mit dem durchaus eigenthümlichen Ausdruck (vgl. 1 Petr. 2, 21) angedeutet werden, dass sie nicht nur jedes gute Werk gethan hat, wozu sich ihr Gelegenheit darbot, sondern dass sie die Gelegenheit dazu aufsuchte und in diesem Sinne jedem guten Werke eifrig nachging (Hfm., Hltzm.).

V. 11 f. νεωτέρας δὲ χήρας) Das νεωτέρας für sich zu nehmen, sodass χήρας Prädikat wäre (Baur Paulus, p. 497: als Wittwe), oder es, wie V. 1. 2, von jüngeren Frauen überhaupt zu verstehen (Hth., Oost.), ist durchaus willkürlich; gemeint sind alle, die jünger sind als sechzig Jahre (V. 9), wobei sich nur aus der Natur der Sache ergiebt, dass die folgende Begründung namentlich erheblich jüngere im Auge hat. — παραιτοῦ) heisst ganz wie 4, 7: verbitte sie dir; es liegt also darin weder ein „Nichtzulassen zum καταλέγεσθαι", noch gar „das Von sich fern halten" (Hth.: vgl. Luth.: der jungen Wittwen entschlage dich), wovon doch garnicht die Rede und wozu Tim. hoffentlich keiner Ermahnung bedurfte; nicht einmal: eine Abweisung ihres Gesuchs um Einreihung (Hth.), sondern nach dem Zusammenhange mit dem καταλεγέσθω V. 9, er solle es sich verbitten, wenn man jüngere mit aufnehmen will, es ablehnen, selbst wenn man mancherlei Gründe für die Wahl einer solchen anführt. Dass dabei nicht an Ausschliessung von der Wittwenunterstützung gedacht sein kann, zeigt die folgende Begründung. — ὅταν γάρ) weist, wie oft bei Paulus (1 Kor. 15, 24. 27. 28. 54), auf den allerdings noch unbestimmten, aber doch zu erwar-

tenden Zeitpunkt hin, wo das im Folgenden Genannte eingetreten sein wird. — *καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ*), wahrscheinlich von Paulus selbst gebildet und dem *κατακαυχᾶσθαί τινος* Röm. 11, 18 genau entsprechend, kann weder auf Ueppigkeit (Wies., Hth., Oost.), noch unmittelbar auf in ihnen sich regende wollüstige Begierde (de W., Plitt, Bck.) gehen, worauf die nachweisbare Bedeutung von *στρῆνος* (Vollkraft, dann der aus dem Bewusstsein derselben fliessende Uebermuth, vgl. 2 Reg. 19, 28. Apoc. 18, 3) und *στρηνιᾶν* (Apoc. 18, 7) garnicht führt, auch nicht Apoc. 18, 9 durch die Verbindung mit *πορνεύειν*, von dem es eben unterschieden ist. Gemeint ist die Vollkraft der Jugend, die sich in ihnen regt und die sinnliche Befriedigung im Geschlechtsgenuss heischt, was Paulus als das Gewöhnliche voraussetzt. Dass es echt paulinisch gedacht ist, wenn diese Regung als wider Christum gerichtet d. h. von der Hingabe an ihn und den Dienst an seiner Gemeinde abziehend betrachtet wird, zeigt 1 Kor. 7, 32—34. Rein ersonnen denkt Hdrch. daran, dass sie den Zügel abwerfen, zügellos werden, und Hfm., Köll. p. 127 nach Ps. 37, 4 an geistliche Ueberschwänglichkeit: nachdem sie in Christo geschwelgt haben, was schon mit dem *ὅταν* c. Conj. Aor. ganz unvereinbar ist. — *γαμεῖν θέλουσιν*) von der Wiederverheirathung, wie 1 Kor. 7, 39. Zu dem activischen *γαμεῖν* vgl. 1 Kor. 7, 28. 34. — V. 12. *ἔχουσαι κρῖμα*) entspricht dem *ἑαυτῷ κρῖμα λαμβάνειν* Röm. 13, 2, dessen Folge dies *ἔχειν* ist. Dass das *κρῖμα* keineswegs nothwendig ein Schuldurtheil Gottes ist (Wies., Oost.), zeigt 3, 6; dass der eigene Gewissensvorwurf gemeint sei (Hltzm., Mllr., wie Hth. früher nach 4, 2), müsste durchaus durch einen Zusatz (*ἐν ἑαυτοῖς* oder dgl.) angedeutet sein. Es wird eben nur gesagt, dass und nicht von wem sie sich ein Schuldurtheil zuziehen (vgl. Hfm.), und nur aus dem Zusammenhang mit dem Folgenden erhellt, dass ein jeder dasselbe aussprechen kann (Plitt, Hth.: es trifft sie der Vorwurf). — *ὅτι*) kann wegen des bei *κρῖμα* fehlenden Artikels nicht mit: dass übersetzt werden (so gew., auch Hth.), sondern nur: weil (Bng., Hfm., Hltzm.). — *τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν*) Schon der Begriff des *ἀθετεῖν* (Gal. 2, 21. 3, 15) schliesst es vollständig aus, hier an Abfall vom Glauben (Calv., Calov, Hnr. u. noch Bck., vgl. Wgsch., Plitt) zu denken; und die Analogie des griechischen Gebrauchs von *πίστιν ἀθετεῖν* für fidem fallere macht es zweifellos, dass eine thatsächliche Aufhebung und Ausserachtlassung der Treue (Röm. 3, 3. Gal. 5, 22), die sie ihrem Berufe gelobt haben (Wies., Hth., Hfm.), gemeint ist, ohne dass übrigens *πίστις* Ver-

sprechen heisst (Hltzm.). Darin liegt also, dass sie mit der Einzeichnung in die Liste der kirchlichen Wittwen eine Verpflichtung, fortan der Gemeinde in diesem Berufe zu dienen, übernommen haben, und die Treue in der Erfüllung dieser Pflicht wird schon durch das θέλειν γαμεῖν aufgehoben, sofern dasselbe die Geneigtheit in sich schliesst, dem (künftigen) Manne volle Hingebung und ausschliesslichen Dienst zu geloben, und schon diese Geneigtheit der Erfüllung der übernommenen kirchlichen Pflichten entfremden muss. Daraus erklärt sich auch das πρώτη, das keineswegs gleich προτέρα genommen zu werden braucht (Hltzm. nach Apoc. 2, 4), sondern den Gegensatz in sich schliesst gegen die Treue, welche sie bei wirklicher Eingehung der Ehe dem Manne geloben würde. Daraus folgt endlich evident, dass die gangbare Deutung auf das Gelübde, sich nicht wieder zu verheirathen (vgl. selbst Mtth., Wies.), contextwidrig ist, da die Treue gegen dies Gelübde nicht in diesen Gegensatz gestellt werden kann. Es zeigt sich aus dieser Fassung dessen, was Paulus vermieden wissen will, aufs Klarste, dass in dem καταστρηνιᾶν V. 11 an sich keine Hindeutung auf Ueppigkeit oder Wollust liegt. Paulus findet es durchaus in der Ordnung, dass jüngere Weiber heirathen wollen, will aber durch die Beschränkung des kirchlichen Wittwenamts auf Sechzigjährige verhüten, dass die Uebernahme eines neuen Ehegelübdes ihnen den berechtigten Vorwurf eines Treubruchs gegen einmal übernommene Verpflichtungen zuziehe.

V. 13. ἅμα δὲ καί) wie Philem. V. 22 (vgl. 1 Thess. 4, 17. 5, 10), führt einen zweiten Grund ein, weshalb Paulus die jüngeren Wittwen zur gemeindlichen Thätigkeit nicht zulassen will. — ἀργαὶ μανθάνουσιν) kann unmöglich heissen: sie lernen müssig sein (Chrys., Theoph., Beza, Ew., Hfm., Bck., vgl. Win. § 45, 4), was weder sprachlich angeht wegen der Stellung des ἀργαί, die deutlich auf eine Näherbestimmung des Subjects führt, und wegen der unnachweislichen Ergänzung eines εἶναι (vgl. Buttm. p. 260), noch sachlich; denn wenn hier nicht von Wittwenunterstützung die Rede ist, sondern von einer Zulassung zu gemeindlicher Wirksamkeit, so kann Paulus unmöglich sagen wollen, dass sie in derselben Müssiggang lernen, da die gemeindliche Wirksamkeit ja gerade mancherlei Thätigkeit von ihnen fordert. Es kann das ἀργαί also nur ein andrer Fehler sein, der sich ebenso leicht bei jüngeren Wittwen einstellt, wie das θέλειν γαμεῖν (V. 11); denn dass hier eine weitere Folge jenes καταστρηνιᾶν τοῦ Χριστοῦ gemeint sei (Mtth., Mck., Bck.), ist natürlich ebenso verkehrt, als wenn man es so auffasst, als ob nur eines oder

das andre bei ihnen eintreten könne (Hdrch.). Der Apostel setzt also voraus, dass jüngere Wittwen leicht zu der von ihnen im kirchlichen Amte verlangten Thätigkeit noch nicht die rechte Neigung oder das rechte Geschick haben, und entwickelt nun die üblen Folgen davon, wie er vorhin gezeigt hat, dass die leicht erwachende Neigung zum Wiederheirathen sie zu diesem Berufe untüchtig macht. Das *ἀργός* kommt bei Paulus nicht vor (vgl. Mtth. 20, 3—6. 2 Petr. 1, 8) und charakterisirt sie als träge, unlustig zu dem ihnen zugemutheten Thun. Die Folge dieser Trägheit ist dann das *μανθάνειν*, das nicht: pflegen heissen kann (Leo, Mtth.), weil das Wort der Natur der Sache nach nur im Praet. diese Bedeutung erhalten kann. — *περιερχόμεναι τὰς οἰκίας*) Der nur hier vorkommende Ausdruck bezeichnet ein Umhergehen (Act. 19, 13. Hebr. 11, 37), das die Häuser (*οἰκίαι*, wie 1 Kor. 11, 22) zum Gegenstande hat (vgl. die gleiche Constr. von *περιάγειν* Mtth. 9, 35. Mrc. 6, 6), so dass sie immer von einem zum andern kommen. Auch hier ist es ebenso sprach- als sinnwidrig, in dem Partizipialsatz ausgedrückt zu finden, was sie lernen (Luth., de W., Wies.). Denn dies bezeichnet der Inf. bei *μανθάνειν* (5, 4) und *μανθ.* c. Part. heisst: etwas bemerken, wahrnehmen. Es ist aber auch der Sache nach das Umhergehen in den Häusern weder etwas, was erst gelernt werden muss, noch darf man einen schlimmen Sinn hineinlegen, da ja der ihnen zugewiesene Beruf die kirchlichen Wittwen nöthigte, in den Häusern umherzugehen. Es kann also nur ausdrücken, dass bei ihrem berufsmässigen Umhergehen in den Häusern eben das *μανθάνειν* eintritt, was Paulus als die Folge ihrer Trägheit betrachtet. Nun fehlt freilich ein Object dazu, und das ist der Grund, welcher die falschen Erklärungen des *ἀργαί* und *περιερχόμεναι* verursacht hat. Will man dasselbe durch ein *περιέρχεσθαι* (Hth.) oder *ἀργαὶ εἶναι* (Buttm.) aus dem Zusammenhange ergänzen, so vermeidet man zwar die sprachliche, aber nicht die sachliche Unmöglichkeit jener beiden Auffassungen. Ganz fremdartig ist die Herbeiziehung von 1 Kor. 14, 35, als ob sie in neugieriger Lernlust fremde Häuser frequentiren und die gesammte Männerwelt belästigen (Hltzm.). Richtig aber ist daran, dass das Lernen absolut gesetzt ist, weil auf ihm als solchem der Nachdruck ruht im Gegensatz gegen das ihnen aufgetragene Lehren, das sie als *ἀργαί* nicht üben mögen. Nicht ohne Ironie gebraucht Paulus das Verb. *μανθάνειν*, das ja an sich etwas Löbliches bezeichnet, während doch die Näherbestimmung durch den Partizipialsatz andeutet, dass von einem solchen nicht die Rede ist. Dennoch muss dem

Apostel natürlich ein Object dieses Lernens vorgeschwebt haben, und das hat schon Bng. völlig richtig angedeutet durch sein discunt quae domos obeundo discuntur. Wenn seine Erklärung: statum familiarium curiose explorant gewöhnlich als willkürlich und eingetragen zurückgewiesen wird, so ist das ganz unberechtigt, da sie ja wirklich bei müssigem Umhergehen in den Häusern, wenn sie dort nicht selbst durch Lehren und Ermahnen thätig sind, nur in Erfahrung bringen können, was es dort Neues giebt und wie es dort steht. — *οὐ μόνον δὲ ἀργαὶ ἀλλὰ καί*) Zu dieser dem Paulus sehr geläufigen Wendung, die grade wie hier so häufig der Ergänzung aus dem Vorigen bedarf (Röm. 5, 3. 11. 8, 23), vgl. insbesondere 2 Kor. 7, 7. Wären sie bloss träge, so würden sie damit, dass sie lernen statt zu lehren, wenigstens keinen Schaden anrichten, es verbindet sich aber mit jener Trägheit meist die Neigung zu leerem Geschwätz und vorwitzigem Thun, weshalb sie mit jenem *μανθάνειν* nur Unheil anrichten. — *φλύαροι*) geschwätzig, nur hier, doch vgl. *φλυαρεῖν* 3 Joh. 10. — *καὶ περίεργοι*) ganz wie das *περιεργαζόμενοι* 2 Thess. 3, 11, während das *τὰ περίεργα πράσσειν* Act. 19, 19 viel ferner liegt. Die Unlust zur pflichtmässigen Thätigkeit schliesst nicht den Vorwitz aus, sich um fremde Dinge zu bekümmern, die einen nichts angehen (Chrys.: *ὁ γὰρ τὰ ἑαυτοῦ μὴ μεριμνῶν τὰ ἑτέρου μεριμνήσει πάντως*). — *λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα*) sie reden Dinge, welche zu reden nach des Apostels Ansicht (daher *μή*) doch keinerlei Nothwendigkeit vorliegt. Darin besteht eben ihr *περιεργάζεσθαι*, dass sie in Dinge dreinreden, die sie nichts angehen; und wenn ihre Schwatzhaftigkeit sie verleitet, Dinge weiter zu tragen, die nicht weiter getragen werden sollen, so können sie mit ihrem *μανθάνειν* nur Unheil anrichten. Dass die Urtheile in V. 11—13 auf bestimmten Erfahrungen fussten, ist selbstverständlich.

V. 14 f. *βούλομαι οὖν*) vgl. 2, 8. Es bezeichnet eben nicht, dass Paulus es für wünschenswerth hielt (de W.); denn sein Wunsch war nach 1 Kor. 7, 7. 32 durchaus ein anderer; aber in Folge solcher Beobachtungen, wie sie V. 11—13 zu Grunde liegen, war es sein bestimmter Wille, dass jüngere Weiber heirathen sollten (*νεωτέρας γαμεῖν*, wie V. 11), um ihnen von vorn herein Befriedigung für das doch aller Wahrscheinlichkeit nach sich früher oder später einstellende Bedürfniss (V. 11) und eine natürliche Sphäre ihrer Thätigkeit zu bieten, in der jeder Müssiggang (V. 13) von selbst ausgeschlossen ist. Dass ein solcher Wille des Apostels nicht ausschloss, dass jüngere Wittwen, wenn sie das *χάρισμα* der

Enthaltsamkeit (1 Kor. 7, 7) besassen, ehelos blieben und sich so für den kirchlichen Viduat auch nach V. 9 qualificirten, bedurfte natürlich nicht erst der Erörterung. Uebrigens ist es schwerlich zufällig, dass Paulus nicht *χήρας* hinzufügt; zwar ist es gewiss unrichtig, anzunehmen, dass er an Jungfrauen denke (Baur), aber der Ausdruck soll sie auch nicht ausschliessen, wie man gewöhnlich annimmt, indem man *χήρας* ergänzt (so auch Hth.), da sich seine Willensmeinung allerdings auf alle jüngern Personen weiblichen Geschlechts bezieht, wenn auch hier nach dem Zusammenhange zunächst an verwittwete gedacht werden soll. Dem liegt aber nicht eine besondere Vorliebe für die Ehe zu Grunde (de W.), sondern nach V. 15 die durch Erfahrung bestätigte Gefahr des ehelosen Standes. Dem *τεκνογονεῖν* (*ἅπ. λεγ.*, wie das Subst. in 2, 15), in das man auch hier ganz willkürlich die Kindererziehung (Mtth., Oost.) eintragen wollte, fügt der Apostel ausdrücklich das *οἰκοδεσποτεῖν* (*ἅπ. λεγ.*) hinzu, das natürlich in ihrer Sphäre ebenso die Aufgabe des Weibes ist, wie in seiner die des *οἰκοδεσπότης*, weil ihr dies eine hinlängliche Thätigkeit giebt, die alles Müssiggehen ausschliesst. Will man durchaus an die Kindererziehung denken, so ist dieselbe natürlich viel eher hier mit eingeschlossen zu denken (Leo, de W., Hth.). — *μηδεμίαν ἀφορμὴν διδόναι*) nur bei Paulus (2 Kor. 5, 12), der mancherlei analoge Wendungen hat. Schon hier tritt ganz klar die Rücksicht hervor, aus welcher der Apostel hier so auf Verheirathung jüngerer Personen dringt. Sehr richtig bemerkt Hfm., dass, da alles Vorige keine Tugendübung ist, hier nicht eine weitere Vorschrift für das übrige Verhalten der Weiber gegeben werden kann (Hth.), sondern nur angegeben, was durch das Vorige verhütet werden soll (de W.). Dann aber ist vorausgesetzt, dass sie, wenn sie ehelos bleiben, nur zu leicht solchen Anlass geben. — *τῷ ἀντικειμένῳ*) Dabei an den Teufel zu denken (Mtth.) und gar an den Anlass zur Verführung, den man ihm darbietet (Leo, Oost.), ist schon darum sehr unwahrscheinlich, weil derselbe V. 15 als *σατανᾶς* bezeichnet wird, und wird durch das Folgende entschieden ausgeschlossen. Es ist der Gegner des Christenthums gemeint, wie 1 Kor. 16, 9. Phil. 1, 28. — *λοιδορίας χάριν*) kann natürlich weder zu *βούλομαι* (Mck.) noch zu *ἀντικειμένῳ* (Leo) gehören, sondern nur zu *ἀφορμὴν διδόναι;* aber nicht als Umschreibung des sonst dabei stehenden Gen. (de W., Wies.). Es heisst auch nicht: in Beziehung auf (Hfm.), sondern: zu Gunsten (Gal. 3, 19). Einen Anlass, welcher der Lästerung (des Christenthums) zu Gute kommt, würden sie

aber geben, wenn sie, im Stande der Ehelosigkeit verbleibend, der Verführung zu zuchtlosem Wandel verfielen. — Zu λοιδορία (1 Petr. 3, 9) vgl. λοίδορος (1 Kor. 5, 11. 6, 10) und λοιδορεῖν (1 Kor. 4, 12). — V. 15 begründet (γάρ), weshalb Paulus solcher Gefahr durch das Verlangen, dass sie heirathen sollen, zuvorkommen muss, aus vorliegenden Erfahrungen. Warum Paulus dieselben noch nicht soll gemacht haben können (de W.), ist schlechterdings nicht einzusehen. — ἤδη) Röm. 4, 19. 13, 11. 1 Kor. 4, 8 u. öft. — τινές) sind keineswegs nothwendig kirchliche Wittwen (Hfm.), sondern jüngere Weibspersonen, besonders Wittwen, die vielleicht, sich mehr Enthaltsamkeit zutrauend als sie besassen, nach der Ehre der Ehelosigkeit trachteten und der Schande der Unzucht verfielen. Dass der Verf. schon die zweite Ehe als solche betrachtet (Hltzm.), ist Angesichts dessen, dass V. 14 die Wiederverheirathung verlangt wird, ein offenbarer Widersinn. — ἐξετράπησαν) vgl. 1, 6, bezeichnet weder zugleich (Grot.), noch allein (Hnr.) den Abfall vom Glauben oder gar von der rechten Lehre (Hdrch.), sondern die Abweichung vom rechten Pfade der Keuschheit und Sittlichkeit. — ὀπίσω τοῦ σατανᾶ) so nicht bei Paulus, aber Act. 5, 37. 20, 30. Sie sind dem Satan (Röm. 16, 20. 1 Kor. 5, 5) gefolgt, der sie auf den Weg der Sünde verlockt hat.

V. 16. εἴ τις πιστὸς ἢ πιστὴ χήρας ἔχει) kann sich nur, wie ἔχειν V. 4 auf das verwandtschaftliche Verhältniss beziehen, wobei es ganz willkürlich ist, an das von Vater, Mutter, Oheim, Tante zu einer verwittweten Tochter oder Nichte zu denken (de W., Wies.), um einen Unterschied von dem V. 4 besprochenen Falle herauszubringen*). Vielmehr kann das nachdrücklich voranstehende τις und die ausdrückliche Hervorhebung des πιστὸς ἢ πιστή nur andeuten, dass es auf den näheren oder ferneren Grad verwandtschaftlicher Angehörigkeit, darauf, ob die Angehörigkeit durch den Hausvater oder die Hausmutter vermittelt sei, nicht ankomme, sondern auf das Vorhandensein einer solchen. Auch der selbst

---

*) Die Lesart τις πιστή giebt keinen Sinn, da es ganz erkünstelt ist, daran zu denken, dass der Frau die unmittelbare Sorge für die dem Hause etwa angehörigen Wittwen oblag (Hth., Hltzm., Plitt), und der Fall, dass eine einzelne Frau mehrere Wittwen unter ihren Angehörigen hat, doch gar zu seltsam gewählt ist. Hfm.'s Auffassung, wonach eine christliche Frau mehrere Wittwen zu ihrer Hilfe im Hause hat, zerreisst den Zusammenhang, legt in das ἔχει ganz Fremdartiges ein, macht die Mehrheit vollends seltsam und sagt etwas ganz Ueberflüssiges, da die Verpflegung solcher Helferinnen sich doch von selbst versteht.

bei der richtigen Lesart etwas auffallende Plural erklärt sich wohl aus der Absicht, die Regel möglichst allgemein zu fassen und ausdrücklich alle Arten von Wittwen, die bisher besprochen waren, die unterstützungsbedürftigen, die in kirchlicher Ehrenstellung befindlichen, wie die jüngeren, die zu einer solchen nicht taugen, mit einzuschliessen. Damit erledigt sich auch die scheinbare Schwierigkeit, dass bei der richtigen Fassung von V. 4. 8 der Apostel zu dem Gedanken dieser Verse zurückzukehren scheint. Man braucht deshalb auch garnicht mit Mck., de W. an jüngere Wittwen insbesondere zu denken, die in den kirchlichen Wittwenstand aus öconomischen Gründen Aufnahme suchten. Es genügt vollkommen, dass Paulus den V. 4. 8 erörterten Grundsatz durch seine allgemeine Fassung in diesem Zusammenhange auch auf die kirchlichen Wittwen angewandt wissen will (vgl. Wies.), die Zeit und Kraft dem Gemeindedienst widmeten und darum unter allen Umständen auf Gemeindeversorgung Anspruch zu haben schienen. Ausdrücklich betont Paulus daher, dass von allen Wittwen, also auch von ihnen gelte, dass, wo irgend ein Angehöriger noch vorhanden, derselbe zu ihrem Beistande (*ἐπαρκείτω αὐταῖς*, vgl. V. 10) verpflichtet sei, dass eine Gemeindeunterstützung von Wittwen also immer nur nach Bedürfniss, nie als Aequivalent für geleistete Dienste statthaben solle. — *καὶ μὴ βαρείσϑω ἡ ἐκκλησία*) Der Gemeinde soll nicht mit ihrer Verpflegung eine Last auferlegt werden. Zum Ausdruck vgl. 2 Kor. 1, 8. 5, 4, zur Sache 1 Thess. 2, 9. 2 Thess. 3, 8, wo Paulus das Compos. *ἐπιβαρεῖν* braucht. — *ἵνα ταῖς ὄντως χήραις ἐπαρκέσῃ*) wozu sie nicht im Stande sein würde, wenn sie auch mit der Versorgung solcher Wittwen, die noch Verwandte haben, beschwert würde. Dass hier *ταῖς ὄντως χήραις* (vgl. V. 3. 5) auf die wirklich ganz von Angehörigen entblössten Wittwen und auf nichts Anderes geht, zeigt der Gegensatz.

V. 17—22*). Von der Disziplin über die Pres-

---

*) V. 18. Die Stellung von *βουν αλοωντα* nach *ου φιμωσεις* (Lchm. nach ACP) ist aus 1 Kor. 9, 9. — V. 20. Das *δε* (AD it. go, vgl. FG) hat Lchm. nach *τους* aufgenommen, WH. in Klammern gesetzt; es ist aber nach ℵKLP vg. u. orientt. Verss. als Verbindungszusatz zu streichen, wie das *δε* nach *ωσαυτως* V. 25 (Lchm. nach AFG), das sicher nicht nach 2, 9 gestrichen ist (gegen Hth., Hltzm.). — V. 21 lies nach ℵADG *Χριστου Ιησου* statt *κυριου Ιησου Χριστου* (Rcpt. nach KLP u. thlw. F). — Treg. hat *προσκλησιν* (Lchm. nach ADLP) am Rande; aber es ist ohne Zweifel blosse itacistische Verwechslung statt *προσκλισιν* (ℵFGK Rcpt.). — V. 23. Das *σου* nach *στομαχον* (Rcpt. nach FGKL) ist nach ℵADP als erläuternder Zusatz zu streichen. — V. 25. Statt der Rcpt. *τα καλα εργα προδηλα εστι* (KL) lies *τα εργα τα καλα προ-*

byter. Die freie briefliche Gedankenbewegung zeigt sich auch hier aufs Klarste darin, dass das zuletzt über die Verpflegung der Wittwen Gesagte den Apostel auf den Anspruch der lehrenden Presbyter auf Gemeindeverpflegung führt (V. 18). Da aber dies, im Anschluss an das über das Ehren der Wittwen Gesagte (V. 3), an eine allgemeinere Aussage über die Ehre, welche treuer Amtsführung der Presbyter gebührt, geknüpft wird (V. 17), so leitet dies wieder zu der Disziplinirung solcher Presbyter über, die sich in ihrer Amtsführung etwas zu Schulden kommen lassen (V. 19 ff.). — *οἱ καλῶς προεστῶτες πρεσβύτεροι*) Gemeint sind natürlich nicht die Alten dem Lebensalter nach (Hfm.), wie V. 1, da solche, von denen eine bestimmte Art ihres *προΐστασθαι* gerühmt wird, nur zur Kategorie der *προεστῶτες* gehören können, und das sind eben die amtlichen Presbyter (vgl. V. 19). Freilich bildet das *καλῶς προΐστασθαι* (vgl. 3, 4) auch nicht den Gegensatz gegen das *ἁμαρτάνειν* V. 19 f. (Hth., Hltzm.), das ja durchaus nicht auf Amtsversehen oder -vernachlässigungen beschränkt ist, und bezeichnet also nicht ein den Amtsanforderungen entsprechendes Verhalten, sondern eine treffliche Amtsführung, welche über die blosse normale Pflichterfüllung im Amte hinausgeht. — *διπλῆς τιμῆς*) Die Bedeutung: Belohnung (de W. nach Patr.), wie die Beziehung auf Besoldung oder Gemeindeunterstützung (Bck.), wobei man wohl gar an die doppelte Portion denkt, welche der Presbyter bei den Oblationen erhielt (Hdrch., Baur), ist hier so wortwidrig, als bei dem *τιμᾶν* V. 3 (vgl. 6, 1). Wenn aber die Meisten wenigstens wegen V. 18 an ein Ehren denken, welches sich a u c h in der Gemeindeunterstützung zeigt (Schlrm., Leo, Wies., Hth., Hfm., Hltzm.), so kann daran hier jedenfalls noch n i c h t gedacht sein, da diese Unterstützung in keinem Fall nach dem Eifer in der Amtsführung bemessen werden kann, zumal wenn gar keine Kriterien für denselben angegeben werden. Geht es aber auf die Ehre allein (vgl. Röm. 12, 10. 13, 7), so ist der Streit ein ganz müssiger, ob das *διπλῆς* (vgl. Apoc. 18, 6) eigentlich zu nehmen ist (Hth.), oder ob es *ἀντὶ τοῦ πλείονος* (Theod.) steht, da in Bezug auf das *τιμᾶν* ja ein Abmessen im arithmetischen Sinne nicht stattfinden kann (Ganz verkehrt Ambr.: himmlische und irdische Ehre; Mtth.: Achtung und Belohnung). Natürlich ist die doppelte Ehre nicht in Bezug auf das Ehren der

---

θηλα (ℵA); aber auch das *δυναται* der Rcpt., das noch ℵFG haben, wird sprachliche Nachbesserung sein, statt *δυνανται* (ADP), wofür noch das *εισιν* (DFGP) statt *εστι* zeugt.

Wittwen V. 3 (Pttr., Calv.) gemeint, was viel zu fern liegt, geschweige denn auf das Ehren der Diaconen, der Armen oder der hilfsbedürftigen Greise als solcher (vgl. Flatt, Mck.), von denen garnicht die Rede gewesen, sondern, wie der Context ergiebt, im Vergleich mit der Ehre, die den *προεστῶτες πρεσβύτεροι* als solchen zu Theil wird, wenn sie sich nicht durch das *καλῶς προΐστασθαι* einer besonderen Ehre würdig gemacht haben*). — *ἀξιούσθωσαν*) vgl. 2 Thess. 1, 11 und ganz wie hier Hebr. 3, 3: sie sollen doppelter Ehre werth geachtet werden. — *μάλιστα*) vgl. 4, 10. 5, 8. Auch diese Steigerung schliesst die Beziehung der *τιμή* auf Belohnung aus, weil dadurch jede rein quantitative Fassung des *διπλῆς* aufgehoben wird. — *οἱ κοπιῶντες*) vgl. 4, 10. Der Nachdruck liegt nicht auf diesem *κοπιᾶν*, das sich bei den *καλῶς προεστῶτες* von selbst versteht, sondern auf der Sphäre, in welcher sich ihr *κοπιᾶν* bewegt, weil ihr pflichtmässiger Dienst, selbst bei seiner eifrigsten Ausübung, sich auf diese an sich nicht erstreckt (vgl. Wies., Hth., Hltzm.), woraus dann freilich folgt, dass das *καλῶς* nicht bloss die normale Ausübung des *προΐστασθαι* bezeichnet (gegen Hth.). Hieraus folgt evident, dass weder an sich das Lehren zu den Obliegenheiten der *πρεσβύτεροι* gehörte, die nur das *προΐστασθαι* umfassten, noch damals zwei besondere Klassen von verwaltenden und lehrenden Presbytern bestanden (Baur, de W.), sondern dass es für eine besondere Auszeichnung galt, wenn ein Presbyter sich des Lehrens annahm, und dass Paulus diese Combination des Lehrens mit dem Amt der Gemeindeverwaltung befördern will (vgl. zu 3, 2), indem er die höchste Ehre für die verlangt, welche in dieser Beziehung mit ihrer Wirksamkeit über ihre nächste Amtspflicht hinausgehen. — *ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ*) Ersteres ist der allgemeinere Begriff und umfasst alle Arten der durch Reden geübten Wirksamkeit (vgl. 1 Kor. 1, 5: *ἐν παντὶ λόγῳ*), letzteres bezeichnet speziell die Lehrthätigkeit (4, 13. 16). — V. 18 begründet speziell die Ermahnung, die Presbyter, welche sich der Lehrthätigkeit be-

---

*) Unrichtig ist also die Erklärung von Hfm., wonach die Alten schon als solche der Ehre werth sind, aber doppelter Ehre wegen des wohlgeführten Amtes, weil diese beiden Arten des Ehrens zu verschiedenartig sind, um so verglichen werden zu können. Mit Recht macht er aber gegen Hth. geltend, dass das Amt den Mann nur ehrt, wenn er es recht verwaltet, da die Vorstellung einer Ehre, die dem Amte als solchem zukommt und also auch dem sündigenden Presbyter nicht entzogen werden kann, eine ganz verkehrte ist. Der sündigende Presbyter hat, weil er troz seiner amtlichen Stellung sündigt, nicht eine geringere Ehre, sondern eine doppelte Schande.

fleissigen, am meisten zu ehren; und da hier offenbar darauf hingewiesen wird, dass ihnen der Lebensunterhalt von der Gemeinde dargereicht werden soll, so ergiebt sich, dass in das *μάλιστα*, aber auch nur in dieses, diejenige Ehrerweisung eingeschlossen gedacht ist, welche sich in dieser Darreichung des Lebensunterhaltes zeigt. — *λέγει γὰρ ἡ γραφή*) paulinische Citationsformel (Röm. 9, 17. 10, 11, vgl. 4, 3. 11, 2. Gal. 4, 30), in welcher *γραφή* durchaus nicht eine einzelne Schriftstelle (Hltzm.) bezeichnet. — *βοῦν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις*) Die Stelle Deut. 25, 4 wird auch 1 Kor. 9, 9 auf den Anspruch der Verkündiger des Evangeliums auf die Verpflegung durch die Gemeinde bezogen. — *καί· ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ*) Auf diesen Ausspruch Christi (Luc. 10, 7) spielt Paulus auch 1 Kor. 9, 14 zur Begründung jenes Anspruchs an. Dass der Verf. ein Wort des Lucasevangeliums meine, weil er dies bereits als *γραφή* betrachte (Baur, Plitt, Hltzm.), ist ganz unmöglich, weil, auch wenn die Briefe unecht sind, sie keinesfalls bis in die Zeit herabgerückt werden können, wo die Evangelien als solche den heiligen Schriften des A. T. gleich geachtet wurden, was erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. nachgewiesen werden kann. Dass Paulus das Wort als ein Sprichwort genommen habe, dessen sich Jesus bedient hatte (Calv., Wies., Hth., Oost., Hfm., Bck.), ist an sich unwahrscheinlich und erklärt nicht die Gleichstellung desselben mit einem Worte heiliger Schrift. Dass er dies Wort in der Erinnerung mit einem ähnlichen Alttestamentlichen Spruche (etwa Lev. 19, 13. Deut. 24, 14) verwechselt habe, ist bei der wörtlichen Uebereinstimmung mit Luc. 10, 7 unwahrscheinlich und wird dadurch ausgeschlossen, dass Paulus dies Wort nach 1 Kor. 9, 14 als ein Herrenwort kennt. Vielmehr hat Paulus dies Herrenwort, das ihm selbstverständlich von gleicher Autorität ist, wie das Alttestamentliche Schriftwort, demselben als Beweismittel angereiht, ohne erst ausdrücklich zu bemerken, dass es nicht ein Schriftwort, sondern ein Herrenwort sei, weil es dem Tim. nach Ursprung und Bedeutung hinlänglich bekannt war.

V. 19 ff. *κατὰ πρεσβυτέρου*), vgl. Röm. 8, 31. 33. Da hier zweifellos an den beamteten Presbyter gedacht werden muss (gegen Chrys.: *οὐχὶ τὸ ἀξίωμα, ἀλλὰ τὴν ἡλικίαν*), so ist damit jede andersartige Bedeutung des *πρεσβύτερος* in V. 17 ausgeschlossen. — *κατηγορίαν*) wie Joh. 18, 29. Vgl. das in den Act. häufige *κατήγορος* und *κατηγορεῖν*, letzteres noch Röm. 2, 15. — *μὴ παραδέχου*) vgl. Act. 22, 18. — *ἐκτὸς εἰ μή*) pleonastische Verbindung zweier verschiedenen Ausdrucksweisen (Win. § 65, 3), ebenso 1 Kor.

14, 5. 15, 2. — *ἐπὶ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων*) heisst allerdings nicht: auf Aussage von (de W.), als ob *ἐπὶ στόματος μαρτύρων* stände, wie Deut. 19, 15. 2 Kor. 13, 1, auch nicht: auf Grund von, wie Deut. 17, 6. Hebr. 10, 28, sondern: in Anwesenheit (coram, vgl. 1 Kor. 6, 1. 6); allein dass die Zeugen bloss herangezogen werden sollen, um anzuhören, was man gegen einen Presbyter vorbringt (Hth., Hfm., Hltzm.), ist doch sehr unwahrscheinlich, da durch ihre blosse Gegenwart weder böswillige Anklage abgeschnitten, noch verhindert wird, dass Tim. gegen den Presbyter sich einnehmen lässt. Da die Gesetzesstelle, auf welche der Ausdruck anspielt, ohne Zweifel an Zeugen einer Schuld denkt und dazu, wie Deut. 17, 6 zeigt, das *ἐπὶ στόματος* keineswegs nothwendig ist, so wird auch hier gedacht sein, dass diese Zeugen die Anklage bestätigen, nur dass es sich allerdings nicht um Entscheidung der Sache auf Grund ihres Zeugnisses handelt, sondern darum, dass sich Tim. auf einseitige Anklage hin überhaupt nicht auf eine Untersuchung gegen einen Presbyter einlassen soll, sondern nur wenn von vornherein die Anklage vor soviel Zeugen, welche dieselbe bestätigen, erhoben wird, dass das immer die Ehre desselben schädigende Verfahren gegen ihn gerechtfertigt, weil wohl begründet erscheint*). — V. 20. *τοὺς ἁμαρτάνοντας*) kann, wenn man nicht allen Zusammenhang zerreissen will, nicht auf sündigende Gemeindeglieder (Calov., Hnr., Mtth., de W., Wies.) bezogen werden, zumal deren Disziplinirung nicht Sache des Tim. war (s. d. Anm.), sondern nur auf Presbyter, nur dass freilich weder hauptsächlich (Bck.), noch allein (Hltzm.) an Amtsvergehen zu denken, wozu der allgemeine Ausdruck nicht passt, sondern an sündiges Verhalten überhaupt (vgl. 1 Kor. 7, 28. 36. 8, 12). Der Aor. und ein *δέ*, das man gefordert und einige Abschreiber einsetzen (s. d. textkr. Anm.), wäre nur angebracht, wenn es sich speziell um den Fall handelte, wo die Anklage V. 19 sich als begründet erweist, während es sich ganz allgemein um die Ausübung der Disziplin handelt, wie V. 19 um die Einleitung des Disziplinarverfahrens. — *ἐνώπιον πάντων*) vgl. 2 Kor. 8, 21. Es kann, wenn die *ἁμαρτάνοντες* Presbyter sind, wohl nur auf alle Presbyter gehen, und nicht auf alle Gemeindeglieder (de W.), da weder

*) Ganz ungehörig ist die Frage, ob denn Tim. nicht bei Anklage Anderer dieselbe Vorsicht der Gerechtigkeit beobachten soll (de W.), da die Disziplin über die Gemeindeglieder doch ohne Frage Sache der Presbyter war. An Privatstreitigkeiten (Hth.) oder seelsorgerische Behandlung (Wies., Mllr.) denkt natürlich auch de W. nicht.

die Intention der Strafverschärfung (Hausrath, Schenkel b. Hltzm.), noch die Rücksicht auf die Heiligkeit des Amtes (Bck.) eine so höchst unpädagogische Massregel rechtfertigen könnte, auch eine andere Absicht ausdrücklich angegeben wird. — ἔλεγχε), vgl. 1 Kor. 14, 24. Eph. 5, 11. 13. Es bezeichnet die mit der Ueberführung verbundene Rüge. — ἵνα καὶ οἱ λοιποί) vgl. 2 Kor. 13, 2. Es „können nur die Uebrigen derselben Klasse sein, welcher die ἁμαρτάνοντες angehören" Hfm. Dass es die Laien gegenüber dem geistlichen (?) Stande bedeutet (Hltzm.), ist contextwidrig. — φόβον ἔχωσιν) Gemeint ist die Furcht vor gleicher Rüge (2 Kor. 7, 11, vgl. Röm. 13, 3. 7). — V. 21. διαμαρτύρομαι) heisst nicht anders, als 1 Thess. 4, 6: feierlich betheuern, nur dass es sich nicht um die Betheuerung einer Aussage über das, was ist, sondern über etwas, was geschehen soll, handelt. Von einem Schwur (Hltzm.) ist nicht die Rede; Paulus ruft Gott zum Zeugen an für das, wozu er den Tim. vor seinem Angesichte (ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, vgl. Gal. 1, 20) ermahnt, nicht um seine Wahrhaftigkeit oder Treue zu sichern, sondern um dem Tim. den heiligen Ernst der Mahnung eindrücklich zu machen und damit Gott ihn strafe, wenn er die Ermahnung nicht befolgt. Darum erinnert er auch noch neben Gott an Christum Jesum (καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ), der als Richter einst fragen wird, ob er der Ermahnung gefolgt ist (2 Kor. 5, 10), und an die auserlesenen Engel (καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων), welche den Thron Gottes umgeben, und vor welchen als den schlechthin vollkommenen Dienern Gottes er sich schämen müsste, wenn er es nicht thäte, da mit Bng., Wies., Oost, Bck. an die Anwesenheit der Engel beim Gerichte zu denken, gar kein Grund vorliegt. Wie nahe der Gedanke an sie als gegenwärtige Zeugen dem Apostel lag, zeigt 1 Kor. 11, 10. 4, 9. Das ἐκλεκτοί kann weder als Epitheton ornans alle Engel bezeichnen (Bng., Mtth., Wies., Hth.), noch sie dadurch von allen irdischen Wesen unterscheiden wollen, da eben der Begriff des ἐκλεκτός (ganz anders als der von ἔντιμος oder ἅγιος) einen Gegensatz solcher ἄγγελοι, die nicht auserlesen sind, in sich schliesst. Nur bezieht sich der Ausdruck nicht auf die ἐκλογή zum Heil (Hltzm.), zu welchem die Engel nirgends in Beziehung gesetzt werden (vgl. Hebr. 2, 16), oder auf den Gegensatz gegen die bösen Engel (Theoph., Grot., Hdrch, Flatt), sondern er bezeichnet, wie Röm. 16, 13, die auserlesenen Engel d. h. die Gott am nächsten stehenden Ordnungen derselben (vgl. Leo, Oost., Bck.), also wahrscheinlich die Thronengel (Luc. 1, 19. Apoc. 8, 2,

vgl. Tob. 12, 15) oder Erzengel (1 Thess. 4, 16. Jud. V. 9)*). — ἵνα) Der Gegenstand der Ermahnung erscheint in der Form der Absicht: dass du sollst, wie 1 Kor. 1, 10. 16, 12. 2 Kor. 8, 6. 9, 5. — ταῦτα) geht unmöglich auf Alles in Kap. 5 Gesagte (Hnr., Flatt, Mck., Hfm., Bck.), wo ja so Vieles vorkam, was einer so feierlichen Einschärfung durchaus nicht bedurfte, auch nicht auf V. 17—20 (Hdrch., Mtth., Hth., Hltzm.), da ja V. 17 f. garnicht speziell eine an Tim. gerichtete Ermahnung enthielt, wie auch vieles im Vorhergehenden; aber auch nicht auf V. 20 allein (de W., Wies., Oost.), da man nur auf Grund falscher Erklärung den V. 20 von V. 19 trennen kann, sondern auf V. 19 f. (Chrys., Theoph., Plitt), wobei sich die feierliche Beschwörung erst ganz rechtfertigt, weil es sich hier um Solches handelt, was Tim. direct in Stellvertretung des Apostels thun soll. — φυλάξῃς) ganz so von der Beobachtung einer (gesetzlichen) Vorschrift Röm. 2, 26. Gal. 6, 13. — χωρὶς (2, 8) προκρίματος) Das ἅπ. λεγ. ist ganz wie das lat. praejudicium, eine vox media (Hth., Bck.), erhält aber hier durch den Context die Beziehung auf ungünstiges Vorurtheil (Hltzm.); denn nur dieses konnte den Tim. bewegen, gegen V. 19 unbegründete Klage wider einen Presbyter anzunehmen und gegen V. 20 ohne genügenden Grund mit seiner Rüge gegen ihn einzuschreiten, während ein günstiges Vorurtheil für die Vorschrift in V. 19 garnichts austrägt und höchstens eine Unterlassung, aber nicht eine falsche Ausführung von V. 20 veranlassen könnte. „Bevorzugung“ (Leo, Hfm.) könnte höchstens πρόκρισις, aber nicht πρόκριμα heissen (vgl. Wies.). — μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόκλισιν) ist nicht bloss eine nähere Erläuterung des Hauptsatzes (de W., Hfm.), in welchem Falle, was Hth. übersieht, πρόκριμα von günstigem Vorurtheil genommen werden müsste, sondern es erweitert den Gedanken, indem zu dem vorurtheilslosen Beobachten der Vorschriften in V. 19 f. die Forderung hinzutritt, bei seiner disziplinaren Thätigkeit nichts nach Zuneigung (Gunst) zu thun (πρόκλισις, ebenfalls ἅπ. λεγ.). Sachlich bildet also allerdings die πρόκλισις einen Gegensatz zum πρόκριμα (Bng., vgl. Plitt); aber

*) Da, auch abgesehen vom Epheser- u. Kolosserbrief, Paulus nach Analogie von 1 Kor. 15, 24 ohne Zweifel auch bei den guten Engeln verschiedene Ordnungen angenommen hat und gar kein Grund abzusehen ist, woher er diese sicher bezeugte jüdische Vorstellung nicht getheilt haben sollte, so ist es gänzlich willkürlich, mit Baur hier gnostische Vorstellungen zu suchen oder mit Hfm. nach Mtth. 18, 10 an die Schutzengel der Auserwählten (vgl. Msh.: der ephesinischen Gemeinde) zu denken.

die Behauptung, dass dieser Gegensatz ausgedrückt sein müsste (Hth.), ist grundlos, da eben so gut das Letztere als eine andere Art der *προσωποληψία* gedacht sein kann, die in jeder Form vermieden werden soll.

V. 22 f. *χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει*) Contextgemäss kann die Handauflegung (4, 14), von der hier die Rede ist, nur die gewesen sein, mit welcher nach Analogie von Act. 6, 6 die Presbyter, von denen V. 17—21 die Rede war, in ihr Amt eingeführt wurden (Theod., Theoph., Oec., Bng., Schlrm., Otto, Oost., Plitt). Dass davon vor V. 21 (Hth.) oder schon Kap. 3 (Hltzm.) die Rede gewesen sein müsste, ist eine ganz unhaltbare Behauptung. In Kap. 3 war von den allgemeinen Voraussetzungen für die Wahl der Presbyter die Rede; hier handelt es sich um die dem Tim. als dem Stellvertreter des Apostels vorbehaltene Einführung derselben, welche derselbe nicht schnell (*ταχέως*, vgl. Gal. 1, 6) d. h. übereilt (vgl. 2 Thess. 2, 2), ohne sorgfältige Prüfung, ob auch die Kap. 3 erörterten Voraussetzungen vorhanden sind, vornehmen soll. Diese Ermahnung schliesst sich aber vortrefflich an V. 21 b an, da Tim. durch Zuneigung zu dieser oder jener Persönlichkeit diese strenge Prüfung unterlassen könnte*). — *μηδέ*) mit Beziehung auf das in *μηδενί* liegende *μή*, wie Röm. 9, 11, vgl. 1 Kor. 5, 8. 11 u. öfter. — *κοινώνει*) sich theilhaftig machen an Etwas (c. dat.), wie Röm. 15, 27 und in gutem Sinne Röm. 12, 13. Gal. 6, 6. — *ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις*) an Sünden, die einem Anderen angehören (Röm. 14, 4), von ihm begangen sind (Röm. 15, 20. 2 Kor. 10, 15). Es kann sich das unmöglich darauf beziehen, dass Tim. sich auch an einer solchen voreiligen Bestellung nicht betheiligen soll, wenn sie von Anderen vorgenommen wird (Hfm.), da dies sicher nicht durch *ἁμαρτίαι* bezeichnet wäre. Ueberhaupt aber zeigt das steigernde *μηδέ*, dass es sich nicht um eine Betheiligung an fremden Sünden handeln kann, die durch die voreilige Handauflegung be-

*) Völlig contextwidrig und bei dem Mangel jeder näheren Bestimmung für den Adressaten durchaus unverständlich wäre die Beziehung auf die Aufnahme der Katechumenen (Baur) oder die Wiederaufnahme von Excommunicirten und Häretikern (de W., Wies., Hltzm.), abgesehn davon, dass sich dafür keine Analogie innerhalb des N. T.'s nachweisen lässt. Die Diaconen mit einzuschliessen (Flatt, Mck.), veranlasst der Zusammenhang nicht, an die Bestellung zu einer besonderen Berufsthätigkeit wie die des Tim. zu denken (Hfm., vgl. Mtth.), ergiebt, auch abgesehn von der Contextwidrigkeit, einen isolirten Fall, für den wohl keine so allgemeine Vorschrift gegeben wäre, und gar an die verschiedensten Fälle der Handauflegung zugleich zu denken (Hth., Bck.), macht die Vorschrift ganz unbegreiflich.

gangen werden, worauf doch troz ihrer verschiedenen Erklärungen auch de W., Bck. und selbst Hth. herauskommen, letzterer indem er, was schon de W. rügte, den Begriff der Unwürdigkeit unterschiebt. Vielmehr kann es sich nur darum handeln, dass Tim. nicht aus parteiischer Zuneigung unterlassen soll, gegen sündigende Presbyter einzuschreiten (V. 20), weil er sich dadurch ihrer Sünden theilhaftig macht (Plitt). Es wird hieraus also ganz klar, dass das *μηδὲν ποιῶν κατὰ πρόκλισιν* V. 21 b über den Gedanken von V. 21 a hinausführt. — *σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει*) Zu *τηρεῖν ἑαυτόν* 2 Kor. 11, 9; zu *ἁγνός* 2 Kor. 7, 11; es bezeichnet, wie die *ἁγνεία* 4, 12. 5, 2, nicht die Keuschheit im geschlechtlichen Sinne (Luth.), sondern die Sittenreinheit überhaupt, die keinerlei Makel, noch Flecken an sich duldet. Das nachdrücklich voranstehende *σεαυτόν* erlaubt nicht die Warnung allein (Calv., Beza, Hur., Mck.) oder insonderheit (Hth., Hfm., Plitt) auf die Befleckung durch fremde Sünden zu beziehen, contextwidrig ist auch die Beziehung auf Reinheit vom Laster der Genusssucht (de W.). Bei Allem, was über die von ihm geforderte strenge und unparteiische Disziplin gesagt ist (V. 19—22), kommt es vor Allem darauf an, dass er selbst in keiner Weise sich Blössen giebt (vgl. Wies. und schon Bng.).

V. 23. *μηκέτι*) vgl. Röm. 6, 6. 2 Kor. 5, 15. — *ὑδροπότει*) *ἅπ. λεγ.* heisst: ein Wassertrinker sein, d. h. sich grundsätzlich anderen Getränkes (namentlich des Weines) enthalten. Dies muss also Tim. bisher gethan haben und zwar — nach dem Zusammenhange mit V. 22 —, um seine Sittenreinheit zu bewähren, wozu vielleicht die nach 3, 3. 8 sicher in Ephesus vielfach herrschende Trunksucht (vgl. Plitt), vielleicht auch die schon 4, 7 f. angedeutete Neigung des Tim. zur Askese (vgl. Hfm.) Anlass gab (beides bei Wies.). Mit Recht finden schon Grot., Calov., Flatt u. d. meisten Neueren darin eine Beschränkung der vorigen Ermahnung, richtiger noch eine Warnung vor missverständlicher Anwendung derselben*), nur darf man darin nicht eine Warnung

---

*) Künstlicher findet Mtth. in der Vorschrift für das Leibeswohl die Kehrseite zu der Vorschrift für die Reinhaltung des Innern, Mck. setzt die Vorsicht für die Gesundheit in Parallele zu der in Bezug auf die Amtsthätigkeit angerathene; nach Otto soll Tim. sein Privatleben so wenig vom Beifall der Menge abhängig machen (durch äussere Heiligkeit), wie in seinem Amtsleben sein Urtheil nach Gunst oder Ungunst bestechen lassen, nach Hfm. bildet die Thorheit, in dieser Beziehung streng gegen sich zu sein (und so durch gesundheitliche Störungen sein Amtsleben zu behindern), den Gegensatz (?!) gegen ernstliche Versündigungen in seinem Berufsleben durch Voreiligkeit

vor falscher (Hth., Oost.), essenischer (Wgsch., Leo) oder gar gnostischer Askese (Baur) sehen. — *ἀλλὰ οἴνῳ ὀλίγῳ*), Gegensatz zu *οἴνῳ πολλῷ* 3, 8. Zu *ὀλίγος* vgl. 4, 8. — *χρῶ*) vgl. zu 1, 8. — *διὰ τὸν στόμαχον*) Ausdruck und Sache nur hier im N. T. — *καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας*) Das Adj. *πυκνός* nur hier; doch vgl. *πυκνά* Luc. 5, 33. *πυκνότερον* Act. 24, 26. Von körperlicher Kränklichkeit steht *ἀσθένεια* sicher Gal. 4, 13. Im leichten Tone des Briefstils fügt Paulus hinzu, dass Tim. mit jener verkehrten Art, seine *ἁγνεία* zu bewähren, nur seine Gesundheit schädigen werde, die um seines Magens und seiner häufigen Kränklichkeit willen mässigen Weingenuss verlangt.

V. 24 f. *τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσιν*) bezeichnet nicht, dass sie vorher offenbar seien (Calv., Bng., Hdrch., Leo, Mck., Bck.), weil der Zusammenhang mit dem Vorigen keine irgendwie klare Beziehung auf einen Zeitpunkt ergiebt, nach dem dies prius bemessen sein könnte, die Beziehung auf die *κρίσις* aber das *προάγουσαι* überflüssig macht; die Berufung auf andere paulinische Composita mit *προ-* beweist garnichts, da *πρόδηλος* sprachgebräuchlich (Hebr. 7, 14; vgl. Judith. 8, 29. 2 Makk. 3, 17. 14, 39) nur ein verstärktes *δῆλος* ist, wobei also die Präposition local gedacht ist und auf das hindeutet, was klar vor Augen liegt. — *προάγουσαι*) kann im Gegensatz zu *ἐπακολουθεῖν* nicht transitiv, wie 1, 18, sondern nur intransitiv, wie Mrc. 11, 9 genommen werden, es heisst also nicht: hinleiten (Mck., Mtth.), sondern: vorangehen. — *εἰς κρίσιν*) Die Beziehung auf das kirchliche Sittengericht (de W.) oder die der Beamtenwahl vorhergehende Prüfung (so die Meisten u. noch Bck., Plitt) widerspricht der allgemeinen Fassung des Satzes, die Beziehung auf das göttliche Gericht (Wies., Hfm., Hltzm.) ist aber ausserdem schon deshalb ganz unpassend, weil vor Gott selbstverständlich Alles in gleicher Weise offenbar ist. Der Gedanke ist lediglich, dass bei gewissen Menschen die Sünden so offenbar sind, dass sie nicht durch ein Gericht (*κρίσις*, bei Paulus nur hier) festgestellt werden dürfen, sondern ihnen bereits vorangehen in dasselbe, um sie dort anzuklagen, ohne dass speziell an Vorboten, Ausrufer oder auch nur an das voraneilende Gerücht gedacht ist. So mit Recht Hth., Mllr.

---

und falsche Gefälligkeit. Die Vermuthung, dass der Vers transponirt sei (Calv., Hdrch., Reuss.), hat garnichts für sich, da sich im Zusammenhange von 4, 3—5 für ihn durchaus keine Stelle findet (gegen Hltzm.); der Vorwurf einer ungeschickt angebrachten Particularität (Schlrm.) zeigt nur, wie wenig die Hypothese der Unechtheit ein wirkliches Verständniss des Briefes fördert.

— *τισὶν δὲ καὶ*) weist auf den seltneren, aber doch auch vorkommenden Fall hin (Hltzm.). Vgl. 1 Kor. 15, 6. 2 Kor. 4, 3. — *ἐπακολουθοῦσιν*) vgl. 5, 10. Bei dem Wechsel des Ausdrucks (statt: *τινῶν δὲ καί*) ist es bedenklich, *εἰς κρίσιν* zu ergänzen (so Wies., Hth., Hfm., Hltzm., Bck., Plitt), als ob ihre Sünden erst in der *κρίσις* offenbar werden. Der Gedanke ist, dass man die Menschen selbst erst längere Zeit beobachtet haben muss, ehe ihre Sünden offenbar werden (de W.), oder genauer noch, dass dieselben nicht unmittelbar an ihnen sichtbar sind, sondern erst an den Folgen ihres Wirkens an einem Orte zur Erscheinung kommen. Gleich falsch ist es natürlich, an ihren Tod zu denken (Ambr., Est.), wie daran, dass sie ihnen auf dem Fusse folgen. — V. 25. *ὡσαύτως καί*) vgl. 2, 9. — *τὰ ἔργα τὰ καλά*) ganz allgemein von trefflichen Werken (vgl. 5, 10), wie der Gegensatz zu *ἁμαρτίαι* zeigt. — *πρόδηλα*) zeigt vollends klar, dass der analoge Fall in V. 24, als die Regel, der entgegengesetzte als die Ausnahme gedacht ist, da hier vollends dieser Fall als das ganz Allgemeine hingestellt, und erst im zweiten Hemistich eine Restriction hinzugefügt wird*). — *καὶ τὰ ἄλλως ἔχοντα*) Zu *ἔχειν* c. adverb. vgl. 2 Kor. 12, 14; das *ἄλλως* (*ἅπ. λεγ.*) bezieht sich natürlich auf *πρόδηλα*; also solche, mit denen es sich anders verhält, die also nicht offenkundig sind. — *κρυβῆναι οὐ δύνανται*) Dass dies nur heissen könne: es kann nicht verborgen gehalten werden (Hfm.), widerlegt sich durch Mtth. 5, 14. Luc. 19, 42 von selbst. Da an ein absichtliches Verborgenhalten (seiner) guten Werke zu denken, auch nicht der geringste Anlass im Context vorliegt, so ist die gew. Uebersetzung: können nicht verborgen bleiben einzig richtig. Hier aber den Gedanken an eine sorgfältige *κρίσις* (Hth.) oder gar an das göttliche Gericht, wo dieselben Anerkennung und Belohnung (?) finden (Hfm.), einzutragen, ist völlig willkürlich, da der *κρίσις* überhaupt nur zur Erläuterung der *ἁμαρτίαι πρόδηλοι* V. 24 gedacht war. Damit fällt dann freilich überhaupt jede Möglichkeit fort, V. 24 f. über V. 23 hinweg auf V. 22 zurückzubeziehen (so gew.), mag man dort nun an ein kirchliches Sittengericht oder an eine Prüfung derer denken, denen die Hand aufgelegt wird, wodurch ohnehin erst V. 23 seine selt-

---

*) An dieser ganz gangbaren Ausdrucksweise mäkelt ohne Grund Hfm und will deshalb *ἐστίν* aufnehmen, das *ὡσαύτως καὶ τὰ ἔργα τὰ καλά* für sich nehmen, und *πρόδηλά ἐστιν* übersetzen: Es giebt offenbare, was ohnehin ein unnatürliches Zerreissen des Satzgefüges erfordert, aber überall nur möglich wäre, wenn *ἐστίν* voranstände.

sam isolirte Stellung bekommt*). Vielmehr hat schon Hfm. ganz richtig gesehen, dass bei dem Fehlen eines δέ der Hauptnachdruck auf V. 25 fällt, dass also gesagt sein soll, es verhalte sich mit den guten Werken, wie mit den Sünden, von denen die hier behauptete Thatsache von vornherein evidenter ist und daher zur Illustrirung und Begründung des von den guten Werken zu Sagenden dient. Ebenso aber hat er darin ganz Recht, dass in beiden Parallelsätzen der Nachdruck auf dem zweiten Gliede liegt, weil hier etwas verhältnissmässig selten Vorkommendes dem Gewöhnlichen und daher Allbekannten gegenübergestellt wird. Unmöglich freilich ist seine erkünstelte Beziehung der Verse auf das Folgende (6, 1 f.), wie die von Otto auf die asketischen Irrlehrer, oder die von Ewald auf grobe und feine Weinsäufer. Vielmehr können die Verse sich nur an V. 23 anschliessen und sich auf Tim. beziehen, der durch völlige Enthaltsamkeit den Beweis seines sittenreinen Lebens geben wollte. Ihm wird gesagt, dass es solcher ἔργα πρόδηλα nicht bedürfe, weil sein mässiges Leben auch ohne dieselben nicht verborgen bleiben könne, gerade wie bei Sündern auch ihre nicht offenbaren Sünden doch endlich an den Tag kommen.

Kap. VI.

V. 1 f. Vom Verhalten der christlichen Sklaven. Der Abschnitt gehört, wie der Schluss von V. 2 zeigt, noch zu dem, was Paulus dem Tim. in Betreff der Privatseelsorge aufzutragen hat (wie 5, 1 f.), und behandelt ebenso einen eigenen Stand in der Gemeinde, wie das über die Wittwen (5, 3—16) und über die Presbyter (5, 17—25) Gesagte. Je mehr aber letzteres in eine spezielle Ermahnung an Tim. (V. 23 ff.) ausging, um so leichter schloss sich die Hinweisung

*) Auch sachlich ergiebt der allgemeine Satz in V. 24 keine irgend anwendbare Vorschrift, da die sorgfältigste Prüfung, wenn die Sünden ins Gericht ohnehin nachfolgen, unnöthig, und, wenn sie nur überhaupt zu unbestimmter späterer Zeit nachfolgen, nicht davor schützen kann, dass sie im Gerichte nicht noch unerkannt bleiben. Vollends aber für V. 25 fehlt jede Möglichkeit einer Anwendung darauf, da von einer „übereilten Verurtheilung“ (Hth.) V. 22 keine Rede war, und diese ja auch nicht durch Entdeckung irgend welcher guten Werke, sondern nur durch Offenbarwerden der Unschuld eines Beschuldigten abgewandt werden kann. Die Behauptung aber, dass V. 25 nur eine durch den Gegensatz herbeigeführte Bemerkung sei (de W., Hltzm.), fällt von selbst mit der Unechtheit des δέ.

auf das an, was er die Sklaven lehren und wozu er sie unterweisen soll. Die Klage über Zusammenhangslosigkeit (Hltzm.) hat ihre Berechtigung in der Zufälligkeit, mit der die Paränese grade auf diesen Einzelpunkt kommt, dieselbe zeugt aber nur für die freie Gedankenbewegung des Briefstellers. Denn dass der Apostel von den Gemeindedienern zu den Hausdienern, von den kirchlichen Verhältnissen zu den bürgerlichen übergeht (Bck.), oder von der kirchlichen Sittenzucht (richtiger: Disziplin der Presbyter) zu dem für das äusserliche Verhältniss der Kirche so wichtigen Verhalten der christlichen Sklaven (de W.), ist doch für die Motivirung des Zusammenhangs wenig entscheidend. Eher könnte man sagen, dass ihn das *τιμᾶν* der Wittwen (5, 3) und der Presbyter (5, 17) auf das Ehren der Herren durch die Sklaven führte. — *ὅσοι*) echt paulinisch, vgl. Gal. 3, 10. 27. 6, 12. 16. Röm. 2, 12: so viel irgend, alle ohne Ausnahme, also nicht etwa bloss solche, denen ihre Herren besonderen Anlass dazu geben. — *εἰσὶν ὑπὸ ζυγόν*) Auch Gal. 5, 1 redet Paulus von einem *ζυγὸς δουλείας*, wobei es ganz gleichgültig, dass dort dies metaphorisch auf das Verhältniss zum Gesetz angewandt wird. Der Ausdruck bezeichnet daher nicht einen besonderen Druck, unter dem sie stehen (Hdrch.), sondern charakterisirt das Verhältniss, in dem sie als Sklaven (*δοῦλοι*, vgl. 1 Kor. 7, 21 f.) sich befinden, das aber eben nur nichtchristlichen Herren gegenüber als ein Joch empfunden wird. Denn dass nicht zugleich von den Sklaven christlicher Herren die Rede (Hfm.), zeigt der Absichtssatz wie der Gegensatz in V. 2. — *τοὺς ἰδίους δεσπότας*) Zu diesem spezifischen Ausdruck für den Herrn im Gegensatz zum Sklaven vgl. Luc. 2, 29. 1 Petr. 2, 18. Das *ἴδιος* steht so wenig bedeutungslos, wie 3, 4. 5. 12. Wie dem Hausherrn die familia zu eigen gehört, so jedem Gliede der familia der Hausherr; und eben als sein ihm zugehöriger Hausherr soll er von dem Sklaven geehrt werden. — *πάσης τιμῆς*) jeder Art von Ehrerbietung (vgl. 1, 15. 2, 2), die ihm von Seiten der Sklaven zukommt. Zu *τιμή* vgl. 5, 17. — *ἀξίους ἡγείσθωσαν*) Der Sache nach gleich *ἀξιούσθωσαν* 5, 17. Zu *ἄξιος* vgl. 1, 15. 4, 9, zu *ἡγεῖσθαι* 1, 12. — *ἵνα μή*) vgl. 3, 6. 7. — *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ* — — *βλασφημῆται*) genau wie Röm. 2, 24. Wenn das Christenthum sie dazu verleitet, ihren heidnischen Herren die gebührende Ehre irgendwie zu versagen (etwa weil sie sich als Christen über sie erhaben fühlen), werden diese den Gott, dem jene dienen, als einen falschen Gott lästern, welcher seine Diener zur Unsittlichkeit verführt, oder als einen ohnmächtigen, der sie nicht zur Erfüllung seines

Willens vermögen kann. Hier tritt nur noch hinzu *καὶ ἡ διδασκαλία*, womit aber nicht die Lehre Gottes gemeint ist (de W.), sondern die Lehre, welcher die christlichen Sklaven anhangen, und die sich dadurch als irreleitende beweist. Zu *διδασκαλία* im Sinne des Gelehrten vgl. 1, 10. 4, 1.

V. 2. *οἱ δὲ πιστοὺς* (4, 3. 9. 12) *ἔχοντες δεσπότας*) Die Entgegensetzung zeigt deutlich, dass V. 1 Sklaven gemeint sind, die Ungläubige zu Herren haben. Mit Recht verbindet Hth. nicht *πιστούς* als Adj. mit *δεσπότας*, sondern fasst es als substantivisches Object, was der Wortstellung mehr entspricht als die gew. Fassung (vgl. de W.). — *μὴ καταφρονείτωσαν*) steht ganz wie überall bei Paulus (vgl. zu 4, 12) nicht eigentlich von direct verächtlicher Behandlung, sondern davon, dass man ihnen die Ehre nicht giebt, die sie beanspruchen können in ihrer Stellung als Herren, und zwar *ὅτι ἀδελφοί εἰσιν*, weil sie christliche Brüder (vgl. 4, 6) sind und darum die Sklaven sie als sich ganz gleichstehend ansehen. Da dies ausdrücklich als Motiv des verbotenen *καταφρονεῖν* genannt ist, so ist es willkürlich, die milde, freundliche Behandlung durch die Herren als Voraussetzung zu denken (gegen Hth.). — *ἀλλὰ μᾶλλον*) ist nicht potius, wie 1, 4, sondern magis (wie 1 Kor. 14, 5. 8), mehr als sie thun würden, wenn es heidnische Herren wären. — *δουλευέτωσαν*) vgl. Gal. 5, 13. — *ὅτι πιστοί εἰσιν*) Das Erste bringt durch die Wiederaufnahme des *πιστοί* den Gedanken zum Abschluss, wie auch die Stellung des *εἰσίν* zeigt. Eben weil sie (natürlich die Herren, wie in dem parallelen Satze mit *ὅτι*, und weder die Knechte, wie Wetst. will, noch Herren und Knechte, wie Mtth.) gläubig sind, wie die Knechte, liegt für diese in der Glaubensgemeinschaft ein besonderes Motiv, ihren pflichtmässigen Dienst eifrig und treu auszurichten. — *καὶ ἀγαπητοί*) Die Trennung von *πιστοί* durch *εἰσίν* zeigt, dass hier noch ein neues Moment hinzutritt, das den Gedanken über die bisher in Betracht gezogene Glaubensgemeinschaft der Herren und Knechte hinausführt. Schon darum ist es ganz unmöglich, bloss wegen der Verbindung mit *πιστοί* nach Röm. 1, 7 *θεοῦ* zu ergänzen (Wies., Hth., Mllr., Hltzm., Bck.), das sich Röm. 11, 28 lediglich aus dem Zusammenhange von selbst versteht, der es hier garnicht darbietet. Es kann nur bezeichnen, dass sie Gegenstand der (dankbaren) Liebe der Sklaven sind. Vgl. Röm. 16, 12. — *οἱ τῆς εὐεργεσίας ἀντιλαμβανόμενοι*) ist natürlich nicht Subj. zu *δουλευέτωσαν* (Theoph.), sondern nachträgliche Näherbestimmung des Subjects des Begründungssatzes, das eben darum dem nachträglich hinzugefügten *ἀγαπητοί* correspon-

diren und dasselbe motiviren wird. Sprachlich und sachlich falsch ist die Fassung: die Empfänger der Wohlthat (so früher m. bibl. Theol.), mag man nun an das christliche Heil denken (Calv., Beza, Hdrch.), das nicht als Wohlthat bezeichnet werden kann, oder an den mit Wohlwollen erwiesenen Dienst der Sklaven (de W., Wies., Oost., Plitt, Bck. nach Aelteren), der als pflichtmässige Leistung nie durch die Art, in der er geleistet wird, eine Wohlthat werden kann, da das Medium c. gen. nun einmal die Bedeutung: empfangen nicht hat und nicht haben kann. Es heisst vielmehr: sich eines annehmen (Luc. 1, 54. Act. 20, 35), oder: sich einer Sache befleissigen, hier des Wohlthuns (*εὐεργεσία*, nur noch Act. 4, 9 von einer einzelnen Wohlthat); und in der Voraussetzung, dass die (gläubigen) Herren sich des Wohlthuns überhaupt, und also auch gegen die Knechte befleissigen, liegt ein indirecter Wink über ihre Verpflichtung (vgl. Hltzm.). Dieses ihr Wohlthun ist aber eine Liebesübung, welche die Knechte zu (dankbarer) Gegenliebe verpflichtet. So mit Recht Chrys., Hnr., Wgsch., Leo, zuletzt auch Hth. *). — *ταῦτα*) geht natürlich nicht auf das Folgende (Lchm., Tisch.), sondern auf das über das Verhalten der Sklaven Gesagte. Vgl. 5, 7. — *δίδασκε καὶ παρακάλει*) wie 4, 11.

V. 3—5**). Charakteristik der Lehrverirrungen der Gegenwart. Dass der Verfasser, zum Schlusse eilend, noch einmal auf die Lehrverirrungen kommt, von denen er ausging (1, 3), kann nicht Wunder nehmen. Eine Verbindung mit dem Vorigen liegt weder darin, dass die sogen. Irrlehrer eine falsche Freiheit predigten (Hdrch.), oder sonstwie die gesellschaftlichen Standesunterschiede confundirten, noch in dem Gegensatz des *ἑτεροδιδασκαλεῖν* zu dem *δίδασκε* (Leo,

---

*) Der einzige scheinbare Einwand von de W., dass dann das *πιστοί* ziemlich überflüssig, fällt von selbst fort, sobald man erkennt, dass diese Näherbestimmung des Subjects sich speziell auf das nachgebrachte *καὶ ἀγαπητοί* bezieht. Ganz verkehrt will aber Hfm. hiermit einen selbstständigen Satz beginnen: und geliebt (von ihren Mitchristen) sind die (Sklaven), welche (ihren Herren) in der Spendung ihrer Wohlthaten willig zu Dienst sind!

**) V. 3. Das dem N. T. ganz fremde *προσεχεται* (Tisch. nach ℵ u. den Latt.) ist offenbar Nachbesserung des nicht verstandenen *προσερχεται*, das Treg., WH. beibehalten. — V. 4. Der Plur. *ερεις* ist dem Folgenden conformirt, wie D zeigt, wo auch *φθονοι* steht, sodass die Lesart in FGL nur unvollständige Correctur. — V. 5 lies nach entscheidenden Zeugen *διαπαρατριβαι* st. *παραδιατριβαι* (Rcpt. nach Min.). Auch das *αφισταcο απο των τοιουτων* (Rcpt. nach KLP syr. arm. u. den meisten Pttr.) ist gegen ℵADFG nicht zu halten, da gar kein Grund des Ausfalls ersichtlich.

de W., vgl. Wies., der übrigens in V. 3—16 nur eine Ueberleitung zu V. 17 ff. findet), am wenigsten im Sinne von Hfm., der im Gegensatz zu diesem nichts einbringenden Lehren den Tim. vor Missbrauch der Lehrthätigkeit zum Erwerbe warnen lässt. Von einer Bekämpfung der Irrlehrer ist nicht die Rede; Paulus zeichnet alledem gegenüber, wodurch er den Tim. zum rechten *διδάσκειν καὶ παρακαλεῖν* ermahnt hat, das gegensätzliche Bild jener Lehrverirrungen. — *εἴ τις*) vgl. 5, 8. Die bei Paulus sehr häufige Wendung (allein in den Korintherbr. gegen 20 Mal) ist durchaus nicht gleich *ὅστις* oder drgl. (Hth.), sondern setzt einen Fall, um ein Urtheil oder eine Forderung (5, 16) daranzuknüpfen. Dass aber nicht ein ganz allgemein gesetzter Fall, sondern ein wirklich vorkommender gemeint ist, zeigt das aus 1, 3 wiederkehrende *ἑτεροδιδασκαλεῖ*. Es ist also das dort verbotene Lehren fremdartiger Dinge gemeint und keineswegs alle mögliche „Irrlehre", womit sich alle Anstösse, die de W. an einem angeblichen Missverhältniss des Vorder- und Nachsatzes nimmt, erledigen. — *καὶ μὴ προσέρχεται*) Der offenbar gewählte, sonst im N. T. nicht vorkommende Ausdruck heisst allerdings weder: beitreten (Leo, de W., Wies., Hth.), wie wenn es sich um eine Meinung handelte (vgl. Philo de gig. 9 p. 289), auch nicht eigentlich: einem seine Mühwaltung zuwenden (Hfm.), sondern: sich an etwas heranmachen (vgl. Act. 8, 29). Damit bestätigt sich aber aufs Neue, dass es sich nicht um eine Irrlehre handelt, die den Gegensatz zur lauteren Lehre des Evangeliums bildet, also grade sich an sie heranmacht, um sie zu bestreiten, sondern um ein Lehren fremdartiger Dinge, die mit dieser Lehre nichts zu thun haben. Denn das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* wird eben negativ dahin bestimmt, dass man sich nicht an diese Lehre heranmacht, nämlich um sie zu lehren, sondern sich mit ganz andern Dingen beschäftigt. — *ὑγιαίνουσιν λόγοις*) Auch diese Charakteristik der Worte, an die sie sich nicht heranmachen, um sie zu verkündigen, involvirt nicht den Gegensatz von Worten, durch welche irgend eine Irrlehre verkündigt wird, sondern den von ungesunden Worten, welche aus einer krankhaften Richtung des Erkenntnissstrebens und Lehreifers hervorgehen. Vgl. 1, 10. — *τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χριστοῦ*) bezeichnet nicht Worte Christi selbst oder solche, die von ihm herstammen (Hth., Hfm., Plitt), sondern Worte, die von unserm Herrn Jesu Christo handeln (vgl. *ὁ λόγος τοῦ σταυροῦ* 1 Kor. 1, 18), weil es unschicklich wäre, jene erst als *ὑγιαίνοντες* prädiciren zu wollen. — *καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ*) ist nicht eine zweite Apposition zu *ὑγιαίν. λόγ.* (Hth.,

Hfm.), sondern bezeichnet die auf diese Verkündigung von Christo gegründete Lehre, und zwar nicht als die zur Frömmigkeit führende (Leo, Wies., Bck., Plitt), sondern als die der christlichen Frömmigkeit entsprechende (Hth., Oost., vgl. Hfm.: eine frömmigkeitliche) d. h. eine solche, wie sie der wahrhaft Fromme allein liebt und übt.

V. 4 f. beginnt der Nachsatz, den Hnr., Wgsch., Mck. erst in dem (unechten) *ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων* (V. 5) suchen, obwohl dann jede grammatische Verbindung mit dem Vorigen fehlt. — *τετύφωται*) Dies in anderem Sinne als 3, 6 zu nehmen (Hfm.: Verdummtsein), ist gar kein Grund, da es eine leere Behauptung ist, dass Paulus nur über ihren geistigen und nicht über ihren sittlichen Zustand ein Urtheil fälle. Der Hochmuth, von dem er umnebelt ist, geht eben daraus hervor, dass er jene fremdartigen Dinge, die er lehrt, für besonders hohe und tiefsinnige hält. — *μηδὲν ἐπιστάμενος*) ist, ganz wie in der sachlichen Parallele 1, 7, mit: obwohl er nichts versteht (de W.: ohne doch etwas recht zu verstehen) aufzulösen, was Hth. vergeblich leugnet (vgl. Hfm.), weil in *τετύφωται* schon der Nebenbegriff der Dummheit liege, was durchaus nicht der Fall ist. Zu dem ihn umnebelnden Dünkel bildet eben der Mangel jedes Verständnisses den schärfsten Contrast. Das *ἐπίστασθαι* (sonst nicht bei Paulus, häufig in den Act.) bezeichnet wohl nicht bloss das rechte (de W.), sondern überhaupt jedes sichere Verständniss, auf das es ihnen auch garnicht ankommt, wie das *ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας* zeigt. Denn ihre Krankheit (*νοσεῖν, ἅπ. λεγ.*), die ihnen von vornherein die *ὑγιαίνοντες λόγοι* unsympathisch macht, besteht eben darin, dass es ihnen nicht auf eigentliche Wahrheitserkenntniss ankommt, sondern auf Untersuchungen als solche (vgl. das *ἐκζητήσεις* 1, 4), d. h. auf Grübeleien über allerlei müssige Streitfragen und auf die sich daraus entspinnenden Wortgefechte (*λογομαχίαι, ἅπ. λεγ.*). Das sind dann freilich nicht Streitigkeiten um Worte statt um Sachen (Hth., Wies. nach Calv.), sondern Kämpfe, in denen man Worte statt Thatsachen ins Gefecht führt (Hfm.), in denen es nur darauf ankommt, wer seine Behauptung am stattlichsten verfechten, wer am besten reden kann. Zu *περὶ* c. Acc., welches den Gegenstand ihrer krankhaften Sucht bezeichnet, vgl. 1, 19. — *ἐξ ὧν γίνεται*) vgl. das *γενόμενος ἐκ* im eigentlichen Sinne Röm. 1, 3. Gal. 4, 4. Diese Wortgefechte (nicht zugleich die *ζητήσεις*, wie de W., Wies., Hth. ohne Rücksicht auf die Bedeutung dieses Wortes sagen) erzeugen *φθόνος* (Röm. 1, 29. Gal. 5, 21), weil keiner dem Andern den Sieg in ihnen gönnt (Hfm.), oder genauer:

ihm denselben neidet, wo derselbe zweifellos ihm zufiel, und *ἔρις* (Röm. 1, 29. Gal. 5, 20 u. öft.), weil man sich darüber verfeindet (Hfm.), oder genauer: weil man darüber in Streit geräth, wer als Sieger aus ihnen hervorging; sie führen zu Lästerungen (*βλασφημίαι*, auch hier, wie 1, 20, nicht von Gotteslästerung, wie Pttr. erklären, sondern von Schmähungen über die Person des Gegners, vgl. Eph. 4, 31. Kol. 3, 8) wider den, welchen man mit Gründen nicht besiegen konnte und nun mit Schimpfen vernichten will, und andrerseits zu bösem Argwohn (*ὑπόνοιαι πονηραί*, vgl. Sir. 3, 23, im N. T. nur hier), wenn man meint, der Andere habe es nicht auf die Sache, sondern auf die Beschämung und Vernichtung der Person abgesehen. Dass *πονηραί* (vgl. Gal. 1, 4) nicht zu *ὑπόνοιαι* hinzugefügt werden könne (Hfm.), ist eine leere Behauptung, da derartiger Argwohn, auch abgesehen davon, dass er dem Nächsten Schlimmes zutraut, etwas sehr Schlimmes (ein *πονηρόν* Röm. 12, 9) ist.

V. 5. *διαπαρατριβαί*) *ἅπ. λεγ.* Das durch *δια-* verstärkte *παρατριβαί* bezeichnet andauernde Reibungen und führt also von den üblen Folgen der *λογομαχίαι* im Einzelnen zu den stetigen Consequenzen derselben fort*). Ganz unnöthigen Anstoss nimmt Hfm. an dem folgenden Genitiv, da ja die Verkehrtheit dieser fortgesetzten Reibungen nicht besser ins Licht gestellt werden kann als durch die Charakteristik der Menschen, zwischen denen sie stattfinden. — *διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν*) Zu der echt paulinischen Wortstellung vgl. Röm. 8, 18. Gal. 3, 13; zu dem Acc. der näheren Bestimmung des Theils, an welchem das *διαφθείρεσθαι* stattgefunden hat, vgl. Phil. 1, 11. 2 Kor. 3, 18 u. dazu Win. § 32, 5; zu dem Verb. selbst 2 Kor. 4, 16. Der *νοῦς* ist echt paulinisch (vgl. m. bibl. Theol. § 86, c) als die natürliche Vernunft, als das Organ für das Verständniss des Göttlichen gedacht, dessen Zerrüttung solche Menschen unfähig macht, zwischen dem, was wahren religiösen Werth hat, und zwischen werthlosen Grübeleien und Streitereien zu unterscheiden. — *καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας*) erscheint als die Folge jener Verderbniss und ist so wenig wie sie auf dämonische Einflüsse (4, 1) zurückgeführt zu denken

---

*) Das schlecht bezeugte *παραδιατριβαί* würde einen Zeitvertreib bezeichnen, der durch *παρα-* als ein nebeneingeführter, also verkehrter charakterisirt wäre. Dann könnte aber das Wort nicht mehr von *ἐξ ὧν γίνεται* abhängen, sondern müsste ein selbstständiger Ausruf zur Charakteristik der *ζητήσεις καὶ λογομαχίαι* sein (Hfm., der, um *πονηραί* damit zu verbinden, das ganz unhaltbare *διατριβαί* vertheidigt). Ganz verkehrt will Rche. *δι' ἃ παρατριβαί* lesen.

(Hth.). Ihre Beschäftigung mit jenen den wahren religiösen Interessen fremdartigen Dingen ist es, die ihnen zunächst die Fähigkeit für die Werthschätzung der objectiven Wahrheit (2, 4. 3, 15. 4, 3) verdorben und dann den Verlust derselben herbeigeführt hat. Beides aber wird hervorgehoben, um anzudeuten, dass schon die Beschaffenheit der Menschen, welche um diese *ζητήσεις* streiten, zeigt, wie wenig sie Grund haben, einer vor dem Andern einen Vorzug in der Erkenntniss der Wahrheit zu beanspruchen. Zu *ἀποστερεῖσθαι* vgl. 1 Kor. 6, 7. — *νομιζόντων*) vgl. 1 Kor. 7, 26. 36. Während die beiden ersten Stücke der Charakteristik noch zusammenhängen, schliesst sich hiermit ein ganz neues Moment an, das allerdings auch auf Urtheilslosigkeit in religiösen Dingen deutet, aber doch von unmittelbar praktischen Folgen ist. — *πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν*) Das im N. T. nur noch V. 6 vorkommende *πορισμός* (vgl. Sap. Salom. 13, 19. 14, 2) heisst: Erwerbsmittel; ein Gewerbe (Luth.), Geschäft kann es nur bezeichnen, sofern man damit erwirbt. Auch ist sicher der Begriff nicht auf jeden Vortheil, den man sich verschafft, auf Ehre, Ansehn etc. auszudehnen, sondern, wie die ganze daran geknüpfte Erörterung zeigt, ausschliesslich auf materielle Vortheile, wenn auch nicht nothwendig auf Gelderwerb durch Honorarnehmen für den Unterricht. Ohnehin ist ja *εὐσέβεια* nicht gleich *ἡ κατ' εὐσ. διδασκαλία* (Wgsch., Flatt); allein es erhellt aus dieser Stelle, dass die Beschäftigung mit jenen *ζητήσεις*, das Studiren, Disputiren und Lehren darüber als ein besonderes Zeichen von Frömmigkeit galt, die immer tiefer in die Geheimnisse der Schrift und des göttlichen Wesens eindringen und einführen wollte. Es genügt völlig anzunehmen, dass man unter dem Vorwand ausschliesslicher Beschäftigung mit diesen Dingen die Gemeindeunterstützung, wie sie den Verkündigern des Evangeliums oder den lehrenden Presbytern zukam (5, 17 f.), beanspruchte oder aus dem Ansehn und Einfluss, den man damit in den Familien gewann, materielle Vortheile zog (Tit. 1, 11). Die Hervorhebung dieses Zuges soll keineswegs bloss die Brücke zum Folgenden bilden (Schlrm., vgl. auch Wies.), sondern bietet die letzte Erklärung dazu, wie die über diese *ζητήσεις* entstehenden Wortgefechte so viel Neid und Streit, Lästerung und Argwohn erzeugten (V. 4). Es handelte sich eben darum, wer bei diesem Treiben den Anderen ausstach und sich die Vortheile zuwandte, welche das *ἑτεροδιδασκαλεῖν* bringen konnte*).

---

*) Die aus textkritischen Gründen unhaltbaren Worte *ἀφίστασο ἀπὸ τῶν τοιούτων* will Hfm. lediglich festhalten (doch vgl. auch Bck.)

V. 6—10*). Die Gefahren des Geizes. — *ἔστι δέ*) Calv.: eleganter et non sine ironica correctione in contrarium sensum eadem verba retorquet. — Zu dem betonten *ἔστι* (in der That aber ist) vgl. 1 Kor. 15, 44. 2 Kor. 11, 10, wenn auch der Grund der Betonung dort ein etwas anderer. Hier ist es der Gegensatz gegen das verkehrte *νομίζειν* V. 5. — *πορισμὸς μέγας*) vgl. 3, 16. Gegen den klaren Wortlaut (*μετὰ αὐταρκείας*) ist die Annahme, die Frömmigkeit sei ein Erwerbsmittel, sofern sie Genügsamkeit wirkt (Chrys., Theoph., Ambr., Bng., Leo, Mck., de W., Oost., Plitt, Bck.). Vielmehr kann der Gedanke nur aus 4, 8 erläutert werden, wonach die Frömmigkeit die Verheissung des Segens für dieses und das zukünftige Leben hat (vgl. Theod., Calv., Hdrch., Mtth., Wies., Hfm., Hltzm.). Eben darum handelt es sich nicht um ein Erwerben dieses Segens durch Werkverdienst, und es liegt darin kein Eudämonismus, als der echt paulinische (1 Kor. 13, 3. 15, 32). Ganz unklar weist Hth. auf den V. 7—10 angedeuteten (?) Gewinn hin. Falsch Luth.: es ist aber ein grossèr Gewinn, wer gottselig ist etc. — *ἡ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκείας*) heisst eben nicht: die mit Genügsamkeit verbundene Frömmigkeit (de W.), was nothwendig den Artikel vor *μετά* erfordern würde, sondern besagt, dass die Frömmigkeit es nur ist, wenn sie mit Genügsamkeit verbunden (*μετά*, wie 2, 15), was freilich, da es nicht ausdrücklich als Bedingung bezeichnet, als das Ordnungsmässige, Selbstverständliche vorausgesetzt ist, weshalb sie eben nicht als das durch die Frömmigkeit zu Erwerbende gedacht sein kann. Die *αὐτάρκεια* ist hier nicht die genügende äussere Lage (wie 2 Kor. 9, 8), sondern die subjective Eigenschaft, wonach man an dem, was man hat, genug hat und nicht noch mehr begehrt, *αὐτάρκης* (Phil. 4, 11) ist. Wo diese Genügsamkeit nicht vorhanden, also ein stetes Streben nach Mehrung irdischer

---

von der ganz verkehrten Voraussetzung aus, dass Tim. eine gewisse Neigung zu diesen Lehrverirrungen gehabt habe. Wenn aber de W. eine schärfere Polemik gegen die Schändlichkeit, das Heilige als Erwerbsmittel zu missbrauchen, vermisst, so übersieht er, dass Paulus überhaupt gegen die *ἑτεροδιδασκαλοῦντες* nicht polemisirt, deren Verwerflichkeit dem Tim. nach dem Auftrage 1, 3 klar genug sein musste, und darum am wenigsten gegen diesen Zug erst polemisiren kann, der an sich genügt, um ihre Verwerflichkeit zu kennzeichnen.

*) V. 7. Das *δηλον* vor *οτι* (Rcpt. nach KLP, vgl. D: *αληθες*) ist gegen ℵAFG und die meisten orientt. Versionen troz der patristischen Zeugen dafür nicht zu halten. — V. 8. WH. haben das *διατροφην* statt des Plur. nach DFGKP am Rande, und die Conformation nach dem folgenden Plur. ist troz der Bezeugung durch ℵAL nicht ausgeschlossen. — V. 9. Das *του διαβολου* nach *παγιδα* (DFG) ist aus 3, 7.

Güter stattfindet, da wird die Frömmigkeit nicht als *πορισμὸς μέγας* erscheinen, weil sie dazu nichts beiträgt.

V. 7 f. begründet weder allein (Hltzm.) noch in Verbindung mit dem Folgenden (Hth.) die Behauptung, dass die Frömmigkeit ein Erwerbsmittel sei oder dass sie mit Genügsamkeit verbunden sein müsse (Hfm.), freilich auch nicht die Ermahnung zur Genügsamkeit (de W.), die ja in V. 6 garnicht liegt, sondern das der Aussage mit Nachdruck am Schlusse als selbstverständliche Voraussetzung hinzugefügte *μετὰ αὐταρκείας*. — *οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον*) Zu *εἰσφέρειν τι εἰς* vgl. Act. 17, 20, zu *κόσμος* im Sinne der irdischen Welt vgl. 1, 15. — *ὅτι οὐδὲ* (vgl. Röm. 8, 7. Gal. 1, 12) *ἐξενεγκεῖν* (vgl. Act. 5, 6. 9 f. 15) *τι δυνάμεθα*) Die kritisch bestbezeugte Lesart giebt auch einen durchaus guten Sinn (vgl. Hltzm.); denn dass wir nichts aus der Welt mit hinausnehmen können (sofern der Tod die Seele vom Leibe und damit von allen Beziehungen zur irdischen Welt löst), ist allerdings der Grund davon, dass wir nichts hineingebracht haben d. h. dass nichts von irdischen Gütern zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen gehört, da diese ja der Natur der Sache nach auf das letzte Ziel des Menschen und nicht auf sein irdisches Leben allein berechnet ist. In der That aber bildet jener Satz nur in dieser Motivirung den Grund dafür, dass die Frömmigkeit ein grosses Erwerbsmittel nur unter selbstverständlicher Voraussetzung der Genügsamkeit ist. Denn dass wir nichts in die Welt gebracht haben, würde ja nicht das Streben nach den für dies irdische Leben werthvollen Gütern ausschliessen. Ist dies aber nur die Folge davon, dass wir nichts mit hinausnehmen können, dass diese Güter also für unser über das irdische Leben hinaus dauerndes Sein werthlos sind, so wird die Frömmigkeit, welche auf die Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens und darum auf das höchste Ziel, das Gott uns gesteckt hat, ihr Augenmerk richtet, immer mit Genügsamkeit in Betreff jener nur relativ werthvollen Güter verbunden sein und so in Wahrheit als ein grosses Erwerbsmittel erscheinen, trozdem dass sie, diese Güter zu beschaffen, in keiner Weise geeignet ist*). — V. 8. *ἔχοντες δὲ*) kann weder eine Folge-

---

*) Verleitet durch die Reminiscenz an Eccles. 5, 14 (vgl. Hiob 1, 21), welcher Spruch so wenig wie Ps. 49, 18 dem Verf. in irgend nachweisbarer Weise vorschwebt, bleiben die meisten Ausleger bei der Rcpt. stehen, die schon darum ganz unpassend, da sie ohne ein *οὖν* doch nicht die zweite Vershälfte zur Folgerung aus der ersten macht, weshalb auch nicht das *ὅτι* gleich *δῆλον ὅτι* genommen werden kann (Buttm. p. 308). Mit Recht bemerkt auch Hfm., dass die Folgerung

rung aus V. 7 anschliessen, noch als metabatisches δέ einen zweiten Grund für die Genügsamkeit bringen (Hfm.); es bildet auch nicht den Gegensatz zu den nach irdischem Gewinn Trachtenden (Hth.), oder zu der Zeit, wo wir nichts mehr haben werden, weil wir nichts herausbringen können (Wies.), sondern zu dem Hauptsatz von V. 7 d. h. zu der Zeit, wo wir noch nichts hatten, weil wir nichts in die Welt hineingebracht. — *διατροφὴν* (—*φὰς*) *καὶ σκεπάσματα*) beides im N. T. ἅπ. λεγ.; jenes bezeichnet den Lebensunterhalt (vgl. 1 Makk. 6, 49) oder was dazu gehört (wenn der Plur. steht), dieses die Mittel zur Bedeckung d. h. die Kleidung und nicht zugleich das Obdach (de W., Wies., Oost., Bck., Hltzm.), da zwei so heterogene Dinge nicht zugleich durch denselben Ausdruck bezeichnet sein können und im zweiten Sinne der Sing. stehen würde. — *τούτοις*) nämlich mit dem, was zu unserem Lebensunterhalt und unserer Bedeckung schlechthin erforderlich ist, wie es mit Absicht durch die beiden gewählten Ausdrücke bezeichnet ist. — *ἀρκεσθησόμεθα*) kann nicht heissen: wir werden genug haben (Hfm.), was nach 2 Kor. 12, 9 durch das Activ bezeichnet wäre, sondern: wir werden uns genügen lassen (vgl. Luc. 3, 14. Hebr. 13, 5. 3 Joh. 10). Die imperativische Fassung ist nicht nur gegen den Wortlaut, sondern auch gegen den Zusammenhang. Der Satz vollendet den Beweis für die Voraussetzung, dass wir, d. h. die Christen, ordentlicher Weise genügsam sein werden, uns also die Frömmigkeit bei unserer Genügsamkeit ein *πορισμὸς μέγας* sein kann. Wenn wir von irdischen Gütern, eben weil sie uns doch nicht bleiben, nichts in die Welt mitgebracht haben, so werden wir jetzt, d. h. im Laufe des irdischen Lebens, wenn wir das haben, was die Nothdurft desselben erfordert, nichts weiter begehren, und bei dieser Genügsamkeit wird uns die Frömmigkeit ein grosses Erwerbsmittel sein, auch wenn sie von diesen Gütern uns nichts verschafft.

V. 9 f. *οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν*) vollendet nicht den Beweis, dass die Frömmigkeit nur bei Genügsamkeit ein *πορισμὸς μέγας* ist, da im Folgenden eben nicht gesagt ist,

---

weder stichhaltig wäre, noch eine an sich so augenfällige Thatsache aus einer andern erst abgeleitet werden dürfte, nur dass er deshalb δηλονότι lesen und dies adverbiale „offenbar" zu beiden Vershälften ziehen will, was schon der Wortstellung wegen offenbar ganz verkehrt ist. Dass nach populärer Logik ὅτι die Folge bezeichnen könnte (de W., vgl. Bck.), wäre doch nur der Fall, wenn es den Erkenntnissgrund bezeichnete, dessen es bei einer so augenfälligen Thatsache doch sicher nicht bedurfte.

dass das Gegentheil derselben um den Gewinn bringt, den man von der Frömmigkeit haben kann (Hfm.), sondern dass es ins Verderben bringt. Vielmehr wird die V. 7 f. begründete Voraussetzung, dass die Christen genügsam sind, nun durch den Gegensatz derer illustrirt, die reich sein (*πλουτεῖν*, wie Luc. 1, 53, übertragen auch bei Paulus Röm. 10, 12; ungenau de W. u. A.: reich werden) wollen, d. h. nicht nur den Wunsch haben es zu sein (*θέλοντες*), sondern den entschlossenen Willen, welcher jedes Mittel dazu zu gelangen ergreift, und die deshalb dadurch ins Verderben gerathen. So gewiss dies die Folge jenes *βούλεσθαι* (vgl. 2, 8. 5, 14) ist, so gewiss wird dasselbe sich bei den Christen nicht finden. — *ἐμπίπτουσιν* (3, 6 f.) *εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα* (3, 7) *καὶ ἐπιθυμίας πολλάς*) Dass der *πειρασμός* bereits ein sündiger Zustand (Wies.), ein das Gemüth erfassender Reiz (Bck.), ist unrichtig (vgl. 1 Kor. 10, 13); es ist allerdings die ihnen sich darbietende Gelegenheit zu unrechtmässigem Gewinn (de W.), welche ihnen zur Versuchung wird, sofern ihr Streben auf Reichsein gerichtet ist, sie wie ein Fangnetz verstrickt, dass sie nicht im Stande sind, der damit gebotenen Versuchung zur Sünde zu widerstehen, und nun in ihnen immer neue sündhafte Begierden (Röm. 1, 24. 13, 14. Gal. 5, 24) nach Befriedigung der Habsucht erregt. Diese werden als unvernünftig (*ἀνοήτους*, vgl. Gal. 3, 1. 3) bezeichnet, nicht bloss weil sie nach Solchem begehren, dass nicht beachtenswerth ist (Hfm.), sondern weil sie statt des Gewinns, den man von ihrer Befriedigung hofft, nur Schaden bringen (*καὶ βλαβεράς*, im N. T. nur hier, vgl. Prov. 10, 26). Wiefern, sagt der Relativsatz mit dem argumentirenden *αἵτινες* (vgl. 1, 4. 3, 15): welche ja, als welche. — *βυθίζουσιν*) im eigentl. Sinne Luc. 5, 7; hier bildlich. — *τοὺς ἀνθρώπους εἰς ὄλεθρον)* nicht vom Verderben des Körpers (Oost.), wie 1 Kor. 5, 5, geschweige denn im sittlichen Sinne (de W.), sondern vom ewigen Verderben (1 Thess. 5, 3. 2 Thess. 1, 9), welcher Begriff durch das so zu sagen technische *καὶ ἀπώλειαν* (Röm. 9, 22. Phil. 1, 18. 3, 19) mehr erläutert als gesteigert (Hfm.) wird. — V. 10. *ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν*) begründet nicht den letzten Relativsatz (Hfm.), sondern den ganzen V. 9, da *κακά* durchaus nicht Uebel, auch nicht physische und moralische (Mtth., Hltzm.), sondern alles sittlich Böse (Röm. 1, 30. 1 Kor. 10, 6) bezeichnet. Es wird nicht hervorgehoben, dass der Geiz die alleinige Wurzel alles Bösen (gegen de W.), sondern, dass alles mögliche Böse daraus hervorgehen kann, was allerdings schon das Fehlen des Art. vor *ῥίζα* (vgl. Röm. 11, 16—18)

zeigt (gegen Hfm.): eine Wurzel alles Bösen. — *ἐστὶν ἡ φιλαργυρία*) im N. T. nur hier, vgl. Jerem. 8, 10. Es ist die spezifische Untugend dessen, der reich sein will, und steht keineswegs für das paulin. *πλεονεξία* (Hltzm.), das ein viel weiterer Begriff ist. — *ἧς τινὲς* (1, 3. 6. 6, 3) *ὀρεγόμενοι*) Da *ὀρέγεσθαι* nicht deditum esse (Leo, Mtth.) heisst und *ἧς* nicht auf das in *φιλαργυρία* liegende *ἀργύριον* (Mck., Bck.), aber auch nicht auf *ῥίζα* (Hfm.: Bild eines Menschen, der nach einem Gewächs seitwärts langt, das sich ihm hinterher als eine Wurzel aller Uebel ausweist, und darüber vom Wege abkommt) gehen kann, so erscheint der Ausdruck ungenau, sofern die *φιλαργυρία* selbst eine *ὄρεξις* ist (de W., Hth.), wofür auch der Doppelsinn von *ἐλπίς* keine Parallele bietet (gegen Wies.). Allein er erklärt sich daraus, dass die *φιλαργυρία*, weil sie das Streben nach den nothwendigen Mitteln zur Befriedigung der irdischen Bedürfnisse ist, als ein *καλὸν ἔργον* erscheinen kann, und dass unter diesem Titel sich leicht die Sündhaftigkeit des *ὀρέγεσθαι* (vgl. 3, 1) nach dem Gelde verbirgt. — *ἀπεπλανήθησαν*) nur noch Mrc. 13, 22 im Activ. Der Aor. pass. steht, wie häufig im N. T., in neutraler Bedeutung. — *ἀπὸ τῆς πίστεως*) nehmen Wies., Hfm., Hltzm. direct vom Abfall vom Christenthum. Dann könnte dies aber nicht daran liegen, dass ihnen das Christenthum am Gelderwerb hinderlich war (Hfm.), sondern nur daran, dass die Christen am Eigenthum bedroht waren (Hltzm.), wovon sich doch in der Ermahnung an die Reichen unter den Christen (V. 17—19) keine Spur zeigt. Freilich ist auch nicht bloss von Verleugnung des Glaubens die Rede (Hth.), sondern der Schluss der ganzen Ausführung kehrt zu V. 5 zurück und bezieht sich auf die Abirrung vom Glauben zur Beschäftigung mit dem eigentlichen Glaubensinhalt fremdartigen Dingen, welche ihnen zu einer gewinnbringenden Lehrthätigkeit Anlass bot. — *καὶ ἑαυτοὺς περιέπειραν*) *ἅπ. λεγ.*, dem Sinne nach ähnlich Luc. 2, 35. — *ὀδύναις πολλαῖς*) nur noch Röm. 9, 2. Gemeint sind die Gewissensschmerzen, mit denen sie sich durchbohrt haben. Weder ist hier das Bild eines stachligen Gewächses massgebend, danach sie gegriffen (Hfm.), noch von moralischem Selbstmord die Rede (Bck.). Vielmehr wird hier vollends klar, dass nicht von eigentlich Abtrünnigen die Rede ist, die wohl über Gewissensskrupel hinweggewesen wären, sondern von solchen, welche das gute Gewissen verloren hatten (1, 19), weil sie das Bewusstsein von der Sündhaftigkeit der *φιλαργυρία* nicht ersticken konnten. Also auch die Verirrung der *ἑτεροδιδασκαλοῦντες*, welche die Frömmigkeit für *πορισμός* ach-

toten (V. 5), gehört zu den *κακά*, deren Wurzel die *φιλαργυρία* ist.

V. 11—16*). Schlussermahnung an Timotheus. — *σὺ δέ*) kann einen Gegensatz gegen die *τινές* V. 10 bilden (Hth.), aber doch nur insofern, als dies eben die V. 3—5 geschilderten Leute sind, von deren Gegenbild Paulus ausgegangen war, um ihm gegenüber das Bild eines rechten Gottesmenschen zu zeichnen, wie es Tim. sein soll. Denn ein Gegenbild gegen Leute, die sich aus Geldgier vom Christenglauben haben abtrünnig machen lassen, bildet das Folgende auch dann nicht, wenn man unberechtigter Weise mit Wies. das Trachten nach den allein wahren Gütern darin zum Hauptmoment macht. — *ὦ*) vor dem Vocativ giebt der Anrede einen feierlichen gleichsam beschwörenden Nachdruck, vgl. Röm. 2, 1. 3. 9, 20. Gal. 3, 1. Win. § 29, 3. — *ἄνθρωπε θεοῦ*) bezeichnet nicht eine besondere Berufsstellung, obwohl es im A. T. gern auf solche angewandt wird, die eine solche haben (Deut. 33, 1. 1 Sam. 2, 27. 9, 6. Ps. 90, 1. 2 Chron. 8, 14), sondern die Angehörigkeit an Gott, wie sie in der vollen Verwirklichung des Israel vorgesteckten Ideals, das unter der Alttestamentlichen Oeconomie nur in einzelnen besonders berufenen Gottesmännern verwirklicht war, dem Christenstande überhaupt eignet und jeden Christen zum ausschliesslichen Dienste Gottes verpflichtet. Dass dies grade einen besonderen Gegensatz gegen den Geldgeiz bildet (Hfm.), erhellt durchaus nicht, da dieser ja nicht etwa im Vorigen als Abgötterei charakterisirt war. — *ταῦτα*) beziehen Ambr., Pelag., Calov., Schlrm., de W., Wies., Hth., Hltzm., Plitt auf den Geldgeiz und alle unverständigen Begierden, die derselbe erzeugt. Auch daraus würde noch keineswegs folgen, dass Tim. einer besonderen Warnung in dieser Beziehung bedurfte, wie Wies. und in steigendem Masse

---

*) V. 11. Tisch. hat nach ℵA den Art. vor *θεου* (Rcpt.) gestrichen, WH. denselben an den Rand gesetzt. Dagegen haben Treg., WH. mit Recht das *του* vor *θεου* in V. 13 beibehalten, das Tisch. nach ℵ streicht, obwohl die Conformation nach V. 11 so nahe lag. Statt *πραοτητα* (Rcpt. nach KL, vgl. D) lies *πραυπαθιαν* (Tisch., WH. nach ℵAFGP). Vgl. Treg.: *πραυπαθειαν*. — V. 12. Das *και* nach *εις ην* (Rcpt.) ist zu streichen nach allen Mjsc. — V. 13. Das *σοι* nach *παραγγελλω* (Rcpt. nach ADKLP) haben Treg., WH. beibehalten. Tisch. nach ℵFG gestrichen, und in der That lag die Hinzufügung näher als die Weglassung wegen des *τηρησαι σε*. Auch das seltnere *ζωογονουντος* muss ohne Frage dem *ζωοποιουντος* der Rcpt. (ℵKL) vorgezogen werden, während das *Ιησου Χριστου* (ℵFG), das Treg., WH. am Rande haben, der Conformation nach V. 14 sehr verdächtig ist. — V. 14 lies ***ανεπιλημπτον*** statt *-ηπτον* (Rcpt.).

Hfm. annimmt, da die Warnung nur den Uebergang zur folgenden Ermahnung bildet, die doch unmöglich voraussetzen lässt, dass bei Tim. in allen Punkten, die sie berührt, ein besonderer Mangel vorgelegen habe. Allein jene Beziehung verkennt, dass V. 6—10 nur eine durch V. 5 veranlasste Ausführung ist, die am Schlusse zu ihm zurückkehrt; und dass V. 17—19 wieder auf die Reichen zu reden kommt, beweist nichts, da die ganze sich anschliessende positive Ermahnung keinerlei nothwendige Beziehung auf die Warnung vor Geldgeiz zeigt. Es geht also auf V. 3—5 (Bng., Wgsch., Hdrch., Mck., Mtth., Bck.) natürlich mit Einschluss der Erläuterung zu V. 5, und beweist nur aufs Neue, dass die ἑτεροδιδασκαλοῦντες nicht als Irrlehrer gedacht sind, sondern als Menschen, deren Treiben dem widerspricht, was von jedem Gottesmenschen zu fordern ist, und nicht bloss dem, was den rechten Lehrer charakterisirt. — φεῦγε) vgl. 1 Kor. 6, 18. — δίωκε δέ) auch sonst bei Paulus vom Streben nach religiös-sittlichen Zielen (Röm. 12, 13. 14, 19. 1 Kor. 14, 1), hier hervorgerufen durch das Bild vom φεύγειν. — δικαιοσύνην) steht ohne Zweifel von der Rechtbeschaffenheit im weitesten Sinne, wie stets bei Paulus, und nicht bloss von dem Suum cuique (Bck.); sicher aber ist εὐσέβεια nicht ein einzelnes Stück derselben (Hfm.: Rechtverhalten gegen Gott), sondern der tiefste religiöse Grund derselben, der nach V. 5 f. hier besonders in Betracht kam. Daraus aber folgt, dass keineswegs πίστις und ἀγάπη dadurch schlechthin coordinirt sind, dass sie als die zwei andern zu erstrebenden Ziele genannt werden, vielmehr zeigt 1, 5, dass der Glaube als Quelle der Liebe gedacht ist, wenn hier auch kein Anlass war, das Verhältniss derselben zu bezeichnen (vgl. 4, 12). Dass aber von der πίστις ausgegangen wird, rechtfertigt V. 10 von selbst. Wie fern hier jede speziellere Beziehung auf die Warnung vor Geiz liegt, zeigt schliesslich die Erwähnung derjenigen Christentugenden, welche die mit dem Christenleben untrennbar verbundenen Leiden herausfordern, die Geduld (ὑπομονή, wie Röm. 5, 3. 4. 8, 25 u. öft.) und die daraus sich ergebende πραϋπάθεια (ἅπ. λεγ.) d. h. die Gelassenheit, die sich nicht erbittern lässt gegen die, welche uns Leiden zufügen. Die Beziehung auf die αὐτάρκεια V. 6 und auf die βλασφημίαι V. 4 (Bck.) ist ganz erkünstelt. Die ἑτεροδιδασκαλοῦντες haben aufgehört, nach all diesen Dingen zu trachten; aber nicht ist das Trachten nach Geld an ihre Stelle getreten, sondern die krankhafte Sucht nach ζητήσεις καὶ λογομαχίαι. — V. 12. Wie wenig durch die Aufzählung V. 11 der Glaube als eine Christentugend allen andern coordinirt ist, zeigt der Uebergang zu

der Ermahnung zum rechten Glaubenskampf. Das ist aber kein Kampf für den rechten Glauben wider die Irrlehre, wie bei der *στρατεία* 1, 18, worauf die Ausleger oft wenig passend verweisen, nicht einmal das Ringen des Glaubens für seine Erhaltung wider Versuchung und Anfechtung (Hfm.), sondern das dem Apostel so geläufige Bild des Wettkämpfers, der um den Siegespreis ringt (1 Kor. 9, 24 ff. Phil. 3, 12 ff.), ist hier angewandt auf das Streben des Glaubens nach dem Ziele der Heilsvollendung. — *ἀγωνίζου*), wie 1 Kor. 9, 25. — *τὸν καλὸν ἀγῶνα*) vgl. Phil. 1, 30. Der Wettkampf ist als ein schöner bezeichnet, wie der Kriegsdienst 1, 18. — *τῆς πίστεως*) bezeichnet den Glauben selbst als den Wettkämpfer, weil der Mensch nur als Gläubiger in diesen Wettkampf eintreten kann. — *ἐπιλαβοῦ*) sonst nicht bei Paulus, aber häufig bei Lucas, ist keineswegs gleich dem *λαμβάνειν* und *καταλαμβάνειν* 1 Kor. 9, 24. Phil. 3, 12; denn es bezeichnet eben nicht das Empfangen des Kampfpreises (*βραβεῖον*), wenn man den Sieg errungen hat (gegen Schlrm., Hltzm.), sondern das Greifen nach demselben, welches Sache des Strebens ist (Win § 43, 2); das Greifen nach dem Kampfpreis ist ja nur ein andrer Ausdruck für das Ringen im Wettkampf, nur mit spezieller Beziehung auf das Ziel des ewigen Lebens (*τῆς αἰωνίου ζωῆς*, vgl. 1, 16). Diese nächstliegende Bezeichnung des Zieles der Christenberufung in eine spezielle Beziehung zu der Warnung vor dem Geize zu setzen, der nach vergänglichen Gütern trachtet (Wies., Hfm.), liegt gar kein Anlass vor. So gewiss hier im Ausdruck das Bild noch nachwirkt (gegen Mtth.), so wenig ist dies in dem *εἰς ἣν ἐκλήθης* der Fall (gegen Hnr., Hdrch., vgl. de W. u. Phil. 3, 14), da *καλεῖν* der technische Ausdruck für die Berufung des Christen ist, dessen Ziel ja die Heilsvollendung (1 Kor. 1, 9). — *καὶ ὡμολόγησας*) vgl. Röm. 10, 9 f., ist nicht mehr von *εἰς ἣν* abhängig (Wgsch., Leo, Mck., Flatt); aber obwohl sich darnach die Relativconstruction auflöst und der Satz sich als ein selbstständiger dem vorigen anreiht (vgl. 1 Kor. 8, 6), so steht er doch in engster logischer Beziehung zu demselben, zwar nicht sofern dies Bekenntniss die Antwort auf den an ihn ergangenen Ruf bildete (Hfm., Hth.), aber sofern die göttliche Berufung sich eben dadurch vollzieht, dass der zum Glauben Erweckte durch die Taufe zur Gemeinde herzugerufen wird, bei welcher er Jesum als den Herrn bekennt (vgl. schon Bng.). An die Taufe denken mit Recht schon die Kirchenväter, wo sie nicht an das Thatbekenntniss in seinem Leben, Leiden oder seine Lehrwirksamkeit denken (Theod., Theoph., Calv., vgl. noch Bck.), wogegen

schon das ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων spricht, das jedenfalls auf einen einzelnen Act deutet. Dabei aber an ein bei der Ordination abgelegtes Bekenntniss zu denken (Wgsch., Flatt, Mck., Mtth., de W., Wies., Hltzm., Plitt), verbietet der ganze Zusammenhang, in dem überall nur von der Beweisung des Christenstandes, aber nicht von der Berufsthätigkeit des Tim. die Rede ist. Auch spricht dagegen das τὴν καλὴν ὁμολογίαν (vgl. 2 Kor. 9, 13), das wegen des Artikels kein einzelnes, weder bei jener noch bei irgend einer anderen Gelegenheit, etwa vor Gericht (Hdrch., Schlrm.), abgelegtes Bekenntniss bezeichnet, das wegen seines Inhalts oder der Begeisterung, mit der es abgelegt (de W.), ein schönes hiesse, sondern das Bekenntniss zu Christo, das eben als solches allen andern gegenüber dasjenige Bekenntniss ist, welches dem Christen als das schöne gilt. Angelöbniss (Mck.) heisst ὁμολογία nicht, und dass das orthodoxe Bekenntniss gemeint sei (Hltzm.), ist reine Eintragung. Nicht einmal, dass dies Bekenntniss ein bereits festformulirtes war, setzt der Ausdruck voraus, der nur daran erinnert, dass ihn dies Bekenntniss zum Glaubenskampf und zum Streben nach dem ewigen Leben verpflichtet. Diese Erinnerung soll offenbar noch durch das ἐνώπιον (5, 20) πολλῶν μαρτύρων (5, 19, vgl. 2 Kor. 13, 1) unterstützt werden, sofern er sich ja vor diesen Zeugen (seiner Taufe) schämen müsste, wenn sein Verhalten nicht dem vor ihren Ohren abgelegten Bekenntniss entspräche.

V. 13 f. παραγγέλλω), vgl. 1, 3. Mit feierlichem Nachdruck erhebt sich die Rede zum Schlusse zu einem kategorischen Befehl, mit welchem die Ermahnung V. 11 f. eingeschärft wird und zwar ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (5, 21), Angesichts Gottes, der hier durch τοῦ ζωογονοῦντος τὰ πάντα charakterisirt wird. Nimmt man dies, wie Luc. 17, 33. Act. 7, 19, von der Lebenserhaltung (Wies., Hfm.), so wiese es darauf hin, dass Tim. etwaiger Lebensbedrohung (wo nicht gar der Befürchtung mangelnden Lebensunterhalts) gegenüber beruhigt werden soll, von der doch in unserm Briefe nirgends eine Andeutung sich findet. Aber ζωογονεῖν heisst zunächst: Leben zeugen und steht zwar wegen des Objects nicht speziell vom Lebendigmachen Gestorbener, also ganz gleich dem bei Paulus häufigen ζωοποιεῖν (wie 1 Sam. 2, 6, vgl. mit 2 Reg. 5, 7), oder von der Auferweckung (de W., Oost.), sondern davon, dass Gott, der Allem, was lebt, das Leben giebt, alles Leben schafft, auch das ewige Leben (V. 12) geben kann dem, der im rechten Glaubenskampf danach ringt (Hth., Bck., Plitt). — καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μαρτυρήσαντος) charakterisirt ebenso Christum, vor dessen

Angesicht Paulus dem Tim. Befehl thut, mit Bezug auf V. 12. Dass μαρτυρεῖν im Sinne von ὁμολογεῖν stehe (Leo, Hth., Hltzm.), ist weder an sich nachweisbar, noch hier annehmbar, da durch die Vertauschung des ὁμολογεῖν mit einem Synonymon die offenbar beabsichtigte Beziehung auf V. 12 ja nur verdunkelt wäre. Die Beziehung auf das Zeugniss, das Jesus durch sein Leiden und Sterben abgelegt (de W., Wies., Ew., Bck., Plitt), sodass Christus als der erste Märtyrer dargestellt wäre (Chrys.), trägt ohne jeden Anlass einen späteren Sprachgebrauch ein, und nicht einmal das persönliche Eintreten in einem Gericht über Leben und Tod (Hfm.) kann darin liegen, da ja der Zusammenhang keinerlei Tendenz zeigt, Tim. zum Leidensmuth zu ermuntern. Es liegt gar kein Grund vor, von der einfachsten Bedeutung abzugehen, wonach μαρτυρεῖν heisst, die Wahrheit einer Thatsache durch sein Wort bezeugen (Röm. 3, 21. 1 Kor. 15, 15)*). — ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου) heisst, wie 5, 19, coram Pontio Pilato (Hth., Hfm., Hltzm., Bck.). Die Bedeutung: unter P. P. (Luth., Bng., de W., Wies., Plitt) ist nur der Sprache des späteren christlichen Symbolum entnommen und hat gar keinen Neutestamentlichen Grund. — τὴν καλὴν ὁμολογίαν) kann schon wegen des Artikels und der deutlichen Rückweisung auf V. 12 nicht das Bekenntniss Christi Mtth. 27, 11. Joh. 18, 36 f. als ein schönes Bekenntniss bezeichnen (so d. M.), auch wenn man dasselbe dem Inhalte nach von V. 12 nicht verschieden denkt (Hth., Hfm.), freilich auch nicht das Bekenntniss der Wahrheit überhaupt (de W.), sondern nur das von Tim. abgelegte Bekenntniss von Christo selbst (Wies., Hfm., Plitt), das Christus bezeugt hat, indem er durch das Bekenntniss vor P. P., dass er der Messias sei, die Wahrheit der Thatsache, welche Tim. bei seiner Taufe bekannte, als der erste und der Natur der Sache nach vollgültigste Zeuge bezeugt hat. Hat dadurch das Bekenntniss des Tim. im Voraus die höchste Bestätigung erlangt, so wird die Vergegenwärti-

---

*) Ob es sich um eine Thatsache an sich oder um eine von Andern behauptete Thatsache handle, darüber sagt natürlich weder das Wort μαρτυρεῖν an sich, noch die Construction c. Acc. etwas aus. Das von Hth. für die einfache Wortbedeutung verlangte μαρτυρεῖν c. dat. bedeutet: einer Person (Röm. 10, 2. Gal. 4, 15) oder Sache (Joh. 5, 33. 18, 37) Zeugniss geben; aber die Verbindung von μαρτυρεῖν mit dem Objectsaccusativ oder Objectssatz für die Thatsache, welche einer durch sein Wort bezeugt, ist doch die ganz gewöhnliche. Die Verbindung mit Dat. war hier ganz unmöglich, da die καλὴ ὁμολογία damals, als Christus Zeugniss ablegte, ja noch garnicht als etwas existirte, dem er Zeugniss geben konnte.

gung dessen, der dies Zeugniss abgelegt, den Befehl, diesem Bekenntniss entsprechend sich zu verhalten, nur unterstützen können. Die Verbindung des Acc. mit παραγγέλλω (Mck., Mtth.) scheitert an der Bedeutung dieses Wortes und der unnatürlichen Zerreissung des Satzgefüges. — V. 14. τηρῆσαί σε τὴν ἐντολήν) kann nach bekanntem Neutestamentlichem Sprachgebrauch (Wies.) nur heissen: dass du das Gebot haltest, durch seine Befolgung beobachtest (Joh. 14, 15. 15, 10), und steht nicht im Sinne des Behaltens und Bewahrens (de W., Hth., Hfm.). Dann aber ist die ἐντολή (1 Kor. 14, 37) nicht die christliche Lehre überhaupt (Wgsch. Hnr., Hdrch.), am wenigsten die ihm aufgetragene (de W.), aber auch nicht der gebietende und verpflichtende Inhalt des Evangeliums (Leo, Mtth., Wies., Hth., Hfm., Bck.), wofür man sich nur auf das missdeutete ἡ παραγγελία 1, 5 beruft, freilich auch nicht der Inbegriff alles dem Tim. für seine Amtsausrichtung (etwa mit dem Zusatz: in diesem Briefe) Befohlenen (Mck., vgl. Calv.), sondern nur das V. 11 f. gegebene Gebot (Oost.), wofür es zur Sache garnichts austrägt, dass dies die Summe des christlichen Gesetzes überhaupt enthält. Die durch die Rückbeziehung von V. 13 auf V. 12 vorbereitete Rückweisung auf V. 11 f. ist durch den Artikel hinlänglich klar gemacht. — ἄσπιλον, ἀνεπίληπτον) kann unmöglich auf ἐντολήν bezogen werden (Theod., Ambr., de W., Hth., Hfm., Oost., Plitt), da ein Gebot weder mit einem Makel noch mit einem Vorwurf behaftet werden kann durch die Art, wie man es bewahrt oder befolgt. Vollends mit Hth. das ἄσπιλον als Bezeichnung des Gebots an sich zu fassen, das keinem Tadel ausgesetzt werden soll, verbietet das Fehlen des Art. davor. Wie ἀνεπίληπτος 3, 2. 5, 7 von Personen steht, so wird auch ἄσπιλον (vgl. Jac. 1, 27. 1 Petr. 1, 19) auf σε gehen (so die Meisten und noch Bck.), freilich nicht, als ob es den Erfolg des τηρεῖν ausdrücke (Wies.), sondern im adverbialen Sinne (vgl. Kühn., § 405, 2), da die Eigenschaft, in der Tim. das Gebot befolgt, eben die Art des τηρεῖν bestimmt. Dass die beiden Adj. durch καί verbunden sein müssten (Hth.), ist ein Irrthum, da es eben nicht zwei verschiedene Eigenschaften sind, sondern der zweite Ausdruck nur den ersten steigert. — μέχρι (vgl. Röm. 5, 14) τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησ. Χρ.) Dieser in unsern Briefen häufige Ausdruck geht hier auf die Parusie, von deren ἐπιφάνεια auch 2 Thess. 2, 8 die Rede ist. Es bedeutet das Sichtbarwerden des Unsichtbaren, wie sonst ἀποκάλυψις das Offenbarwerden des Verborgenen (1 Kor. 1, 7), und die Annahme eines gnostischen Beigeschmacks im Ausdruck ist Ein-

bildung. Da die Parusie das Gericht bringt (1 Kor. 4, 5), spricht auch dies für eine tadellose Befolgung eines Gebots und gegen die Bewahrung einer Lehre oder Vorschrift. Die in dem Ausdruck deutlich liegende Voraussetzung, dass Tim. dieselbe erleben wird, kann unmöglich durch das Folgende problematisch gemacht (gegen de W.) oder gar ausgeschlossen werden (Bck.). Chrys., Theoph. denken an den Tod des Tim., vgl. Bng.: fideles in praxi sua proponebant sibi diem Christi ut appropinquantem, nos solemus nobis horam mortis proponere.

V. 15 f. *ἣν καιροῖς ἰδίοις δείξει*) Die Herbeiführung der Parusie erscheint als ein Zeigen (*δείκνυμι*, vgl. 1 Kor. 12, 31), Schauenlassen derselben, sofern eben auf das Sichtbarwerden des jetzt unsichtbaren Christus bei ihr (nicht auf die Darstellung in sichtbarer Herrlichkeit, Hdrch.) reflectirt wird, und es findet dieselbe ebenso zu der dafür geeigneten Zeitepoche statt, wie die Verkündigung Christi (2, 6). — Die in eine Doxologie auslaufende Verherrlichung Gottes durch die erhabensten Prädikate kann nur sehr künstlich durch die antithetische Beziehung zu dem vorher gerügten Streben nach Reichthum (Wies.) oder zu irdischen Machthabern, vor deren Gericht Tim. gestellt werden könnte (Hfm.), oder zu den Fictionen der Irrlehrer (vgl. Hdrch., Hth.), insbesondere des Gnostizismus (Baur), oder gar aus dem Gegensatz zum römischen Cäsarenkult (Hltzm.) erklärt werden. Der Hinweis auf den feierlichen Schluss der Rede (de W.) genügt nicht, weil das Auffallende eben darin liegt, dass die hervorgehobenen Prädikate in keinem ersichtlichen Zusammenhange mit den eben behandelten Gegenständen stehen, wohl aber verstärken die Anklänge an 1, 17 die Wahrscheinlichkeit, dass sich Paulus mit Absicht an im Gebrauche der Gemeinde bereits stehend gewordene liturgische Formeln anschliesst (vgl. Schlrm., Plitt). — *ὁ μακάριος* (1, 11) *καὶ μόνος* (1, 17) *δυνάστης*) von Gott, wie 2 Makk. 12, 15. Sir. 46, 5. Die Bezeichnung Gottes als des Machthabers schlechthin könnte ja dadurch herbeigeführt sein, dass er als solcher allein die Zeit zu bestimmen hat, wo er die Epiphanie Christi schauen lässt; aber schon die Charakteristik desselben als des Seligen, welche nicht einen Gegensatz gegen Andere bildet, die Leid betrifft (Hfm.), sondern die volle Genüge bezeichnet, die jedes Bedürfniss nach Anderen und Anderem ausschliesst, wäre dieser Beziehung ganz fremdartig. — *ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων*) nach Deut. 10, 17. Ps. 136, 3, vgl. Apoc. 17, 14, führt lediglich den Begriff des alleinigen Machthabers im Gegensatz zu allen andern Machthabern aus,

und da von solchen im ganzen Zusammenhange keine Rede ist, so kann dieses Prädikat nicht aus ihm erklärt werden (vgl. 1, 17: *τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων*). — V. 16. *ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν*) vgl. 1 Kor. 15, 53 f., hier Umschreibung des *ἄφθαρτος* 1, 17. Sicher ist Gott nicht bloss als der einzige Machthaber bezeichnet, der Unsterblichkeit hat (Hfm.); aber auch die Reflexion darauf, dass er allein sie unmittelbar besitzt (de W., Hth.), die doch immer den Gedanken dahin umbiegt, dass er die Quelle der Unsterblichkeit sei (Wies., Bck.), liegt dem Verf. sicher ganz fern. Paulus reflectirt in solchen Aussagen auf die Engelwelt nicht, weil das göttliche Wesen in seinem Verhältniss zu den Menschen allein in Betracht kommt. Dass diese aber nicht ursprünglich unsterblich geschaffen, ist zweifellos biblische Lehre. Vgl. Gen. 3, 22. 1 Kor. 15, 45. — *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*) Sind Gottes Engel Engel des Lichts (2 Kor. 11, 14), so ist der Himmel als Reich des Lichts gedacht, welches Gott bewohnt (*οἰκεῖν*, oft bei Paulus, aber transitiv nur hier). Dass dieses ein unzugängliches (*ἀπρόσιτον*, *ἅπ. λεγ.*), hat seinen Grund darin, dass der Glanz der göttlichen Herrlichkeit zu gross gedacht ist, um von menschlichen Augen ertragen werden zu können, und motivirt seine Unsichtbarkeit (vgl. 1, 17), wie das *ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται* (vgl. 1 Joh. 4, 12) zeigt, aber nicht seine Unnahbarkeit, um deretwillen ihn Niemand antasten kann (Hfm.). — *ᾧ*) relativisch angeschlossene Doxologie, wie Gal. 1, 5. — *τιμὴ καὶ κράτος*), wie *τιμὴ καὶ δόξα* 1, 17; hier ist die Macht hervorgehoben, die nach Kol. 1, 11 seiner *δόξα* eignet, weil V. 15 seine Machtherrlichkeit besonders gepriesen war. — *αἰώνιον*) wie Gott selbst (Röm. 16, 26) und alles Himmlische (2 Kor. 5, 1). — *ἀμήν*) vgl. 1, 17.

V. 17—19*). Auftrag an die Reichen. Weder dass auch sonst Doxologieen im Context der paulinischen Briefe

*) V. 17. Tisch. liest nach ℵ Orig. *υψηλα φρονειν* st. *υψηλοφρονειν* (Rcpt.), Treg., WH. haben es am Rande; es ist Röm. 11, 20 durch ℵAB bezeugt und dürfte ursprünglich sein. — Den Artikel vor *θεω* (Rcpt. nach AEKLP) haben WH. am Rande, aber er ist nach ℵDFG zu streichen, wie das aus 4, 10 eingebrachte *τω ζωντι* (Rcpt. nach KL, vgl. DE ohne *τω*). Dagegen bleibt das *επι* vor *θεω* (Tisch., Treg., WH.) troz der starken Bezeugung (ℵADFGP) der Conformation nach dem parallelen *επι* höchst verdächtig, da sich für die Aenderung in *εν* (Rcpt. nach KL) kein Grund absehen lässt und das Zeugniss von B fehlt. Die Stellung des *παντα* vor *πλουσιως* ist durch sämmtliche Mjsc. entscheidend bezeugt, aber das *τα* vor *παντα* (Lchm.) durch A nicht ausreichend. — V. 19 lies *της οντως ζωης* statt *τ. αιωνιου ζ.* (Rcpt. nach KLP).

vorkommen (Röm. 1, 25. 11, 36: vgl. auch oben 1, 17), kann beweisen, dass die in eine solche auslaufende feierliche Ermahnung an Tim. nicht ursprünglich den Brief schliessen sollte (gegen Wies., Plitt), noch dass dieser nachträgliche Auftrag durch die Betrachtungen V. 6—10 herbeigeführt ist*). Eben weil die Ermahnung an die, welche reich sind, sich nicht in die Betrachtung über die, welche reich sein wollen (V. 9 f.), einfügt, und letztere durch V. 5. 10 ihre ganz spezielle Beziehung erhielt, musste Paulus die dort ihm sich noch aufdrängende Ermahnung für die Reichen hier nachbringen, und es erhellt daraus nur, dass V. 3—16 als eine in sich geschlossene Schlussermahnung an Tim. gedacht ist. Dass es zu Paulus Zeiten noch keine Reichen unter den Christen in Ephesus gegeben haben kann (Schlrm., de W.), ist eine völlig nichtige Behauptung. — *τοῖς πλουσίοις*) bei Paulus nur noch übertragen 2 Kor. 8, 9. Eph. 2, 4. — *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*) offenbar hervorgerufen durch den Gedanken an den *αἰὼν μέλλων*, welchen die Epiphanie Christi (V. 14) heraufführt (Hfm.). Gewöhnlich sagt Paulus *ὁ αἰὼν οὗτος* (Röm. 12, 2. 1 Kor. 1, 20 u. öft.), doch auch *ὁ ἐνεστὼς αἰὼν* Gal. 1, 4 und *ὁ νῦν καιρός* (Röm. 3, 26. 8, 18. 2 Kor. 8, 13, vgl. Gal. 4, 25. 1 Tim. 4, 8). Der präpositionelle Zusatz verbindet sich mit dem Subst. zur Einheit des Begriffs, daher ohne Artikelbindung (Win. § 20, 2, a): die Weltlich-Reichen, ohne dass darin eine Antithese gegen einen andern Reichthum liegt (Wies.). — *παράγγελλε*) vgl. 1, 3. — *μὴ ὑψηλὰ φρονεῖν*) vgl. Röm. 11, 20. 12, 16. Warnung vor dem Hochmuth, der sich um des Reichthums willen über Andere erhebt, ohne dass das Motiv derselben in *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* angedeutet ist (Hfm.). — *μηδὲ*) wie 1, 4, fügt der Warnung vor einer Versündigung gegen Andere, zu welcher der Reichthum verführt, eine andere an vor dem eitlen Vertrauen auf den Reichthum (*ἠλπικέναι ἐπί* wie 4, 10), wodurch man sich nur selbst betrügt. — *ἐπὶ πλούτου ἀδηλότητι*) *ἅπ. λεγ.*, doch vgl. *ἀδήλως* 1 Kor. 9, 26, *ἄδηλος* 1 Kor. 14, 8. Natürlich ist es ein beabsichtigtes Oxymoron, dass grade die Eigenschaft, welche ihn unfähig macht, Fundament der Hoffnung zu sein, als das genannt wird, worauf sie

*) Ganz erkünstelt ist die Beziehung, in welche Hfm. denselben zu dem Auftrag an die Sklaven (6, 1 f.) bringt, weil dieselben nichts haben, auf Grund der Beziehung, die er dem Abschnitt 6, 3—16 auf eine Warnung des Tim. vor gewinnbringender Lehrthätigkeit gegeben hat, oder die psychologische Beziehung, die Bck. zwischen der „Stimmung“ der Doxologie und dieses Auftrages sucht.

ihre Hoffnungen nicht setzen sollen*), nemlich seine Ungewissheit, wonach man nie weiss, wie lange man auf seinen Besitz rechnen kann. Auch *πλοῦτος* steht bei Paulus nur noch metaphorisch. — *ἀλλ' ἐν θεῷ*) Zur Construction von *ἐλπιζ.* mit *ἐν* vgl. 1 Kor. 15, 19. Eph. 1, 12; sie bezeichnet das Beruhen der Hoffnung in etwas. — *τῷ παρέχοντι* (1, 4) *ἡμῖν πάντα πλουσίως*) vgl. Kol. 3, 16. Eben weil Gott Allen, nicht bloss den Reichen, zu denen ja Paulus nicht gehört, Alles, was sie brauchen (nicht: was sie besitzen, Hth.) und zwar reichlich darbietet, kann man auf ihn vertrauen und bedarf keines Reichthums dazu, den seine *ἀδηλότης* doch dazu untauglich macht. — *εἰς ἀπόλαυσιν*) nur noch Hebr. 11, 25. Die Hervorhebung, dass Gott uns Alles zum Geniessen darbietet, steht nicht asketischen Verirrungen gegenüber (Hdrch.), oder einem Hängen des Herzens am Reichthum (Wies.), aber auch nicht bloss dem Geiz im eigentlichen Sinne, der ihn nur besitzen will, ohne ihn zu gebrauchen (Hfm., vgl. Bck., der sogar bei *ἀπόλαυσις* an gemeinsamen Genuss denkt), sondern dem Hochmuth, der sich seines Besitzes überhebt, während wir, was Gott giebt, geniessen und geniessend verbrauchen sollen, sodass gar kein Object für jenes *ὑψηλὰ φρονεῖν* bleibt (vgl. Hth.).

V. 18 f. bringt erst die positive Vorschrift, wozu der Reiche seinen Reichthum anwenden soll. — *ἀγαθοεργεῖν*) wie *ἀγαθουργεῖν* Act. 14, 17 gleich dem *ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν*, ist so wenig wie das steigernde *πλουτεῖν* (V. 9) *ἐν* (vgl. 1 Kor. 1, 5. 2 Kor. 9, 11) *ἔργοις καλοῖς* (5, 10), wozu ihnen ihr *πλοῦτος* die Mittel giebt, speziell auf die Wohlthätigkeit zu beziehen (Wies., Bck.), da sonst dem Folgenden vorgegriffen wird. — *εὐμεταδότους εἶναι*) *ἅπ. λεγ.*, bezeichnet solche, die gern mittheilen (*μεταδιδόναι* Röm. 12, 8. Eph. 4, 28). — *κοινωνικούς*) *ἅπ. λεγ.* ist nicht gesellig (Chrys.) oder theilnehmend (Mtth.), sondern mittheilsam, aber ganz im Sinne des paulinischen *κοινωνεῖν* (Röm. 12, 13. 15, 27. Gal. 6, 6) und *κοινωνία* (Röm. 15, 26. 2 Kor. 9, 13) vom Standpunkt des Andern aus gedacht, dem man an seinem

*) Dies verkennend, polemisirt Hfm. gegen die gangbare Auffassung und übersetzt: Verborgenheit, wobei er daran denkt, dass der Reiche darauf vertraut, weil er seinen Reichthum gut geborgen hat und ihn nicht merken lässt (!). Die gewöhnliche Uebersetzung: Unsicherheit (de W., Wies., Hltzm.) ist freilich ungenau; allein die von ihm selbst aus dem Sprachgebrauch angeführten Beispiele (*ἄδηλοι ἐλπίδες, ἄδηλος πόλεμος, τὸ ἄδηλον τῆς νίκης, ἡ ἀδηλότης τῶν προσδοκουμένων*) sprechen nur für die obige Auffassung und haben mit dem von ihm angenommenen Begriff der Verborgenheit nicht das Geringste zu thun.

Besitz Antheil giebt (Hfm.), da nur so ein Unterschied und eine Steigerung im Verhältniss zum Vorigen darin liegt. Willkürlich bezieht Wies. jenes auf das freudige Geben, dies auf das Geben nach Bedürfniss, Bck. jenes auf reichliches Mittheilen, dies auf gemeinnütziges. — V. 19. *ἀποθησαυρίζοντας ἑαυτοῖς*) ist nicht das einfache: Schätzesammeln, wofür Röm. 2, 5. 1 Kor. 16, 2. 2 Kor. 12, 14 *θησαυρίζειν* steht, oder gar: sich erwerben (de W.), sondern das Beiseitelegen eines Schatzes zum eigenen Vortheil (2 Kor. 5, 15. Röm. 14, 7). Das Weggeben des Reichthums in dem V. 18 dargelegten Sinne ist eben nicht ein Verzichtleisten auf den Niessbrauch desselben, sondern nur ein Verzichten auf die gegenwärtige Ausnutzung, ein Aufspeichern für die Zukunft (*εἰς τὸ μέλλον*, vgl. Luc. 13, 9 und Röm. 8, 38. 1 Kor. 3, 22), wo man den Nutzen davon haben wird. Dieser aber besteht darin, dass man in ihm eine treffliche Grundlage (*θεμέλιον καλόν*) besitzt für den in dem Satz mit *ἵνα* angedeuteten Zweck. Das Bild ist durch die Vorstellung des *ἐπιλάβεσθαι* (V. 12) in diesem Satze bedingt, da, wer mit sichrer Hand nach etwas greifen will, eine feste Grundlage unter den Füssen haben muss*). — *ἵνα ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς*) Das wahre d. h. im Gegensatz zu dem irdischen, das nur ein sehr unvollkommenes Leben ist, seinem Wesen entsprechende (5, 3. 5. 16) Leben ist das ewige, zu dessen Erlangung es eines thätigen Strebens nach demselben bedarf (V. 12). Dieses Streben wird erleichtert, wenn man in dem im Sinne von V. 18 verwandten Reichthum eine feste Unterlage für die in Zukunft bevorstehende Gerichtsentscheidung besitzt. Davon, dass die Wohlthätigkeit das ewige Leben erwirbt oder verdient, auch nur im Sinne von Luc. 16, 9, als ob das *θεμέλιον* die sichere Anwartschaft auf das künftige Gut wäre (Wies.), ist also garnicht die Rede. Die Erlangung der Heilsvollendung wird erleichtert, wenn man den Reichthum im Dienst des Gutesthuns und der Liebe verwendet und so durch den-

---

*) Die Klagen über die Verwirrung der Bilder (Schlrm., de W., Hltzm., auch Hth.) gehen lediglich daraus hervor, dass man den Begriff des *ἀποθησαυρίζειν* verwischt und den des *θεμέλιον* zu bestimmt auf das Fundament eines Hauses bezieht, was nicht einmal 1 Kor. 3, 10—12 nothwendig, geschweige denn Röm. 15, 20. Mit Recht bemerkt schon Hfm., dass ein aufgesammeltes Capital sehr gut als Grundlage für eine künftige nutzbringende Unternehmung betrachtet werden kann. Völlig unnütz ist es also *θεμέλιον* als Apposition (Luth., Bng., Wlf., Hltzm.) oder für *θέμα* (Leo, Hdrch. nach Tob. 4, 9) zu nehmen oder gar *θέμα λίαν καλόν* zu conjiciren (Lamb. Bos.; vgl. Cleric.: *κειμήλιον*).

selben nicht in der Entwicklung des Christenlebens gehindert, sondern in der Erfüllung der Christenpflicht, nach der beim Gerichte gefragt wird, gefördert wird.

6, 20. 21*). Briefschluss, nach Hfm. eigenhändig hinzugefügt, als Ausdruck einer Sorge, die den Apostel den ganzen Brief hindurch begleitet hat und die er nun noch einmal in eine eindringliche Ermahnung zusammenfasst. Allein dass das Schlusswort auf den Auftrag zurückblickt, um deswillen Tim. zunächst in Ephesus bleiben sollte (1, 3 ff.), ist um so natürlicher, als schon die Schlussermahnung 6, 3—16 von einem Rückblick auf die Lehrverirrungen ausgegangen war, und ja hier nach der nachträglichen Ermahnung in V. 17—19 nur jene Schlussermahnung noch einmal aufgenommen und zusammengefasst wird. — *ὦ Τιμόθεε*) Die Innigkeit der Anrede, wie 1, 18, wird durch das *ὦ*, wie 6, 11, noch andringlicher gemacht. — *τὴν παραθήκην φύλαξον*) Da das Verb. 5, 21 von der Beobachtung einer Vorschrift steht, ist es ganz willkürlich, hier an eine Bewahrung der gesunden Lehre oder der Heilswahrheit zu denken (so d. Meisten und noch Wies., Oost., Bck.), mag man dieselbe nun, was auch ohne ein *σου* nach dem Zusammenhange selbstverständlich, als dem Tim. oder als allen Christen (Hfm.) anvertraut denken. Der Ausdruck *παραθήκη* (nur noch 2 Tim. 1, 12. 14, aus welcher Parallele die Beziehung auf das ewige Leben von Plitt abstrahirt wird) erinnert an das *παρατίθεμαί σοι* 1, 18, und schon diese Parallele lässt nur an die dem Tim. in diesem Briefe gegebenen Aufträge denken, wofür man aber nicht die *διακονία* oder das dem Tim. anvertraute Amt substituiren muss (de W., Hth., Otto), da nur die Fassung des Artikels als Rückbeziehung auf den im Briefe ihm anvertrauten Auftrag (vgl. zu 6, 14) die angeblich ganz räthselhafte Unbestimmtheit des Ausdrucks (Schlrm., Hltzm.) hebt. — *ἐκτρεπόμενος*) vgl. 1, 6. 5, 15, bezeichnet mit einem Objectsaccusativ, dass man diesen Dingen aus dem Wege gehen, sich mit ihnen nicht einlassen soll. Es involvirt nicht die Besorgniss, dass Tim. mit den genannten Dingen sympathisiren könnte (Hfm.), sondern hebt nur hervor, wie Alles das, was dem Tim. zur Ermahnung und Belehrung der Gemeinde aufgetragen ist, den graden Gegensatz bildet gegen

*) V. 20. Die Rcpt. *παρακαταθηκην* hat nur Min. für sich. — V. 21. Rcpt. *μετα σου · αμην* (EKL), das offenbar erleichternde *σου* hat noch D (vgl. Treg. am Rande), das *αμην* noch P, während nach ℵAFG *μεθ υμων* allein zu lesen ist.

die Dinge, mit denen man sich in Ephesus so viel beschäftigte. Auch hier wird also klar, dass das nicht Irrlehren waren, die ja hätten bekämpft werden müssen, vielmehr werden sie auch hier charakterisirt durch τὰς βεβήλους (vgl. 4, 7) κενοφωνίας (nur noch 2 Tim. 2, 16) d. h. als leeres, alles wahren Inhalts entbehrendes Geschwätz, das eben darum auch profan d. h. jeder Bedeutung für das religiöse Leben baar ist (vgl. ματαιολογία 1, 6). In diesem Zusammenhange können die damit durch καί verbundenen ἀντιθέσεις (ἅπ. λεγ.), welche, mit κενοφωνίαι unter einem Artikel verbunden, dieselbe Sache nur von einer andern Seite her charakterisiren, unmöglich Lehrsätze sein, welche die Irrlehrer gegen die gesunde Lehre aufstellten, um sie zu bestreiten (Mtth., Wies., de W., Hltzm., Plitt), geschweige denn die Widersprüche, welche sie in der kirchlichen Lehre aufdeckten (Mck., vgl. Baur: die Antithesen Marcions), oder in welche sie selbst sich verwickelten (Mosh.), sondern nur die Sätze, welche die ἑτεροδιδασκαλοῦντες gegen einander aufstellten, und in welche jene κενοφωνίαι mit Nothwendigkeit auseinandergingen, weil, wo kein wirklicher Wahrheitsgehalt vorhanden, sich immer eine Aufstellung mit gleichem Rechte gegen die Andern geltend macht (vgl. Hfm., Hth. u. theilweise auch Bck.). Eben darum waren mit diesem Treiben die nur Streit erzeugenden λογομαχίαι 6, 4 verbunden. — τῆς ψευδωνύμου (ἅπ. λεγ.) γνώσεως) hebt hervor, dass eine Gnosis (Röm. 2, 20 u. oft), welche nur solch leeres Geschwätz und sich widersprechende Aufstellungen zu Tage fördert, fälschlich den schönen Namen einer besonderen Erkenntniss sich beilegt und das Wesen derselben nicht besitzt. — V. 21. ἥν τινες ἐπαγγελλόμενοι) Hieraus erhellt, dass die ἑτεροδιδασκαλοῦντες eine besonders tiefe Gnosis zu bringen vorgaben; gemeint sind aber speziell solche, die von ihr Profession gemacht haben (2, 10) d. h. als solche gelten wollen, die ihrer besonders kundig waren. — περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν) erinnert an das περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν 1, 19 und an das ὧν — ἀστοχήσαντες 1, 6 (vgl. 2 Tim. 2, 18: περὶ τὴν ἀληθ. ἠστόχησαν) und bezeichnet, dass sie hinsichtlich des Glaubens das rechte Ziel verfehlt haben. Ganz vergeblich bestreitet Hth., dass dies als Folge jener fälschlich so genannten Gnosis hingestellt wird und eben darum ausschliesst, dass diese selbst einen Gegensatz gegen den christlichen Glauben oder die Lehre von demselben involvirte (Wies., Hfm.), weshalb auch hierdurch jede Beziehung der ἀντιθέσεις auf Streitsätze gegen den Christenglauben ausgeschlossen wird. Unmöglich kann doch Paulus den Tim. erst auffordern, Dinge

zu meiden, die offenkundig — denn sonst müsste er es doch erst nachweisen — widerchristlichen Irrwahn involviren. Wohl aber kann er ihn auf die Gefahr derselben hinweisen, wenn sie einige, die in ganz besonderem Maasse sich mit ihnen zu thun machten, im Punkte des Glaubens auf Abwege geführt haben. Uebrigens ist auch hier *πίστις* so wenig wie irgendwo Glaubenslehre oder Glaubenswahrheit (vgl. noch Bck.); denn nicht zu falschen Glaubenslehren hat die falsche Gnosis jene *τινές* geführt, sondern dazu, dass ihr Glaubensleben gelitten hat, sofern sie entweder nicht mehr auf den rechten Grund ihr Heilsvertrauen gründen, oder überhaupt in dem Trachten nach der Erkenntniss das Bedürfniss nach dem Heil und einem Grunde ihres Heilsvertrauens verloren haben. — *ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν*) Die einfachste Form des Segenswunsches, wie Eph. 6, 24. Kol. 4, 18. Aehnlich wie Philem. V. 25 ist der Schlusssegen in einem sonst an eine einzelne Person sich richtenden Briefe einer Mehrzahl angewünscht. Daraus folgt freilich nicht, dass der Brief an diese mitgerichtet ist, aber auch nicht bloss, dass Paulus der ganzen Gemeinde Segen wünscht (Hth.), was er auch in einem Gruss an sie hätte ausdrücken können, sondern ohne Frage setzt Paulus voraus, dass Tim., wie so manchen auf sie bezüglichen Abschnitt, auch diesen Segenswunsch ihr vorlesen werde.

Anm. Die Rcpt. hat die Unterschrift: *προς τιμοθεον πρωτη εγραφη απο λαοδικειας ητις εστι μητροπολις φρυγιας της πακατιανης* wesentlich nach KL; doch vgl. schon A. P: *απο νικοπολεως*.

Προς Τιμοθεον β'.

So die älteste Ueberschrift bei ℵAK (vgl. DEFG *αρχεται π. τ. β'.*). Die Rcpt. hat *η προς τιμ. επιστ. δευτερα* (vgl. PL).

Kap. I.

V. 1 f.*). Zuschrift und Gruss. — *ἀπόστολος Ἰησ. Χριστ. διὰ θελήματος θεοῦ*), wie 1 Kor. 1, 1.

---

*) V. 1. Auch hier muss, wie 1 Tim. 1, 1, gegen Tisch., Treg., WH. mit AL *αποστ. Ιησ. Χριστ.* gelesen werden, da die Conformation

2 Kor. 1, 1. Die Betonung seiner durch göttlichen Willen vermittelten apostolischen Sendung involvirt keineswegs nothwendig eine Anzweiflung derselben Seitens der Leser, wie der Gebrauch der gleichen Formel im Epheser- und Kolosserbrief zeigt (gegen Hltzm., Bhns.), sondern charakterisirt nur das Schreiben noch bestimmter als ein amtliches. Dass der Brief kein Privatbrief ist, wie der an Philemon, giebt auch Hltzm. zu; es handelt sich in ihm durchweg um das amtliche Verhalten des Timotheus. Eben weil Paulus durch göttlichen Willen Apostel Christi ist, darf er nicht an Tim. schreiben, wie sonst der Vater an sein geistliches Kind (V. 2) schreiben würde, sondern muss ihm solches vorhalten, was sich auf die von Tim. als dem Gehülfen im apostolischen Dienste übernommenen Aufgaben bezieht. — *κατ' ἐπαγγελίαν*) verbinden alle neueren Ausleger richtig mit *ἀπόστολος*. Unmöglich kann es aber die Bestimmung des Apostels bezeichnen, die *ἐπαγγελία* zu verkündigen (de W., Wies., Hth., Bck., Plitt, nach Theod.: *ὥστε με τὴν ἐπαγγελθεῖσαν αἰώνιον ζωὴν τοῖς ἀνθρ. κηρύξαι*, vgl. Win. § 49, d.), da *κατά* nur das Ziel bezeichnen könnte, wenn in dem Worte, womit es verbunden wird, die Bewegung zu diesem Ziele angedeutet wäre. Freilich kann man auch nicht bei dem allgemeinen „in Sachen" oder „in Betreff" (Otto, Mllr.) stehen bleiben, oder dabei, dass es eine Lebensverheissung ist, zufolge derer er Apostel ist, weil sie seines Apostelthums Voraussetzung bildet (Hfm.). Vielmehr heisst es einfach „in Gemässheit" (Mtth., Hltzm.), sofern der, welcher eine Verheissung gegeben hat, auch solche haben will, welche dazu ausgesandt sind, diese Verheissung nach Inhalt und Grund zu verkündigen und den Weg zu ihrer Erlangung zu zeigen. Dass *ἐπαγγελία*: Verheissung heisst und nicht: Verkündigung, zeigt 1 Tim. 4, 8 und der gesammte paulinische Sprachgebrauch, und ist wohl nur von Plitt wieder zweifelhaft gemacht. — *ζωῆς τῆς ἐν Χρ. Ἰησ.*) bezeichnet als Object der Verheissung nicht ein wahres (geistliches) Leben, das in der Lebensgemeinschaft mit Christo gewonnen wird (Plitt), auch nicht ein in Christo vorhandenes und dargebotenes (Wies., vgl. Hfm.), sondern ein in ihm, dem Heilsmittler (der darum auch 1 Tim. 1, 1 *ἡ ἐλπὶς ἡμῶν* heisst) begründetes. Gemeint ist darum ohne Frage (vgl. zu Tit. 1, 2), und zwar ausschliesslich (gegen

---

nach dem zweimaligen *Χρ. Ιησ.* im Folgenden (resp. nach der gewöhnlichen paulinischen Weise) am nächsten liegt. Insbesondere א, der auch V. 2 das ungewöhnliche *κυριου Ιησ. Χριστ.* schreibt, ist hier ein ganz werthloser Zeuge.

Hltzm.), das jenseitige, selige Leben (Hth. u. d. Meisten). Vgl. 1, 10. Auch sonst steht es bei Paulus bald mit, bald ohne *αἰώνιος* in diesem Sinne, weshalb es nicht auffällig ist, dass hier dieser Zusatz (1 Tim. 1, 16. 6, 12. Tit. 1, 2. 3, 7) fehlt. Da in allen drei Pastoralbriefen schon die Zuschrift auf das Ziel der Christenhoffnung hinblickt, ist es misslich, seine Erwähnung in unserem Brief durch die gegenwärtige Lage des Paulus oder die Aufgabe des Adressaten zu motiviren (Hfm., Bck.); es genügt, dass der Blick des alternden Apostels sich immer mehr von vorn herein auf dies Ziel gerichtet zeigt. — V. 2. *ἀγαπητῷ τέκνῳ*) Dass Tim. nicht als *γνήσιον τέκνον* bezeichnet wird, wie 1 Tim. 1, 2, involvirt weder einen Zweifel an seiner Echtheit (Mck.), noch eine Aufforderung zu ihrer Bewährung (Otto), da das *ἀγαπητός* (1 Tim. 6, 2, vgl. 1 Kor. 4, 14) die Ungetrübtheit des Liebesverhältnisses zwischen Paulus und seinem geistlichen Kinde (vgl. 1 Kor. 4, 17) bezeugt, dem jeder Tadel seines Verhaltens Abbruch thäte. Im Uebrigen vgl. zu dem Grusse 1 Tim. 1, 2. Dass *τοῦ κυρίου* sonst bei Paulus immer vor *Χριστ. Ἰησ.* steht (Bhns.), ist eine leichtfertige Behauptung. Vgl. Röm. 6, 23. 8, 39. 1 Kor. 15, 31.

V. 3—5*). Danksagung, entsprechend der Art, wie Paulus im Beginn seiner Briefe sich zunächst mit Dank gegen Gott an das erinnert, was ihm an seinen Adressaten Grund zur Freude bietet, und doch, wie wir sehen werden, viel zu eigenthümlich, um Nachbildung zu sein. — *χάριν ἔχω τῷ θεῷ*), wie 1 Tim. 1, 12: Dankbarkeit hege ich gegen Gott. — *ᾧ λατρεύω*) wie Röm. 1, 9, wo es aber durch den Zusatz *ἐν τῷ πνεύματί μου* eine ungleich engere Beziehung erhält. Der Relativsatz kann nur betonen wollen, wie solche Dankbarkeit der nothwendige Ausfluss seiner Gottesverehrung ist, während eine indirecte Ermahnung an Tim. (Wies.) der Tendenz desselben ganz fern liegt. — *ἀπὸ προγόνων*) Dadurch wird sein Gottesdienst mit dem der Vorfahren identisch gesetzt, sodass er nicht etwa nur *ἀπὸ βρέφους* (3, 15) diesem Gott gedient hat, sondern sein *λατρεύειν* schon in den Vorfahren begonnen hat und die Fortsetzung ihres *λατρεύειν* ist, weil diese demselben Gott gedient haben, wie er, und er demselben dient, wie sie. Es bedarf nicht der Berufung auf Act. 24, 14; denn dass der Gott, dem Paulus als Christ dient,

---

*) V. 3. Das *μου* nach *τω θεω* (DE) ist aus Röm. 1, 8. — V. 5. Das *λαμβανων* der Rcpt. (DEKL) ist nach *επιποθων* conformirt, lies *λαβων*. Die Schreibung *λωιδι* st. *λοιδι* ist durch ℵACDE entscheidend bezeugt.

kein anderer ist, als der Gott seiner Väter, ist doch wohl bei ihm überall Voraussetzung. Dass von diesem Gotte Alles kommt, was uns Grund zur Freude giebt, und dass der Dank gegen ihn der Kern aller Gottesverehrung ist, das ist grade das seiner Gottesverehrung mit der der Väter Gemeinsame. Was ihn hier bewegt, dies zu betonen, ist allerdings der Gegensatz gegen Timotheus, dessen Vorfahren väterlicher Seits Heiden gewesen waren (Hfm.), nicht etwa, dass er Angesichts des nahen Todes zu den Vorfahren aufblickt, zu denen er bald versammelt werden wird (Bng.). Aber nicht um dieses Gegensatzes willen bezeichnet er seinen Gottesdienst als einen von den Vorfahren überkommenen, sondern weil er auf ein troz dieses Gegensatzes dem seinigen entsprechendes Verhältniss des Timotheus zu seinen weiblichen Vorfahren (Hth. gegen Hfm.) herauskommen will (V. 5). Dass Paulus statt *πρόγονοι* vielmehr *πατέρες* sagen würde (Hltzm., Bhns.), ist ganz unrichtig, da er nicht von den Vätern seines Volkes (Röm. 15, 8. 1 Kor. 10, 1), sondern von seinen persönlichen Vorfahren redet (1 Tim. 5, 4), wie aus dieser Parallele mit Timotheus erhellt. — *ἐν καθαρᾷ συνειδήσει*) So wenig Paulus seinen Vorfahren insgesammt das Zeugniss geben kann, dass sie Gott in reinem Gewissen gedient haben, so gewiss kann dieser Zusatz nicht sein *λατρεύειν ἀπὸ προγόνων* (Hth.) näher bestimmen; nicht auf die Gleichheit der Gesinnung mit seinen Vorfahren (Wies., Plitt) kommt es ja dem Context nach an, sondern darauf, dass er demselben Gotte wie sie, und zwar in reinem Gewissen dient*). Hfm., der dies richtig erkennt, irrt nur darin, dass er an ein durch die Sündenvergebung gereinigtes Gewissen denkt, während, wie 1 Tim. 3, 9, ein Gewissen gemeint ist, das sich keiner unlautern Nebenabsichten bei seinem Gottesdienste bewusst ist. Das fordert aber auch unbedingt der Context, in welchem sich ja Paulus weder wegen seines früheren noch gegenwärtigen Verhaltens vertheidigen will, von welcher verkehrten

*) Damit ist aber auch die ganze Frage wegfällig, wie Paulus als Pharisäer Gott in reinem Gewissen gedient haben kann, obwohl dies troz 1 Tim. 1, 13, ja gerade nach dieser Stelle (vgl. das *ἀγνοῶν*) sehr wohl denkbar wäre (vgl. Hth., Otto, Bck. u. d. Meisten). Paulus betont eben nicht, wie Act. 23, 1 durch das Perf. *πεπολίτευμαι* geschieht, die Continuität seines Wandels, sondern er bezeichnet seinen gegenwärtigen Gottesdienst einmal als einen von den Vätern überkommenen und sagt sodann, dass er ihn in reinem Gewissen übt. Die beiden präpositionellen Bestimmungen sind, wie schon ihre Nebeneinanderstellung zeigt, coordinirt, während die erste voranstände, wenn das durch sie bestimmte Verbum eine zweite empfangen sollte.

Voraussetzung aus erst Hltzm., Bhns. u. A. mit Recht diese Erklärung anstössig finden konnten. Nur weil er in einem Sinne Gott dient, dem es ausschliesslich und wahrhaft auf solchen Gottesdienst ankommt, kann, ja muss er dem Gott, dem er dient, auch wahrhaft dankbar sein für Alles, was er von gleichem Sinne in dem Freunde gewirkt hat, d. h. aber, wie wir V. 5 sehen werden, wegen des ungeheuchelten Glaubens seines geistlichen Kindes. — ὡς) heisst nichts Anderes, als: dem entsprechend wie (Gal. 6, 10. Kol. 2, 6), wie schon Wies., Hth., Oost., Bck., Plitt richtig erkannten und das dem χάριν ἔχω absichtsvoll gleich gebildete ἔχω μνείαν zweifellos bestätigt (Hfm.). Es in zeitlichem Sinne zu nehmen (Calv.: quoties, wie etwa das ὡς ἄν 1 Kor. 12, 2), verbietet schon das ἀδιάλειπτον (vgl. Hltzm.); es mit diesem zu verbinden, wie es Röm. 1, 9 mit ἀδιαλείπτως verbunden wird (Mck.), zerreisst das Satzgefüge und fordert eine durch nichts indicirte Parenthese. Reiner Objectssatz (Chrys., Luth.) kann das ὡς κτλ. aus sprachlichen und sachlichen Gründen nicht sein, und dass hier die Begründung des χάριν ἔχω folgen müsse, ist eben eine ganz willkürliche Voraussetzung*). — ἀδιάλειπτον) wie Röm. 9, 2, hier mit Nachdruck voranstehend, weil die Unablässigkeit seines Gedenkens eben das Interesse für Tim. beweist, dem die Dankbarkeit für Alles, was Gott an ihm gethan, entspricht. — ἔχω τὴν περί σου μνείαν) Hltzm., Bhns. behaupten nach de W., dass Paulus μνείαν σου ἀδιαλείπτως ποιοῦμαι gesagt haben würde, obwohl sich nicht absehen lässt, warum der Verfasser, wenn er denn einmal Röm. 1, 9 copirte, diese auch sonst bei Paulus nicht ungebräuchliche Phrase nicht aufnahm, und dieselbe in der That

---

*) Dass ὡς nach Verbis, wie θαυμάζειν, für ὅτι οὕτως steht (Otto, vgl. Kühn. § 551, 9), hat mit unsrer Stelle garnichts zu thun, da es sich hier nicht um etwas Verwunderliches handelt und schon sachlich sein Andenken an Tim. nicht der Grund seines Dankens für Paulus sein kann (vgl. Hth., Hfm.); und die Uebersetzung: da, wiefern, quippe, siquidem (Hdrch., Flatt, Mtth.) ist nur eine unklare Vermischung der begründenden Fassung mit der sprachlich und sachlich einzig richtigen. Nur von der verkehrten Voraussetzung aus, dass hier das Object oder der Grund des Dankes folgen müsse, konnte man hier eine gänzlich verfehlte Nachbildung von Röm. 1, 9 sehen (de W., Hltzm., Bhns.). Man übersah meist, dass bei der richtigen Fassung der Gegenstand seines Dankes indirect ohnehin in diesem Satze liegt, da eine Dankbarkeit, welche seinem Gedenken entspricht, nur durch das, was dieses Gedenken ihm vergegenwärtigt, motivirt sein kann, dass derselbe aber direct erst in ganz anderem Gedankenzusammenhange zum Ausdruck kommt (V. 5).

ganz etwas Anderes heissen würde*). Paulus will eben nicht sagen, dass er die Person des Tim. in seinem Gedächtniss habe (*μνείαν σου ἔχω*), was ja mit seiner Dankbarkeit gegen Gott schlechterdings nichts zu thun hätte, sondern dass seine um ihn sich bewegende, mit ihm sich beschäftigende d. h. all sein Verhalten und Ergehen sich immer wieder zurückrufende Erinnerung eine ununterbrochene sei; und wenn er sagt, dass dem sein Dank gegen Gott entspreche, so liegt darin allerdings, dass das, was er von dem Verhalten und Ergehen des Tim. weiss, ihn zum Dank bewegt, also etwas Erfreuliches ist. Dass aber die Freude daran stets unmittelbar zum Dank gegen den Gott wird, dem er dient, liegt darin, dass die Erinnerung an Tim. in seinen Gebeten stattfindet (*ἐν ταῖς δεήσεσίν μου*). Gemeint sind seine täglichen Bittgebete (1 Tim. 2, 1. 5, 5), und wenn bei ihnen unablässig die Erinnerung an Alles, was den Tim. betrifft, ihn beschäftigt, so muss er ihn stets in seine Gebete einschliessen und, wie es sich nach Phil. 4, 6 dem Christen ziemt, bei Allem, was er für ihn erbittet, stets zunächst mit Danksagung dessen gedenken, was Gott an ihm gethan hat. Der danksagende Eingang ist also keineswegs schablonenhaft dem der andern Briefe nachgebildet, wo sich gewöhnlich mit der Hervorhebung dessen, wofür Paulus zu danken hat, unmittelbar das verbindet, was er für die Leser erbittet, während hier von Letzterem garnicht die Rede ist, sondern nur seine stetige Fürbitte für Tim. als ein selbstverständlicher Bestandtheil seines Gottesdienstes erscheint, bei welchem er unablässig alles dessen, was Gott an ihm gethan hat, mit Danksagung gedenkt. — *νυκτὸς καὶ ἡμέρας*) ist nicht mit *ταῖς δεήσεσίν μου* zu verbinden, als ob ein *ταῖς* ausgelassen wäre (Hltzm.), aber auch nicht mit *ἐπιποθῶν* (Flatt, Mck., Mtth., Plitt, Hfm.), bei dem es durch die Voranstellung einen ganz unverhältnissmässigen Nachdruck empfinge, der keineswegs, wie 1 Thess. 2, 9. 3, 10, motivirt ist. Es ist neben *ἀδιάλειπτον* keineswegs überflüssig (vgl. Act. 26, 7), sondern, wie 1 Tim. 5, 5 zeigt, die ganz naturgemässe Näherbestimmung

*) Denn *μνεία* kann nach Abstammung und Sprachgebrauch nur Andenken, Erinnerung heissen (Phil. 1, 3) und die Bedeutung „Erwähnung" nur in der Phrase *μν. ποιεῖσθαι* erhalten, sofern man etwas eben ins Gedächtniss ruft, indem man seiner Erwähnung thut, während *μνείαν ἔχειν τινός*, wie 1 Thess. 3, 6, vgl. mit 1, 2 zeigt, nichts Anderes heisst als: einen im Gedächtniss, in der Erinnerung haben. Ebenso irrig ist die Behauptung, dass Paulus den Genit. statt *περί* c. Gen. schreiben würde, da beides, wie die verschiedene Construction von *μνημονεύειν* Hebr. 11, 15. 22 zeigt, etwas ganz Verschiedenes heisst.

desselben (de W., Wies., Hth., Oost., Bck.). — V. 4. *ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν*), vgl. Röm. 1, 11. 1 Thess. 3, 6. Dass dieser Partizipialsatz das *μνείαν ἔχω* begründe (Hth., Bhns., Hltzm., Bck.), ist eine völlig grundlose Annahme, die nur dazu führt, die Gebete in V. 3 auf ein Wiedersehen mit ihm zu beschränken (Wies., Hfm.), was sich mit der ganzen Tendenz ihrer Erwähnung durchaus nicht verträgt. Dass die Erinnerung an ihn mit der Sehnsucht nach einem Wiedersehen mit ihm verbunden ist, charakterisirt dieselbe lediglich als eine liebevolle, und diese Art ihrer Charakterisirung ergab sich in einem Briefe, der in eine dringliche Einladung des Tim. ausmündet, so natürlich, dass sie keineswegs Röm. 1, 11 besser motivirt ist (de W.). Dagegen ist allerdings das *μεμνημένος σου τῶν δακρύων* (vgl. 1 Kor. 11, 2) dem vorigen Partizipialsatz subordinirt, indem es angiebt, was immer wieder diese Sehnsucht in ihm erweckt*). Gemeint sind die Thränen, die er beim Abschiede vom Apostel geweint hat (Hth., Plitt u. A.), wobei freilich weder dieser selbst (Otto), noch ein ungeschickter falsarius (Bhns., Hltzm.) an Act. 20, 37 denken konnte. — *ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ*) vgl. Röm. 15, 13. Der Absichtssatz kann natürlich nicht mit *μεμν. σου τ. δακρ.* verbunden werden (Hfm.), weil ja nicht davon die Rede ist, dass Paulus diese Erinnerung absichtlich hervorruft, sondern selbst nach der Verbindung dieser Worte mit *χάριν ἔχω*, die auch durch diese ihre Consequenz sich als unhaltbar erweist, von dem, was dieselbe in ihm hervorruft. Dass er sich über *μεμνημένος* hinweg an *ἐπιποθῶν* anschliesst, hat gar keine Schwierigkeit, wenn jener Partizipialsatz diesem subordinirt ist, dieser also den Gedankengang beherrscht (gegen de W.); und dass der Absichtssatz höchstens von *ἰδεῖν σε* abhängen könnte, da man sich nicht absichtlich sehnt (Hfm.), ist leere Düftelei, da die Sehnsucht nach dem

*) Diese Worte mit *χάριν ἔχω* zu verbinden (Hfm.), ist sprachlich gezwungen, da nichts den Leser auf die Verbindung mit dem am fernsten stehenden Verbum führte, und sachlich unmöglich, da die Erinnerung an die Thränen des Tim. den Apostel nicht zum Dank gegen Gott veranlassen kann, wenn nicht willkürliche Zwischengedanken an den Anlass derselben und an das, wovon sie zeugen sollen, eingetragen werden. Gemeint sind nämlich nicht Thränen, die Tim. brieflich geweint hat, als er von der Gefangennehmung des Apostels hörte (Hfm., Bck.); geschweige denn Thränen, die er in der Entfernung von dem Apostel geweint hat (Wies.), da dieser sich ja ihrer erinnert. Dass aber die Erinnerung an die Abschiedsthränen des Freundes, die von seiner innigen Liebe zeugen, die Sehnsucht nach der Erneuerung des Liebesverkehrs erregen können, hat wohl nur Hfm. nicht begreifen zu können gemeint.

Wiedersehen natürlich den Wunsch, der Freude, welche dasselbe bringt, theilhaftig zu werden, einschliesst. Das Wiedersehen eines Freundes, mit dessen unablässigem Gedächtniss sich stets die Sehnsucht nach ihm verbindet und dessen in stets frischer Erinnerung lebende Abschiedsthränen beständig von seiner Liebe reden, muss aber wohl mit Freude erfüllen.

V. 5. *ὑπόμνησιν λαβών*) heisst nicht: die Erinnerung fassend (de W., Bck.), weil *ὑπόμνησις* nie, wie *ἀνάμνησις* (Hebr. 10, 3) das Sicherinnern (= *τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι* 2 Kor. 7, 15. Hebr. 10, 32), sondern das Erinnern eines Anderen bezeichnet (2 Petr. 1, 13. 3, 1) = *τὸ ὑπομιμνήσκειν* (2, 14. Tit. 3, 1), also nicht mit dem paulinischen *ἀνάμνησις* (1 Kor. 11, 24 f.) vertauscht ist (gegen Hltzm., S. 107). Es handelt sich also um das Erinnern, durch welches man eine Vorstellung in der Seele des Andern wieder hervorruft (vgl. Otto, p. 296), wie durch das *λαβών* bestätigt wird, das nicht das innerliche Erfassen bezeichnet, sondern das Empfangen von aussen her (Röm. 1, 5. 5, 11. 17. 7, 8. 1 Kor. 4, 7, vgl. 1 Tim. 4, 4), d. h. also darum, dass Paulus an den Glauben des Tim. erinnert wird, wie fast von allen neueren Auslegern anerkannt wird. Dann aber passt nur die Verbindung mit *χαρᾶς πληρωθῶ* (Mtth., Otto, Bhns.), die ohnehin sprachlich die nächstliegende ist *). Nun erst erhellt, dass die Freude, welche Paulus beim Wiedersehen des Tim. empfinden würde, doch nicht bloss die Freude an der Wiedervereinigung mit dem ihn zärtlich liebenden Freunde wäre, sondern, ganz im Einklang mit V. 3 (gegen Hth.), die Freude an dem durch den Verkehr mit ihm wieder mit neuer Frische ihm ins Gedächtniss gerufenen Eindrucke seiner Glaubensstellung, deren Gedenken ihn jetzt schon zu steter Dankbarkeit gegen Gott veranlasst, weshalb sich dasselbe stets mit der Sehnsucht nach einem Wiedersehen verknüpft, durch das es neugestärkt wird **). Richtig ist allerdings, dass sachlich jetzt erst zur

---

*) Unmöglich kann das Part. über V. 3 f. hinweg an *χάριν ἔχω* anknüpfen (Bng., Wies., Hth., Plitt, Bck.), das viel zu weit zurück steht, und den Grund oder Gegenstand des Dankes angeben, da von einer Kunde, die Paulus über den Glauben des Tim. empfangen hat (Bng., vgl. Wies.: durch Onesiphorus), nicht geredet ist und die Thränen des Tim. V. 4 (Hth.) nicht ein Zeichen seines Glaubens, sondern seiner Liebe zum Apostel waren. Dieselben Gründe verbieten eine Verbindung mit *μνείαν ἔχω;* ganz ungeschickt aber war es, das Participium dem *ἐπιποθῶν* (de W., Leo) oder gar dem *μεμνημένος* (Hfm.) zu subordiniren.

**) Das Part. aor. ist ganz in der Ordnung (gegen Hth.), da es in Verbindung mit einem auf die Zukunft gehenden Hauptverbum das

directen Aussprache kommt, was den Apostel bei der Erinnerung an Tim. mit Dank erfüllt, aber nicht, weil ὑπόμνησ. λαβ. in irgend einem Sinne zu χάριν ἔχω gehört, sondern weil dasselbe, was diesen Dank hervorruft, ihn mit immer neuer Freude erfüllt, wenn er im persönlichen Verkehr mit Tim. wieder einen lebendigen Eindruck davon empfängt. — τῆς ἐν σοὶ ἀνυποκρίτου πίστεως) Nach Bhns., Hltzm. würde Paulus σου geschrieben haben statt ἐν σοί, obwohl er auch Röm. 1, 12 τῆς ἐν ἀλλήλοις πίστεως schreibt, und zwar aus demselben Grunde wie hier, weil der Glaube, der in mehreren Personen zugleich vorhanden gedacht ist, nicht als sein spezieller Besitz erscheinen soll. Natürlich ist nicht der Glaube an die Alttestamentliche Verheissung gemeint (Otto) oder gar das Christenthum in seiner Präexistenz als Judenthum (Hltzm.), wozu der Rückblick auf V. 3 keineswegs nöthigt, und was der ganze Zusammenhang, in dem von dem Glauben des Tim. als dem Grunde der dankbaren Freude des Apostels die Rede ist, ausschliesst, sondern der christliche, der hier aber nicht als solcher, sondern nach seiner lauteren Beschaffenheit in Betracht kommt, nach welcher man ihn nicht etwa nur sich oder Anderen einredet (1 Tim. 1, 5). — ἥτις) vgl. zu 1 Tim. 1, 4, charakterisirt den Glauben von einer Seite her, nach welcher er das Zutrauen des Apostels begründet, bei seinem Wiedersehen einen frischen Eindruck von demselben zu erhalten. Wie der Apostel weiss, was es heisst, nicht einen selbsterwählten Gottesdienst üben, sondern einen von den Vorfahren her ererbten (V. 3), so hat der ungefälschte Glauben des Tim. eine ganz andere Gewähr für seinen Bestand, wenn er nicht selbst zuerst dazu gelangte, sondern ihn als ein theures Erbgut gleichsam von Mutter und Grossmutter überkommen hat. — ἐνῴκησεν) Wie der Geist (V. 14, vgl. Röm. 8, 11), so kann natürlich auch der von ihm gewirkte Glauben als im Menschen wohnend gedacht werden, zumal wenn er, wie hier, als ein von den Vorfahren überkommenes Gut gedacht ist, nur muss man darin nicht die Betonung eines Heimischseins (Otto) oder eines Lebensprinzips suchen (Oost.), das den Glauben erst zum ἀνυπόκριτος macht. — πρῶτον) heisst nicht: zuvor (Luth.), sondern: zuerst (Röm. 15, 24). Doch ist damit natürlich nicht betont, dass keiner seiner früheren Vorfahren denselben Glauben gehabt habe (Hfm.), oder gar dass die Lois zuerst in der Familie eine Proselytin geworden sei (Hltzm.), da der

---

lat. Futur. exact. ausdrückt (Win. § 45, 1, vgl. Röm. 15, 28. 1 Petr. 2, 12 Rcpt.): nachdem ich eine Erinnerung empfangen haben werde.

Context für das πρῶτον nur einen Vergleich mit dem Sein des Glaubens in Tim. ergiebt, wogegen Hfm. vergeblich das Fehlen eines εἶτα einwendet (vgl. 1 Tim. 5, 4). Die Grossmutter wie die Mutter des Tim., deren Namen wir nur hier kennen lernen, waren also bereits früher, als er, zum Glauben gelangt, was, wenn wenigstens die letztere eine Jüdin war (Act. 16, 1), schon geschehen sein kann, ehe Paulus zum ersten Male in Lystra auftrat. Wie man in dieser Erwähnung seiner weiblichen Vorfahren eine Andeutung sehen konnte, dass Tim. als Jüngling gedacht sei (de W., vgl. selbst Bck.), ist schwer zu begreifen; liegt doch in den Worten eigentlich nicht einmal eine Andeutung, dass beide noch leben. Begreiflich genug ist, dass ein Glaube, den sich Tim. nicht im Gegensatze zu seinen nächsten Blutsverwandten hatte erkämpfen müssen, dessen Vorbild er in den ihm durch die heiligsten Pietätsbande Verknüpften vor Augen gehabt, ehe er selbst ihn ergriff, in ihm eine besondere Bereitschaft vorfand und darum um so fester wurzelte. Dass die Erwähnung Beider auf den Zustand kleinmüthiger Selbstverkennung berechnet ist (Bck.), liegt ganz fern. — πέπεισμαι δέ) vgl. Röm. 8, 38. 14, 14. — ὅτι καὶ ἐν σοί) sc. ἐνοικεῖ, nicht ἐνοικήσει (Hdrch.) oder gar ἐνῴκησεν (Mck.). Da der Apostel im Eingange des Verses es als selbstverständlich voraussetzt, dass er beim Wiedersehen einen neuen Eindruck seines ungeheuchelten Glaubens empfangen werde, kann er hierdurch weder denselben in Frage stellen (de W., vgl. Mck.), noch auch nur die Möglichkeit, dass es anders sein könnte, andeuten wollen (Hfm.). Der Grund, weshalb er nicht die Thatsache, sondern seine feste Ueberzeugung von der Thatsache ausspricht, liegt nach den Ermahnungen im Folgenden darin, dass er eine Bewährung dieses Glaubens vermisste, die ihn an dieser Zuversicht irre machen konnte, wenn nicht das Andenken an Alles, was er von Tim. wusste und wofür er Gott so brünstig dankte (darunter auch die Art, wie er diesen Glauben von Mutter und Grossmutter überkommen hatte), jeden solchen Zweifel ausgeschlossen hätte.

V. 6—11*). Aufmunterung des Timotheus. — δι' ἣν αἰτίαν) nur in den Pastoralbriefen (1, 12. Tit. 1, 13), kann natürlich weder den Grund angeben, weshalb Tim. thun

*) V. 10. Obwohl das Χριστ. Ἰησ. (Tisch., WH.) durch ℵADE sah. bezeugt ist, bleibt es doch der Conformation nach V. 9 verdächtig, zumal für Ἰησ. Χρ. (Rcpt. Treg. a. R.) C und die Mehrzahl der Verss. zeugen. Dagegen ist das ἐθνῶν am Schlusse von V. 11 (Rcpt. Treg.) nach ℵA als Zusatz aus 1 Tim. 2, 7 zu streichen.

soll, woran ihn Paulus erinnert, noch das Wiedersehen mit Paulus als diesen Grund bezeichnen (Otto, vgl. Mllr., Bhns.: weil ich dich gern glaubenskräftig zu meiner Erquickung vor mir sehen möchte), sondern nur den Grund, weshalb ihn Paulus erinnert; und dieser Grund liegt in seiner Ueberzeugung von dem ungeheuchelten Glauben des Tim. (Wies., Hth.), da er ohne eine solche seine Aufforderung garnicht aussprechen könnte (Hfm., Plitt). Von einer göttlichen Gnadengabe und ihrer rechten Verwerthung kann doch überhaupt nur auf dem Grunde des Glaubens die Rede sein. Dazu kommt, dass Paulus eine eigentliche Aufforderung garnicht ausspricht, sondern den Tim. an eine Aufgabe, die er hat, erinnert (*ἀναμιμνήσκω σε*, wie 1 Kor. 4, 17), also voraussetzt, dass derselbe die ihm aus seinem Glauben erwachsenden Pflichten an sich kennt und sie sich nur nicht vergegenwärtigt, wie er sie sich vergegenwärtigen sollte*). — *ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ*) Gemeint ist dieselbe Gnadengabe, vor deren Vernachlässigung 1 Tim. 4, 14 warnt. Dieselbe ist also offenbar als eine Kraft zur Ausrichtung des ihm übertragenen Amtes gedacht, welche in dem Maasse zunimmt, in dem sie gebraucht wird, während sie schwächer und schwächer wird, wenn sie nicht gebraucht wird. Denn jede göttliche Gabe, die man unbenutzt lässt, nimmt ab, bis sie endlich, wie das anvertraute Pfund dem trägen Knechte (Mtth. 25, 28), gänzlich genommen wird. Das im N. T. nur hier vorkommende *ἀναζωπυρεῖν* stellt sie als ein Feuer vor, das in sich zusammen gesunken ist und wieder angefacht werden muss, indem man durch energische Anwendung der durch die göttliche Gnade verliehenen Tüchtigkeit sie neu belebt und in ihrer Wirksamkeit steigert (Chrys.: *ἐν ἡμῖν — ἐστὶν καὶ σβέσαι καὶ ἀνάψαι τοῦτο· ὑπὸ μὲν γὰρ ῥαθυμίας καὶ ἀκηδίας σβέννυται, ὑπὸ δὲ νήψεως καὶ προσοχῆς διεγείρεται*). Mit vollem Recht macht Hfm. geltend, dass das *χάρισμα* nur als die Befähigung zur Ausrichtung des Berufs (und das ist nach V. 8 offenbar die Verkündigung des Evangeliums, und nicht die Vorsteherschaft der Gemeinde zu Ephesus, wie Plitt will) gedacht werden kann, und nicht zugleich als der Eifer und Muth zu derselben (Wies., Hth.), an dem es eben dem Tim. gefehlt

---

*) Die gewöhnliche Annahme, dass hier *ἀναμιμνήσκω* den Begriff des Ermahnens in sich schliesse (Hth.), ist wohl ungenau; vielmehr drückt der ihm folgende Infinitiv, wie oft bei allen Verbis dicendi (Win. § 44, 3, b), nicht den Begriff eines Seins sondern eines Seinsollens aus, worüber nur der Zusammenhang entscheidet.

hatte (gegen Oost., Plitt, Mllr.) und durch den allein eine Neubelebung der charismatischen Amtstüchtigkeit erfolgen konnte. Zweifellos aber ist, dass in diesem Zusammenhange das *χάρισμα* nicht der heilige Geist selbst (Theod., Mtth.), oder das Amtsrecht (Otto) d. h. eine Summe mit dem Amte verliehener Bevorrechtigungen gemeint sein kann, wozu weder die Vorstellung des *ἀναζωπυρεῖν* überhaupt, noch seine Vermittelung durch menschliche Willensanstrengung, wie sie hier gefordert wird, passt. — *ὅ ἐστιν ἐν σοί*) zeigt schon durch den Ausdruck, dass es sich um eine dem Tim. inhärirende Tüchtigkeit, und nicht um eine ihm äusserlich zugetheilte Amtsgnade oder ein Amtsrecht handelt. — *διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν μου*) Da hier die Mittheilung der Gnadengabe durch die Handauflegung vermittelt erscheint, wie 1 Tim. 4, 14 durch die Prophetie, so ist klar, dass dieselbe nur als eine symbolische Handlung gedacht werden kann, durch welche der Uebergang der in dieser verheissenen Gabe auf den Empfänger dargestellt wird. Genau so wird Act. 13, 2 f. die zu dem durch den heiligen Geist den Glaubensboten zugesprochenen Berufe erforderliche Gabe ihnen im Gebet erfleht und durch die Handauflegung zugeeignet. Dass dort der Handauflegung des Presbyteriums gedacht wird und hier der des Paulus, hat gar keine Schwierigkeit, da natürlich Paulus mit die Hand aufgelegt hat; es wird aber dieses hier erwähnt, nicht sowohl wegen des persönlichen Charakters des Briefes und weil die Gabe für Paulus wirksam werden soll (Wies., Hth.), oder weil er ihm schuldig sei, dieselbe zu gebrauchen (Hfm., Hltzm.), sondern weil er, der ihm die Mittheilung der Gabe vermittelt hat, auch das nächste Recht hat, ihn an die Pflicht ihres rechten Gebrauches zu erinnern. — V. 7. *οὐ γὰρ ἔδωκεν*) begründet diese Erinnerung an eine Pflicht, die Tim. erfüllen soll, durch die Hinweisung auf die Geistesmittheilung, welche zu der Erfüllung dieser Pflicht befähigt. Es handelt sich also hier nicht um die Mittheilung des Geistes, sofern derselbe das *χάρισμα* V. 6, also eine spezielle Gnadengabe, wirkt, sondern echt paulinisch, sofern derselbe als Prinzip des neuen christlichen Lebens zu jeder christlichen Pflichterfüllung tüchtig macht. Dies tritt auch bei Hfm. noch nicht klar hervor, wird von Wies., Hth., die deshalb die Freudigkeit und den Muth zur Anwendung des *χάρισμα* schon in dieses einbeschlossen denken, verkannt und von den meisten Auslegern übersehen. — *ἡμῖν*) geht nicht auf Paulus und Tim. als Amtsträger (Otto, vgl. Bhns., Hltzm., die durch diese Fassung einen Widerspruch mit dem echten Paulinismus herausbringen

wollen), sondern auf alle Christen als solche, wie das fortgesetzte ἡμῶν — ἡμᾶς — ἡμῶν V. 8. 9. 10 unzweifelhaft macht und nur in Folge der falschen Confundirung des χάρισμα V. 6 mit dem hier gemeinten Geiste geleugnet werden kann. — ὁ θεὸς πνεῦμα) Wie überall bei Paulus ist das πνεῦμα eine objective, von Gott mitgetheilte Kraft, und nicht das durch diesen Geist gewirkte neue Geistesleben des Menschen (Mck., Mtth., Leo)*). Dieser Geist ist hier aber nicht in concreto bezeichnet, sondern nur dadurch charakterisirt, was er ist und nicht ist; er ist ein Geist, dem nicht δειλία eignet, sondern δύναμις, ἀγάπη, σωφρονισμός. Die Genitive sind, wie auch sonst bei Paulus (Gal. 6, 1: πν. πραΰτητος; 2 Kor. 4, 13: πν. πίστεως; Eph. 1, 17: πν. σοφίας) reine Genit. qualitatis; dass der Geist die betreffenden Eigenschaften in den Christen wirkt (Hth., Hfm.), liegt in der Sache, aber nicht im Ausdruck. — δειλίας) nur hier. Weil diesem Geist nicht Zaghaftigkeit eignet, so darf auch der Christ sich durch dieselbe nicht von der Anwendung seiner Gnadengabe abhalten lassen, wie es offenbar bei Tim. geschehen war. — ἀλλὰ δυνάμεως) Wenn die δύναμις Röm. 15, 13 als etwas dem heiligen Geiste Angehöriges oder 1 Kor. 2, 4 als in und an ihm zugleich erwiesen erscheint, so ist das natürlich nichts Anderes, wie hier (gegen Bhns., Hltzm.), sondern genau dasselbe, da die δύναμις hier als Eigenschaft des Geistes erscheint, die durch ihn auf den Christen übertragen wird und ihn stark macht, alle natürliche Zaghaftigkeit Angesichts der den Christen drohenden Gefahren zu überwinden (Plitt, Hfm.). Von einer Kraft zur Missionsarbeit (Bhns.) oder zur Weltüberwindung (Hth.) ist nicht die Rede; sachlich gleichbedeutend ist aber das ὑπερνικᾶν Röm. 8, 37 (Wies.). — καὶ ἀγάπης) bezeichnet von einer andern Seite her das, was zur stetigen, alle δειλία überwindenden Anwendung des χάρισμα treibt, nämlich die Liebe, die überall das Heil der Brüder im Auge hat und für dasselbe freudig und ohne Rücksicht auf drohende Gefahren thätig bleibt. — καὶ σωφρονισμοῦ) Dass der nur hier vorkommende Ausdruck nicht

*) Diesen ganz wesentlichen Unterschied sucht Hfm. („der Geist, den wir empfangen haben, ist, auf seine Herkunft gesehen, der Geist Gottes; aber, auf das gesehen, was wir durch ihn werden, der Geist unsers so und so beschaffenen Lebens“, vgl. Bhns., Hltzm.) vergeblich wieder zu verwischen. Hier entscheidet nicht nur die Parallele Röm. 8, 15, die übrigens nur formell ähnlich und sicher hier nicht nachgebildet ist (gegen de W., Bhns., Hltzm.), sondern auch der Context, nach welchem ja diese Gotteskraft erst in dem Geistesleben des Tim. wirksam werden und ihn zum ἀναζωπυρεῖν befähigen soll.

gleich dem sonst in unsern Briefen gebräuchlichen σωφροσύνη (1 Tim. 2, 9. 15) sein und die sobrietas oder sanitas animi (Vlg., Beza), die temperantia (Leo) oder Besonnenheit (Ew., Hfm.) bezeichnen kann, zeigt schon die Wortbildung, welche nothwendig den transitiven Sinn von Zucht (Luth.) fordert. Allein irrig ist die von den neueren Auslegern daraus gezogene Folgerung, dass es sich hier um die Erziehung der Gemeinde zur σωφροσύνη handelt (Otto, Hth., Mllr., Hltzm., Bhns.), was dem Context widerspricht, in welcher es sich um eine Charakteristik des Geistes des christlichen Lebens überhaupt, und nicht des Amtslebens handelt und um das, was den Tim. befähigt, ohne Zaghaftigkeit sich den Pflichten zu widmen, welche sein χάρισμα ihm auferlegt. Wenn dem Geiste der σωφρονισμός d. h. die stetige Uebung des σωφρονίζειν (Tit. 2, 4) beigelegt wird, so kann sich nur aus dem Contexte ergeben, an wem dasselbe geübt wird; und dieser entscheidet für die eigene Person dessen, dem dieser Geist gegeben ist. Allerdings ist auch die gewöhnliche Fassung als Selbstbeherrschung (de W., Wies., Oost., Plitt, Bck. nach Theod.) zu allgemein und ungenau; es handelt sich um die Selbstzucht, welche durch Ueberwindung aller Trägheit und Feigheit sich selbst in den gesunden Zustand einer pflichtbereiten Selbstbeherrschung bringt. So wird neben die Kraft, welche die Ueberwindung der δειλία wirkt, einerseits das Motiv der Liebe gestellt, welche dasselbe thut um des Heils der Andern willen, andrerseits das Motiv der Selbstzucht, welche in jener Ueberwindung die eigene Besserung erstrebt*), alles drei aber auf die Wirkung des Gottesgeistes zurückgeführt.

V. 8. μὴ οὖν ἐπαισχυνθῇς) Die aus der V. 7 gegebenen Begründung der Erinnerung in V. 6 gezogene Folgerung kehrt zu dieser selbst zurück und bestimmt die in ihr liegende Ermahnung näher. Der Ausdruck kann natürlich nicht Nachahmung von Röm. 1, 16 sein (gegen Bhns., Hltzm.), da es sich dort darum handelt, dass das Evangelium gegenüber den Weisen dieser Welt keine Ehre bringt, hier aber darum, dass dasselbe Seitens der feindseligen Welt Schmach zuzieht, und zwar, wie das Folgende zeigt, insonderheit darum, weil der, den es verkündigt, seine Boten nicht vor den Leiden und Verfolgungen schützt, die solche Verkündi-

---

*) Es ist also weder richtig, dass ἀγάπη und σωφρονισμός nicht in demselben klaren begrifflichen Gegensatze zu δειλία stehen, wie δύναμις, noch dass beide Stücke sich dem ersten unterordnen und in ihnen das πνεῦμα seine δύναμις zeigt (Hltzm.).

gung einträgt. Das also war es, was den Tim. zaghaft gemacht und ihm alle Freudigkeit geraubt hatte, seine Gnadengabe im Dienste des Evangeliums zu bethätigen. — *τὸ μαρτύριον τοῦ κυρίου ἡμῶν*) Diese echt paulinische (vgl. 1 Kor. 1, 6) Bezeichnung des Evangeliums hat weder mit dem Märtyrerthum Christi (Chrys.), noch seiner Diener (Bhns.) irgend etwas zu thun, sondern erklärt sich daraus, dass es sich darum handelt, wie der erhöhte Herr der Gläubigen, der seine Diener (Paulus und Tim.) ausgesandt hat, um von ihm zu zeugen, dieselben wider alle Unbill schützen müsste, wenn sie mit dem Zeugniss, das sie von ihm ablegen, Ehre einlegen sollten vor der Welt*). — *μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ*) erklärt man gewöhnlich daraus, dass Paulus den Tim. aufgefordert hatte, nach Rom zu kommen (de W., Wies., Hth., Hltzm.); aber dies ist weder bisher geschehen, noch enthält der Brief irgend eine Andeutung, dass Tim. früher aus Zaghaftigkeit eine solche Aufforderung abgelehnt hatte. Vielmehr tritt hier erst deutlich hervor, dass es das Schicksal des Apostels war, an welchem es klar zu werden schien, wie Christus seine Zeugen nicht nur nicht vor der Feindschaft der Welt schützte, sondern ihnen die Fesseln anlegte, die sie vor der Welt als schutz- und hilflos erscheinen liessen. Da nun, auch abgesehen von früheren Fesselungen, in der ersten römischen Gefangenschaft Paulus bereits seit Jahren gefesselt war, ist es sehr unwahrscheinlich, dass diese Thatsache auf Tim. einen so deprimirenden Eindruck machen konnte, während es sich vollkommen begreift, wie die neue Gefangenschaft, in welche er nach kurzer Freiheit gerathen war, ihm die Freudigkeit raubte, sich zu dem Evangelium zu bekennen, das seinen Boten nur Banden und Verfolgung eintrug. Zu *τὸν δέσμιον αὐτοῦ*, das auch hier nicht bloss einen Christo angehörigen (de W.) oder um seinetwillen leidenden (Hfm., Bck.) Gefangenen bezeichnet, sondern einen, den Christus selbst in Fesseln gelegt hat (vgl. Win. § 30, 2, b), vgl. Eph. 3, 1. Philem. 9. — *ἀλλὰ συνκακοπάθησον τῷ εὐαγγελίῳ*) erklären alle Neueren mit Recht nicht von einem Leiden mit dem Evangelium (Theod., Luth., Calv.), was auch an Hebr. 11, 25 gar keine Analogie hätte (gegen de W.), sondern von dem Uebel, das er mit dem Apostel (was der Zusammenhang mit *ἐμὲ τὸν δέσμ.* an die Hand giebt) für das Evangelium

*) Die von Christo bezeugte Heilswahrheit (Hfm.) kann der Ausdruck nicht bezeichnen, da Christus dieselbe nur in seinem irdischen Leben und nicht als der *κύριος* verkündigt hat, und da Verkündigung der Heilswahrheit kein *μαρτυρεῖν* (vgl. 1 Tim. 6, 13), kein *μαρτύριον* (vgl. 1 Tim. 2, 6) ist.

(dat. comm., wie Phil. 1, 27) leiden soll. Der gewählte Ausdruck (nur noch 2, 3) kann mit dem *συμπάσχειν* (Röm. 8, 17) garnicht verglichen werden (gegen Hltzm.), da dieses (ohnehin auf das Leiden mit Christo gehend) allen Christen zu Theil wird und zu Theil werden muss, während es sich hier um das Leiden der *κακά* handelt, welche dem Zeugen für das Evangelium aus der Verkündigung desselben erwachsen. — *κατὰ δύναμιν θεοῦ*) Gemeint ist nach dem Context die Gotteskraft, welche der Gottesgeist mittheilt (V. 7) und welche zum Erdulden aller Leiden befähigt, weshalb dasselbe nicht nach Maassgabe menschlichen Vermögens, das dazu nicht ausreicht, sondern nach Maassgabe dieser Gotteskraft erfolgen soll. Dass dies nicht unpaulinisch ist (Bhns., Hltzm.), zeigt 2 Kor. 4, 7. 6, 7. 12, 9. 13, 4. Wies. (vgl. Otto) denkt an die Gotteskraft, welche sich in unsrer Errettung offenbart; aber weder ist diese in V. 9 als eine Machtthat charakterisirt, noch kommt es dabei zu einer klaren Fassung des *κατά* („die Uebernahme der Leiden soll bei dir an Bereitwilligkeit und Vertrauen der Kraft Gottes entsprechen").

V. 9 f. folgt eine Charakteristik Gottes als dessen, der die Kraft zum Ertragen des Leidens giebt. Es handelt sich also nicht um eine „ganz allgemeine, mithin überflüssige Erinnerung an die göttlichen Heilsthaten" (de W.), welche höchstens die seiner Zeit gefährdete kirchlich überlieferte Lehre festigen soll (Bhns.); aber auch nicht um einen Preis der freien Gnade Gottes, deren Erfahrung zum Dulden verpflichten soll (Hfm., vgl. Hth., Plitt, Mllr., Hltzm., u. schon Calv., Mck.), da ein durch göttliche Kraft gewirktes Dulden eben nicht auf menschlichen Motiven ruht und die Freiheit göttlicher Gnade nicht das im Folgenden spezifisch Betonte ist, sondern um die Zuversicht, dass der Begründer unsers Heils auch die Kraft geben wird, sich im Heilsleben zu bewähren (vgl. 1 Kor. 1, 8 f.), wie schon de W. vorschlagsweise andeutete. — *τοῦ σώσαντος ἡμᾶς*) Schon weil das dem *καλεῖν* vorangehende *σώζειν* unmöglich auf die Errettung des Einzelnen gehen kann (vgl. Hfm. gegen Wies.), bezeichnet *ἡμᾶς* nicht sonderlich oder zunächst (Hdrch., Wies.) Paulus und Tim., sondern nothwendig alle Christen (vgl. zu V. 7). Dass Paulus das *σώζειν* nie Gott zuschreibe, behauptet noch Bhns. nach de W., obwohl nach 1 Kor. 1, 21 (vgl. zu 1 Tim. 1, 1) Gott genau wie hier diese Errettung vollzogen hat durch den im Evangelium verkündigten Kreuzestod Christi (vgl. 1 Kor. 1, 23). Dass aber diese objective Heilsveranstaltung den Einzelnen zu Gute kommt, wird ihnen freilich erst zur Gewissheit dadurch, dass Gott sie speziell durch seine Gnaden-

wirkung zum Glauben erweckt und zur Gemeinde herzugerufen hat, weshalb das καὶ καλέσαντος (vgl. 1 Tim. 6, 12) natürlich nicht auf die Berufung zum christlichen Lehramt (Hdrch.) gehen kann. — κλήσει ἁγίᾳ) kann unmöglich den Act der Berufung (1 Kor. 7, 20. Eph. 4, 1) als einen herrlichen bezeichnen (Hdrch., Flatt) oder als einen zur Heiligkeit (Chrys., Calov., de W., Bhns.) oder Aussonderung aus der Welt (Wies., Plitt) führenden, da eben nicht ἁγιάζων steht, oder als einen, bei dem es sich um die Gemeinschaft mit Gott, um die Thätigkeit für sein Reich handelt (Ew., Hfm., Hltzm.), da eben κλῆσις nicht unser „Beruf" ist und nicht den Gegensatz zu dem dem Weltwesen angehörenden Berufe bildet. Allerdings könnte die κλῆσις schon als eine von Gott kommende heilig genannt werden (Mck.); allein dass sie ausdrücklich so bezeichnet wird, hat seinen Grund doch darin, dass sie als solche eben fest und unverbrüchlich ist (Röm. 11, 29), also die Darreichung von Allem, was zur Heilsvollendung gehört (1 Kor. 1, 8 f.), und also auch der Kraft zu allem Dulden gewährleistet. — οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν) Dass nicht unsere Werke für die errettende und berufende Thätigkeit Gottes massgebend waren, wird hier nicht betont, um die uns verpflichtende Liebe Gottes in das hellste Licht zu setzen (so gew., auch Wies.), auch nicht um alles menschliche Verdienst auszuschliessen (Plitt), weshalb Hltzm. p. 181 mit Unrecht den paulinischen Gegensatz der πίστις vermisst, sondern, wie die absichtsvolle Gleichheit des Ausdrucks mit dem κατὰ δύναμιν θεοῦ V. 8 zeigt, um hervorzuheben, dass die Begründung des Heilslebens ebensowenig nach Massgabe eigenen Thuns erfolgt ist, wie die Bewährung desselben im Dulden nach Massgabe menschlichen Vermögens erfolgen soll. Daher bildet den ganz correcten Gegensatz: ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν. Das ist aber nicht der allgemeine Heilsrathschluss Gottes (Wies.), sondern der erwählungsmässige Vorsatz Gottes (Röm. 9, 11), nach welchem er den Einzelnen zu berufen und dadurch ihm an der Errettung Antheil zu geben beschlossen hat (Röm. 8, 28). Das ἰδίαν aber (vgl. 1 Kor. 7, 37) hebt die Autonomie und Spontaneität dieses Vorsatzes hervor (vgl. Hltzm.) im Gegensatz zu allem etwa für ihn massgebenden menschlichen Thun, weil ein solcher Vorsatz, der einzig und allein in ihm selbst seinen Grund hat, auch in seiner Durchführung bis ans Ziel (Röm. 8, 29 f.) durch nichts behindert werden kann, alle Mittel anzuwenden, die dazu erforderlich sind und zu denen auch die Mittheilung der Gotteskraft zum Dulden (V. 8) gehört. — καὶ χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ

χρόνων αἰωνίων) Wenn die uns zu Theil gewordene Berufung formaler Weise in Gemässheit eines in Gott allein begründeten Vorsatzes erfolgt, so beruht sie materieller Weise d. h. dem in ihr intendirten Ziele nach, welches unsre Beseligung oder die Erlangung der Heilsvollendung ist, in einer Gnade, die uns in dem Heilsmittler Jesu vor ewigen Zeiten verliehen ist. In dieser Combination des vorzeitlichen Liebeswillens mit der durch den geschichtlichen Christus vermittelten Gnadenverleihung sieht Bhns. einen Widerspruch, Hltzm. eine unpräcise, ja abusive Anwendung paulinischer Formeln. Aber dass der gnädige Heilsrathschluss Gottes vor den Aeonen gefasst ist, sagt Paulus auch 1 Kor. 2, 7; und obwohl *διδόναι* natürlich nicht destinare heisst (Hdrch.), so kann doch die durch ihn zu vermittelnde Gnade sehr wohl als eine in der Erwählung des Heilsmittlers uns (ideeller Weise vgl. de W.) bereits verliehene gedacht werden (vgl. Eph. 1, 3 f.). Man muss nur festhalten, dass *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* nicht auf die Gemeinschaft mit Christo (Mck.), auch nicht auf die Begründung des Heils in der geschichtlichen Erscheinung Christi, sondern auf die präexistirende Person Jesu als des zum Heilsmittler Bestimmten geht, in und mit welchem nothwendig auch solche, denen er das Heil vermitteln soll, in Aussicht genommen sein müssen und ihnen also bereits eine Gnade verliehen ist*). Bei *πρὸ χρόνων αἰωνίων* (vgl. Röm. 16, 25) aber nur an eine urzeitlich d. h. in der uralten Verheissung uns verliehene Gnade zu denken (Hfm., zuletzt auch Hth.), wird durch Tit. 1, 2 nicht gefordert und durch *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ausgeschlossen, da Gott wohl einen Heilsmittler, aber eben nicht einen, der in der Person Jesu erscheinen werde, verheissen hat. Uebrigens drückt der Ausdruck viel stärker als *πρὸ τ. αἰώνων*, das Hltzm. p. 107 vermisst, aus, dass eine schon so endlos lange uns verliehene Gnade uns doppelt gewiss sein muss. — V. 10. *φανερωθεῖσαν δὲ νῦν*) bezeichnet ganz wie Röm. 3, 21 die Kundmachung dieser vorher nur im göttlichen Rathschlusse verliehenen und darum noch verborgenen (Kol. 1, 26) Gnade, welche nicht durch eine Botschaft von ihr, sondern durch ihre thatsächliche Verwirklichung erfolgt. Die ausdrückliche Hervorhebung hiervon ist aber nur zu verstehen,

*) Diese vorzeitlich in ihm allen Heilsgenossen verliehene Gnade schliesst aber vollends alles massgebende menschliche Thun aus, und nur weil es eine solche gab, konnte Gott auch in Betreff Einzelner den Vorsatz fassen, sie zur Theilnahme am Heil zu berufen, was Hth. vergeblich bestreitet, da allerdings die Erwählung Einzelner, die Paulus nie als vorzeitliche bezeichnet, in jene vorzeitliche Gnadenverleihung nur indirect eingeschlossen ist (vgl. Eph. 1, 4).

wenn V. 9 f. die Absicht hat, dessen gewiss zu machen, dass auf Grund dieser Gnadenverleihung Gott uns Alles geben wird, was zur Erreichung des Ziels nothwendig ist, nicht aber, wenn es sich bloss darum handelt, wie grossen Dank wir Gott schuldig sind (Hfm.). Zu *νῦν* von der Heilszeit vgl. Röm. 5, 9. 11. — *διὰ τῆς ἐπιφανείας*) Der 1 Tim. 6, 14 von der Parusie gebrauchte Ausdruck bezeichnet hier die geschichtliche Erscheinung Christi, weil derselbe in V. 9 bereits als unsichtbar bei Gott *πρὸ χρόνων αἰωνίων* existirend und zum Heilsmittler erwählt gedacht ist, also bei seinem Erscheinen auf Erden nur sichtbar wird, um mit der thatsächlichen Verwirklichung des göttlichen Gnadenrathschlusses zugleich das erfahrungsmässige Unterpfand desselben zu geben. — *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*) wie Eph. 5, 23. Phil. 3, 20, bezeichnet ihn als den, durch welchen Gott unsere Errettung (V. 9: *τοῦ σώσαντος ἡμᾶς*) thatsächlich vollzogen hat, weshalb nun auch viel passender der geschichtliche Name *Ἰησοῦ Χριστοῦ* im Unterschiede von dem des zum Heilsmittler bestimmten *Χρ. Ἰησ.* V. 9 eintritt (vgl. Hfm., Hltzm. u. d. textkrit. Anm.). Inwiefern er aber der Erretter geworden und so thatsächlich die uns verliehene Gnade durch ihre Verwirklichung kund gemacht hat, sagt das *καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον*: indem er den Tod unwirksam machte, ihm seine Macht nahm. Schon aus der Correlation zu dem *τ. σώσαντος ἡμ.* V. 9, wie aus dem Gegensatz von *ζωὴν καὶ ἀφθαρσ.*, erhellt, dass *τὸν θάνατον* (nur hier in den Pastoralbriefen) hier, wie überall bei Paulus, den physischen Tod bezeichnet, sofern derselbe als in den dauernden Todeszustand führend, unmittelbar den ewigen Tod (die *ἀπώλεια*) mit sich bringt*). Da die Erlösung nun durch den Tod Christi (nicht zugleich durch seine Auferstehung, wie Hth.,

---

*) Jede Einmischung des sogen. geistlichen Todes oder eines ethischen Zustandes, auf den der Ausdruck nur in bildlichem Sinne Röm. 7, 10. 24 angewandt wird (vgl. Bhns., Plitt), macht den Gedanken unklar, wie die Substituirung der Todesfurcht (wozu de W. nach Mck. neigt) dem Ausdruck Gewalt anthut. Das echt paulinische *καταργεῖν* darf weder aus Hebr. 2, 14 f. erläutert werden (gegen de W., Hltzm.), weil *τὸν θάνατον* eben nicht mit *τὸν τὸ κράτος τοῦ θανάτου ἔχοντα* identisch ist (Hdrch.), noch aus 1 Kor. 15, 26, wo von der definitiven Aufhebung des Todes als einer gottfeindlichen Macht die Rede ist, sondern lediglich aus 1 Kor. 15, 56, wonach die Sünde es ist, welche dem Tode, der als eine die gottwidrige Menschenwelt beherrschende Macht (Röm. 5, 14. 17) gedacht ist, die Macht giebt, die Menschen zu tödten (vgl. Röm. 5, 21), und also der Tod seiner Macht beraubt ist, sobald die Sünde, durch welche der Tod in die Welt gekommen (Röm. 5, 12), durch das Erlösungswerk Christi hinweggeschafft ist.

Hfm. wollen, vgl. m. bibl. Theol. N. T. § 81, c) geschehen, so kann nur durch ihn jene Entmächtigung des Todes vollzogen gedacht sein, was Bhns. vergeblich leugnet (vgl. selbst de W.), nicht durch eine Wirkung der gesammten Erscheinung Christi. Aber nicht um jede Furcht vor dem *κακοπαθεῖν* V. 8 zu verscheuchen, ist von der Ueberwindung des Todes durch Christum die Rede (Wies.), da es ja nicht der Märtyrertod ist, den Christus abrogirt hat. Vielmehr bemerkt Hfm. troz Hltzm., der diese Gedankenverknüpfung „ganz willkürlich und confus" findet, mit Recht, dass durch das vorangeschickte *μέν* der volle Nachdruck auf das folgende *φωτίσαντος δέ* fällt, aus ihm also erst erhellt, wiefern die Gnade durch die Erscheinung Christi kundbar geworden. Durch den Tod Christi ist zwar vollbracht, wodurch die Errettung vom Tod und Verderben und damit die uns vorzeitlich verliehene Gnade thatsächlich verwirklicht ist (Röm. 3, 24 f.); aber zu der vollen *φανέρωσις* derselben kann es doch erst kommen, wenn diese Heilsbedeutung des Todes Christi uns zum Bewusstsein gebracht ist, und das geschieht durch die Verkündigung seiner seligen Folge im Evangelium. — *φωτίσαντος δέ*) ganz wie 1 Kor. 4, 5: ans Licht bringen. — *ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν*) Durch den Zusatz (vgl. Röm. 2, 7. 1 Kor. 15, 54) ist es über allen Zweifel klargestellt, dass nur an das ewige himmlische Leben gedacht sein kann, das, obwohl ein Leben in (verklärter) Leiblichkeit, doch der *φθορά*, der die irdische Leiblichkeit verfällt (1 Kor. 15, 42), enthoben ist. Jede Einmischung des wahren geistigen Lebens (Plitt, Bck., Hltzm.) macht nur den Gedanken unklar. Nur dieses ewige Leben bildet auch sonst bei Paulus den Gegensatz zu dem Tode, wie er durch Christum abgethan ist (Röm. 5, 21. 6, 23). Dasselbe hat aber Jesus nicht in seiner Person ans Licht gebracht, sofern es zuerst an dem Auferstandenen in die Erscheinung getreten (Wies.), sondern mittelst des Evangeliums, da das *διὰ τοῦ εὐαγγελίου* unmöglich dem *διὰ τ. ἐπιφ.* parallel stehen und zu *φανερωθ.* (vgl. auch Plitt) bezogen werden kann. Schon die Wahl des Ausdrucks *φωτίζειν* weist ja darauf hin, dass es sich darum handelt, wie man zu der Erkenntniss davon gelangt, dass im Tode Christi für die Gläubigen unvergängliches Leben zu finden ist (vgl. Ew.: dass man weiss, wo man es finden kann). Das geschieht aber durch die Heilsbotschaft, welche den gekreuzigten Christum als den Auferstandenen verkündigt und dadurch seinen Tod als das verbürgt, wodurch der Tod seiner Macht beraubt und das Leben uns erworben ist (vgl.

Hfm.)*). Nicht um zum Leiden für das Evangelium zu ermuntern (Hfm.), kommt Paulus auf das Evangelium zu sprechen, sondern weil in ihm die Bürgschaft für das Vollendungsziel des Christen gegeben, zu dessen Erlangung es Gott an nichts fehlen lassen wird, und damit der Gedanke, dass die uns vorlängst verliehene Gnade als thatsächlich vorhanden kundgemacht sei, zum Abschluss gebracht wird. — V. 11. *εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κήρυξ καὶ ἀπόστολος*) ganz wie 1 Tim. 2, 7. Hltzm. meint, Paulus schreibe sonst *τιθέναι τινά τι* (1 Kor. 12, 28); aber dem doppelten Acc. entspricht hier in der Passivconstruction genau der doppelte Nom., während das *εἰς ὅ* scil. *τὸ εὐαγγ.* ja nur die Bestimmung seines Herolds- und Apostelamtes bezeichnet. Unmöglich aber kann der Apostel damit auffordern wollen, sich seiner nicht zu schämen (V. 8, vgl. Wies., Htb., Hfm.), da ja dies Schämen keinen Zweifel an seinem Beruf involvirte, und durch die Gewissheit desselben nicht überwunden werden konnte. Vielmehr setzt der Apostel für die Gewissheit dieses Evangeliums, auf das er die *φανέρωσις* der Gnade zurückgeführt hatte, mit dem betonten *ἐγώ* seine Person in ihrer Berufsstellung ein. Nur indem er, wie 1 Tim. 2, 7, *καὶ διδάσκαλος* hinzufügt, freilich ohne *ἐθνῶν*, das hier ebenso bedeutungslos wäre, wie es dort bedeutungsvoll ist, stellt er sich dem Tim., der, ohne *κήρυξ καὶ ἀπόστολος* zu sein, doch *διδάσκαλος* ist, an die Seite, da er ihn zum *συγκακοπαθεῖν τῷ εὐαγγ.* aufgefordert hat, und leitet insofern (vgl. Schlrm., Hltzm.) zum Folgenden über, wo er nun erst sich zum Vorbilde dem Tim. aufstellen will.

V. 12—18**). Das Vorbild des Apostels und des Onesiphorus. — *δι' ἣν αἰτίαν*) vgl. V. 6. Weil ich zum

---

*) Nicht weil das Leben in Gott verborgen und durch Christus ans Licht gebracht ist, wird es uns im Evangelium als Erbtheil zugewiesen (Hth.), wovon ja nichts angedeutet: vollends in das *φωτίσαντος* irgendwie die Mittheilung des Lebens einzuschliessen (Mllr., Bck.), ist ganz wortwidrig; noch willkürlicher aber, das *διὰ τοῦ εὐαγγελίου* zugleich auf *καταργήσαντος* zu beziehen (Bhns., Hltzm.), was nicht nur unpaulinisch, sondern sinnlos wäre, da wohl der Einzelne durch die glaubenwirkende Macht des Evangeliums vom Tode zum Leben gebracht, aber nicht die Macht des Todes an sich vernichtet werden kann.

**) V. 13. 14 ist nach allen Mjsc. die hellenistische Form *παραθηκην* statt der attischen (Rcpt.: *παρακαταθηκην*) zu lesen. — V. 15. Die Schreibweise *φυγελλος* (Rcpt. nach A) ist ganz unzureichend bezeugt. — V. 16. Die Rcpt. hat nach ℵK *επησχυνθη*, während das Augm. temp. in den meisten Mjsc. fehlt. — V. 17 lesen nach ℵCDFGP alle neueren Editoren *σπουδαιως*. Allerdings kann die Einbringung

Verkündiger des Evangelii gesetzt bin, leide ich auch dieses (*καὶ ταῦτα πάσχω*), nämlich die in dem *δέσμιον* V. 8 erwähnte Gefangenschaft. Das *καί* gehört nicht eng zu *ταῦτα* (Wies.: eben dieses), sondern bezeichnet sein gegenwärtiges Leiden als ein seinem Berufe entsprechendes. „Im Gefolge dieses Berufes gehen gewisse Leiden ordnungsmässig einher", Hltzm.*). — *ἀλλ' οὐκ ἐπαισχύνομαι*) bildet einen selbstständigen, nicht mehr mit *δι' ἥν* verbundenen Satz (vgl. Hltzm). Hier erst tritt also der schon durch *ταῦτα* indicirte Rückblick auf V. 8 ein. Tim. soll sich des Zeugnisses von Christo nicht schämen, wie Paulus sich seiner nicht schämt; und hier erhellt aus dem Zusammenhange klar, dass es sich um das Leiden handelt, welches ihm seine Berufsthätigkeit einträgt. Man darf aber dem *ἐπαισχύνομαι* nicht willkürlich substituiren, dass er seinen Muth nicht beugen (de W.) oder sich von der Erfüllung seines Berufes nicht abhalten lässt (Hth., Bck.), noch auch den positiven Begriff des *καύχημα* unterschieben (Hltzm.). Er würde sich schämen, wenn ihm das Leiden ein Zeichen wäre, dass der Herr seine Boten im Stiche lässt und sie so vor den Feinden des Evangeliums bloss stellt (vgl. zu V. 8). Das ist aber nicht der Fall, wie der Begründungssatz zeigt; aber freilich sieht Paulus den von ihm zu erwartenden und auch in der That nicht ausbleibenden Beistand nicht in der Befreiung von dem Leiden, das ihm sein Beruf nothwendig einträgt (vgl. das zu *καί* Bemerkte), sondern darin, dass Gott ihm die Kraft verleiht, seinen Beruf unter allen Leiden zu erfüllen. Diese Begründung seines (nach seinem Vorbilde auch von Tim. geforderten) *ἐπαισχύνομαι* ist freilich nur verständlich, wenn man in V. 9—11 eine Verbürgung der Kraft Gottes, die Paulus V. 8 dem Tim. verheissen hat, findet. Auch er vertraut bei diesem *οὐκ*

---

des Comparativ den Gedanken verstärken oder durch das *βέλτιον* V. 18 veranlasst sein. Aber vielleicht ist das *σπουδαιοτέρως* (A) ursprünglich, das theils wie Phil 2, 28 in *-ότερον* (Rcpt. nach EKL), theils nach Tit. 3, 13 in *σπουδαίως* verwandelt wurde.

*) Dass den Apostel das, was er leidet, nicht betroffen hat, weil er zum Apostel verordnet, sondern weil er gethan hat, was seines Amtes war (Hfm.), ist eine leere Spitzfindigkeit, da dies mit jenem von selbst gegeben und durch die Verweisung auf seine Berufsstellung nur hervorgehoben war, dass das Thun, welches ihm sein Leiden zugezogen, kein selbsterwähltes, sondern ein gottverordnetes war. Hfm. will dadurch nur rechtfertigen, dass er *ταῦτα* zugleich zu *ἐπαισχύνομαι* zieht und allen Nachdruck auf dieses legt, sodass das *πάσχω* zu einem unselbstständigen ihm untergeordneten Momente wird, was schon darum nicht angeht, weil der Begründungssatz sich ausschliesslich auf das *ἐπαισχύνομαι* bezieht und nicht auf das *πάσχω*.

ἐπαισχύνομαι auf diese δύναμις θεοῦ (vgl. das ὅτι δυνατός ἐστιν). — οἶδα γὰρ ᾧ πεπίστευκα) begründet nicht, warum ihm seine Verordnung zum Apostel Grundes genug ist, sich nicht zu schämen (Hfm.), was doch rein eingetragen, sondern warum er nicht im Stiche gelassen und so vor den Feinden beschämt zu werden fürchtet. Es ist keineswegs nothwendig zu übersetzen: ich kenne den, welchem ich vertraut habe (Bng., Mosh., Hdrch., Bck.), weil ᾧ und nicht τίνι steht (Hfm.), da der Ausdruck nur eine Verkürzung ist für: ich weiss, wer der ist, dem ich vertraut habe. Das nur noch Tit. 3, 8 vorkommende Perf. von πιστεύω bezeichnet, dass er Gott (nicht Christo, wie Mck., Mtth. wollen) Glauben geschenkt habe und schenke (Wies.). Vom Glauben an ihn (Luth.) oder gläubiger Hingabe (Bck.) ist nicht die Rede, nicht einmal vom Vertrauen auf Gott (de W., Hth.), was mit εἰς oder ἐπί ausgedrückt wäre. Bei πιστεύειν c. dat. (vgl. Act. 27, 25) ist Gott als einer gedacht, der ihm eine Zusage gemacht hat (vgl. Hfm.), und eine solche findet Paulus in seiner Verordnung zum Apostel (V. 11). Der Grund, weshalb er seinem Worte Glauben schenkt, liegt aber nicht in den angeblich V. 9 f. genannten Beweisen seiner Macht, sondern darin, dass es Gott ist, der ihm diese Zusage gegeben und, was er nach seiner Treue ausführen will, auch nach seiner Macht (V. 8) ausführen kann, wie er sofort hinzufügt. — καὶ πέπεισμαι) vgl. V. 5. Das hier von den Auslegern verglichene οἶδα καὶ πέπεισμαι (Röm. 14, 14) ist doch anders, da das οἶδα hier ein eigenes Object hat. — ὅτι δυνατός ἐστι) vgl. Röm. 11, 23. — τὴν παραθήκην μου) kann nach V. 11 und in Analogie mit 1 Tim. 6, 20 nur die dem Paulus mit seiner Einsetzung zum ἀπόστολος aufgetragene Verkündigung des Evangeliums sein. Es ist darum weder eigentlich das Apostelamt gemeint (de W., Hth., Otto), auch nicht mit seinem Lohne und der Gnadenausrüstung dazu (Bck., vgl. schon Mtth.), noch das Evangelium (Mosh., Hdrch., Ew.), geschweige denn die reine Lehre der kirchlichen Ueberlieferung (Bhns., vgl. Lipsius, Hausrath, Hilgenf. bei Hltzm. p. 396), sondern die ihm persönlich mit dem Amte aufgetragene Thätigkeit, wobei der Genit. ein einfacher gen. poss. ist (mein Anvertrautes), nicht gen. obj. (Hth.: das mir Anvertraute). Denn nach dem Zusammenhange handelt es sich eben darum, dass diese Thätigkeit nicht durch die Scheu vor den damit unausbleiblich verknüpften Leiden stillegestellt und der Apostel durch solches Aufgeben seiner Berufswirksamkeit als ein an seiner Sache Verzagender blossgestellt wird. Eben darum kann das φυλάξαι derselben, das allerdings zunächst Sache

des Beauftragten ist (V. 14. 1 Tim. 6, 20), von Gott erwartet werden, der allein durch seine Machtwirkung im Stande ist, ihn zur unerschrockenen Fortsetzung seiner Berufsthätigkeit zu stärken und so zu verhüten, dass er das ihm anvertraute Pfund nicht verloren gehen lässt*). — *εἰς ἐκείνην τὴν ἡμέραν*) d. i. auf den Tag der Parusie (2 Thess. 1, 10), an welchem danach, ob er seine Berufsthätigkeit treu ausgeübt hat, über sein definitives Schicksal entschieden wird (vgl. Phil. 1, 10). Fälschlich nehmen es Hdrch., Wies., Otto, als ob *ἄχρι* stände, obwohl doch der seinem Tode entgegensehende Apostel nicht mehr erwarten kann, die Parusie zu erleben, weshalb eben Otto troz 4, 6 ff. in unserm Briefe keine Spur von Todeserwartungen finden will (!).

V. 13. *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων*) Da Paulus den Tim. V. 8 aufgefordert hat, mit zu leiden für das Evangelium, was nur geschehen kann, indem er ohne Rücksicht auf die ihm daraus erwachsenden Leiden echt evangelische Lehre verkündigt auf Grund der ihm verliehenen Gabe (V. 6), leitet er nun die Aufforderung zur Nachbildung seines ihm V. 12 vorgehaltenen Beispiels dadurch ein, dass er ihn direct zur Verkündigung solcher Lehre auffordert**). Da nun weder *ἔχε* soviel als *κάτεχε* ist (Bck.), noch der Wortstellung wegen der Nachdruck auf dem Verbum ruhen kann; da weder der Artikel vor *ὑποτύπωσιν* fehlen könnte, wenn dieses das bestimmte Object sein sollte, das Tim. festhalten soll, noch der Art. vor *ὑγιαινόντων λόγων*, wenn dieses die bestimmten Lehren sein sollten, von denen im Relativsatz die Rede ist, so ist die gew. Erklärung: halte fest das Vorbild der gesunden Lehren, die du von mir gehört hast (de W., Wies., Hth., Plitt), unbedingt zu verwerfen; es kann vielmehr

*) Völlig unmöglich ist die Deutung der *παραθήκη* auf die *ζωὴ καὶ ἀφθαρσία* (Wies., Plitt, Oost.), von der ja dort garnicht als von etwas irgendwie dem Apostel speziell Bestimmtem die Rede war, oder gar auf den *στέφανος τ. δικ.* 4, 8 (Hltzm., der freilich in dem „unklaren" Begriff verschiedene Beziehungen combinirt findet, nach Beza, Calov., Mck., die ausserdem diesen Schatz von Paulus bei Gott hinterlegt denken), schon weil diese Bedeutung in den beiden andern Stellen schlechterdings nicht passt. Die Erklärung von der Seele, welche er Gott anvertraut (Bng., Hfm. nach Ps. 31, 6. 1 Petr. 4, 19), oder gar vom Heile der Seele (Calv.) bedürfen einer Widerlegung nicht.

**) Es fehlt also weder an Zusammenhang mit dem Vorigen (de W.), noch tritt der Ermahnung, seine Lehrthätigkeit mit neuem Muthe wieder aufzunehmen, die andre zur Seite, dass sie auch rechter Art sei (Hfm., Hltzm.); denn die Verweisung auf sein Vorbild, auch hinsichtlich des Inhalts der von Tim. geforderten Lehrthätigkeit, ergab sich von selbst aus der Anknüpfung an sein Beispiel V. 12.

ὑποτύπωσιν nur Objectsprädikat sein (Hfm., Bhns., Hltzm.). Für das V. 6. 8 Geforderte bedarf Tim. eine vorbildliche Darstellung (vgl. 1 Tim. 1, 16) gesunder Lehren (1 Tim. 6, 3), und eine solche soll er haben an dem, was er vom Apostel gehört hat. Das ὧν παρ᾽ ἐμοῦ ἤκουσας steht also brachyologisch für τὴν ὑποτύπωσιν τῶν λόγων οὓς παρ᾽ ἐμοῦ ἤκουσας. Vgl. Kühn. § 597, 2, f. Auch hier ist also ὑποτύπωσις nicht gleich τύπος und heisst weder Bild (Hth., Hfm.), noch Vorbild (de W., Wies., Bhns., Hth.), geschweige denn Abbild (Bck.), Abriss (Flatt, wobei Hdrch. gar an einen schriftlichen denkt), da die Art, wie Tim. den Paulus das Evangelium verkündigen gehört hat, ihm eine vorbildliche Darstellung gesunder Lehren sein soll. Dass Paulus παρέλαβες geschrieben haben würde (Hltzm.), ist völlig irrig, da es sich hier nicht um Lehren handelt, die Tim. empfangen, sondern um die Art, wie er den Paulus lehren gehört. — ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ τῇ ἐν Χριστ. Ἰησ.), vgl. 1 Tim. 1, 14. Luth. verbindet es fälschlich mit ἤκουσας, indem er übersetzt: vom Glauben und von der Liebe. Mit vollem Rechte hat Hfm. gegen die bisherige Auslegung geltend gemacht, dass dieser Zusatz nur zum Folgenden gehören kann; denn der angebliche Gegensatz gegen ein bloss gedächtnissmässiges oder schulmässiges Behalten der Lehren (Hth., Bck.) verschiebt den Gedanken, in welchem es sich nicht darum handelt, dass Tim. gewisse Lehren festhalten, sondern, dass er sie zum Vorbilde seines Lehrens nehmen soll, was durch ἐν πίστει κτλ. nicht bestimmt werden kann. Dagegen bezeichnet es durchaus zutreffend die Gesinnung, in welcher allein die Aufforderung des V. 14 erfüllt werden kann, da ohne eigenen Glauben an das, was man verkündigt, und ohne die in der Gemeinschaft mit Christo wurzelnde Liebe zu denen, denen man das Evangelium verkündigt, Tim. den ihm gegebenen Auftrag nicht ausrichten kann. Dass φύλαξον in διὰ πνεύματος schon eine nähere Bestimmung hat (Bhns., Hltzm.), kann gegen die richtige Verbindung garnichts beweisen, da diese völlig anderer Art ist. — V. 14. τὴν καλὴν παραθήκην) geht, wie 1 Tim. 6, 20 auf den dem Tim. V. 6. 8 gegebenen Auftrag, der in V. 13 nur eine nähere Bestimmung für die Art seiner Ausrichtung empfangen hat. Zu καλήν vgl. 1 Tim. 1, 18. 3, 1. Schon wegen der offenbar absichtlichen Anknüpfung an das, was Paulus V. 12 über sein Vorbild gesagt hat, kann παραθήκη hier nicht etwas Anderes bedeuten, wie dort (gegen Wies., Hfm.). Aber auch sachlich kann es weder die Gnadengabe des Tim. (Oost., vgl. Bck., der V. 5. 6. 13 zusammenfasst), noch das ewige Leben (Plitt), noch die reine Lehre

(Wies., Hfm., Bhns.), noch das Amt des Tim. bedeuten (de W., Hth.), wozu schon das *φύλαξον* nicht passt, das auch 1 Tim. 5, 21 von der Beobachtung einer Vorschrift in ihrer Befolgung steht und hier nicht von unverletzter Bewahrung vor Schaden (Hth.) genommen werden kann, wie V. 12, wo ja ein Anderer der *φυλάσσων* ist. Dass aber hier die treue Bewahrung des Auftrags d. h. seine Ausrichtung von Tim. verlangt wird, obwohl Paulus V. 12 das *φυλάσσειν* von Gott erwartet, macht um so weniger Schwierigkeit, als es auch hier nur *διὰ πνεύματος ἁγίου*, also durch Vermittelung derselben Gotteskraft (V. 8) geschehen soll, welche es dort vollzieht. — *τοῦ ἐνοικοῦντος*) vgl. Röm. 8, 11. — *ἐν ἡμῖν*) geht nicht auf Paulus und Tim. speziell (Wies., Bhns., Hltzm.), sondern auf alle Christen, wie V. 7 zeigt. Eben darum handelt es sich nicht um den Gegensatz zu einer den natürlichen Menschen in Anspruch nehmenden weltlichen Gelehrsamkeit (Hfm.), sondern um den Gegensatz der uns immanent gewordenen Gotteskraft des heiligen Geistes gegen die bloss natürliche Kraft des Menschen, die zur standhaften Ausrichtung des Auftrags nicht genügt.

V. 15. Wie V. 12—14 für das *μὴ ἐπαισχυνθῇς τὸ μαρτύριον* V. 8 das Vorbild des Apostels (vgl. V. 12: *οὐκ ἐπαισχύνομαι*) aufstellt, so V. 16—18 für das *μηδὲ ἐμὲ τὸν δέσμιον αὐτοῦ* das des Onesiphorus (vgl. V. 16: *τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη*), wozu V. 15 lediglich eine Einleitung bildet, welche die Bedeutung desselben in das rechte Licht stellt. — *οἶδας τοῦτο ὅτι*) vgl. 1 Tim. 1, 9. Die Frage, woher Tim. das Folgende weiss (Hltzm.), beantwortet sich von selbst, da nur völlig gegen Sinn und Wortlaut des Folgenden angenommen werden kann, dass dasselbe in Rom spielte (Mtth., de W., Wies., Bck.). Denn *ἀπεστράφησάν με* kann nicht bezeichnen, dass sie ihn, als sie in Rom waren, verliessen. Ebensowenig freilich kann wegen des *με* und wegen des Zusammenhanges mit V. 16 ff. von einem Abfall von paulinischer Lehre (Mck., Otto, Bhns., Hltzm.) die Rede sein. Das Wort heisst: sich von jemand abwenden, und es ist ebenso willkürlich, diese Abwendung als eine innerliche zu denken (Hth.), wie es auf eine offen erklärte Lossagung zu beziehen (Hfm.). Vielmehr steht es am naturgemässesten da, wo eine Aufforderung an einen ergeht und man ihr den Rücken kehrt, weil man ihr nicht folgen will (Mtth. 5, 42. Hebr. 12, 25). Dies aber grade muss hier gemeint sein, da nur so das sonst sinnlose *πάντες οἱ ἐν τῇ Ἀσίᾳ* eine nothwendige Restriction erhält. Dabei an die grade in Rom anwesenden Asiaten zu denken (de W., Wies., Bck.), verbietet der Wortlaut, da es dann

ἐκ τῆς Ἀσ. heissen müsste; von Freunden und Gehülfen des Apostels (Otto) ist garnicht die Rede und zu ihnen gehörte doch vor Allem Tim.; die Restriction aber in dem folgenden ὧν ἐστὶν Φύγ. καὶ Ἑρμ. zu finden (Hfm., Hth., Hltzm.), verbietet der parallele Ausdruck in 1 Tim. 1, 20, wo derselbe nur auf einige Beispiele aus einem grösseren Kreise hinweist. Auch müsste man dann an eine förmlich vom Apostel sich lossagende Partei denken (Hfm.), worauf das Gegenbild des Onesiphorus nicht führt. Es sind eben solche, an welche Paulus die Aufforderung gerichtet hatte, nach Rom zu kommen und für ihn einzutreten, und welche dies (wahrscheinlich aus Zaghaftigkeit) verweigert hatten, weshalb wohl Paulus darum wissen muss (gegen Hltzm.). Zu der Bezeichnung von Asia proconsularis durch Ἀσία schlechthin vgl. Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 19. Dass Phygelos und Hermogenes speziell erwähnt werden, hat seinen Grund wohl darin, dass sie am Aufenthaltsorte des Tim. (in Ephesus) lebten. — V. 16. δῴη) spätere Form für δοίη (Win. § 14, 1, g), wie Röm. 15, 5. Eph. 1, 17. Das ἔλεος διδόναι kommt sonst nicht im N. T. vor, entspricht aber der Anwünschung der Barmherzigkeit 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 1, 2. Hier freilich ist ὁ κύριος, von dem die Barmherzigkeit gewünscht wird, ohne Zweifel Christus (V. 8). — τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ) Aus der Art, wie hier die Familie (vgl. 1 Tim. 3, 4 f.) des Ones. für sich erwähnt und 4, 19 allein gegrüsst wird, schliessen seit de W. die meisten Ausleger, dass er selbst nicht mehr am Leben war, was Otto, Mllr., Plitt wohl mit Unrecht bezweifeln. — ὅτι πολλάκις (Röm. 1, 13. 2 Kor. 8, 22) με ἀνέψυξεν) Das im N. T. nur hier vorkommende Verbum (vgl. ἀνάψυξις Act. 3, 19) bezeichnet keineswegs bloss leibliche Erquickung (de W.), sondern geht auf verschiedene Liebesbeweise, durch welche er den vom Kerkerelend Gebeugten wieder erfrischt hat. Denn dass Paulus dieselben in Rom erfahren, zeigt das folgende καὶ τὴν ἅλυσίν μου (vgl. Eph. 6, 20) οὐκ ἐπαισχύνθη, dessen Beziehung auf V. 8 in die Augen springt. Dass diese Barmherzigkeitserweisung seinem Hause, wie nach V. 18 ihm selbst, mit Barmherzigkeit vergolten werden soll, erinnert an Jac. 2, 13, ist aber darum keineswegs unpaulinisch (Bhns., Hltzm., vgl. 2 Kor. 5, 10 und dazu m. Lehrb. d. bibl. Th. § 98, d). — V. 17. ἀλλά) bildet den Gegensatz zu οὐκ. — γενόμενος ἐν Ῥώμῃ), vgl. Act. 13, 5. Ob er nach Rom gekommen war, um den Apostel zu besuchen oder in persönlichen Angelegenheiten (de W.: vielleicht in Handelsgeschäften), erhellt aus dem Ausdrucke nicht. — σπουδαίως) von dem dem Apostel geläufigen σπουδαῖος (2 Kor. 8, 17. 22). Steht

der Comparat. (σπουδαιοτέρως, wie Phil. 2, 28), so bezieht er sich darauf, dass Ones., weit entfernt sich seiner Bande zu schämen, ihn nur noch eifriger aufsuchte, als er erfuhr, dass er im Gefängniss liege (Wies., Hfm.). — ἐζήτησέν με καὶ εὗρεν) Hfm. schliesst daraus, dass Paulus sich nicht, wie in der uns bekannten römischen Gefangenschaft, in einer Miethswohnung, sondern in einem Kerker befand, und dass selbst die römischen Christen seinen Aufenthaltsort noch nicht kannten, er also erst kürzlich in Gefangenschaft gerathen war. Jedenfalls hebt der Eifer seines Suchens noch stärker die furchtlose Liebe hervor, mit der er sich zu dem Gefangenen bekannte. So gewiss das ganze Verhalten des Onesiphorus durch das entgegengesetzte Verhalten der V. 15 Erwähnten erst in das rechte Licht gesetzt wird, so wenig bildet doch dies ἐζήτησεν grade einen Gegensatz zu dem ἀπεστράφησαν (Hth., Bhns., Hfm.). — V. 18. δώη αὐτῷ ὁ κύριος) ganz wie V. 16, nur dass nun nicht einfach ἔλεος, sondern εὑρεῖν ἔλεος gewünscht wird (vgl. das Gebet Asarj. 14 und das εὑρίσκειν χάριν Hebr. 4, 16, parallel mit ἔλεος λαμβ.). Mtth., Wies., Hfm., Bhns., Hltzm. nehmen eine Anspielung auf das εὗρεν V. 17 an, die de W., Hth. bestreiten. Wie hier sein Suchen mit Finden gekrönt ward, so wird es einst mit einem herrlicheren Finden belohnt werden. — παρὰ κυρίου) verbindet Hfm. mit ἔλεος, die meisten mit εὑρεῖν, was gar keine Schwierigkeit hat, da nach bekannter Prägnanz das Finden mit der Angabe, von wem das Gefundene herkommt, verknüpft wird. Dass das artikellose κυρίου den im Subject genannten ὁ κύριος bezeichnen sollte und so für das pron. reflex. stehen (Chrys., Mck., Oost.), kann durch kein erst nachträgliches Sichaufdrängen des Gedankens an den Richter (Hth., Mllr., Bhns.), durch keine energische Wiederholung des Nomen (Bck.), durch keine unpräcise Ausdrucksweise (Plitt) denkbar gemacht werden. Vielmehr ist das artikellose κύριος Wiedergabe des Alttestamentlichen Jehovanamens (Wies., Hfm., Hltzm.), was gar keine Schwierigkeit hat, da auch bei Paulus doch schliesslich Gott immer der Weltrichter bleibt (Röm. 3, 6); weshalb es ganz verkehrt war, dies auf Christum zu beziehen und ὁ κύριος auf Gott (de W., vgl. Mtth.). — ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) zeigt aufs Neue, dass Onesiph., dem nur noch im letzten Gericht Barmherzigkeit gewünscht wird (im Unterschiede von seiner Familie V. 16), bereits gestorben war. — καὶ ὅσα (Röm. 3, 19. 15, 4) ἐν Ἐφέσῳ διηκόνησεν) Da die Annahme, dass der Gebetswunsch den Satz unterbreche, durch nichts indicirt ist, ist die Vermuthung, dass an Dienste gedacht sei, die er dem

Apostel in Ephesus leistete, um Material zur Entkräftung der Anklage wider den Apostel herbeizuschaffen (Hfm.), ganz haltlos. Ob es sich um seine Thätigkeit für das Evangelium (Otto, Bhns.) oder um andere gemeindliche Dienstleistungen (de W., Wies., Hth.) handelt, erhellt aus dem Ausdruck nicht. Jedenfalls zeigt der Aor., dass sie schlechthin der Vergangenheit angehören, also Ones. nicht mehr am Leben war. Dass die Erwähnung derselben über den Gesichtspunkt, unter welchem Ones. überhaupt erwähnt war, hinausgeht, macht gar keine Schwierigkeit (gegen Hfm.), da die Erinnerung an sie jedenfalls die vorbildliche Bedeutung, welche ein so verdienter Mann für Tim. hatte, verstärkt. Daher auch *βέλτιον* (*ἅπ. λεγ.*) *σὺ γινώσκεις* (Röm. 6, 6. 2 Kor. 8, 9. Phil. 1, 12), wo der Comp. weder für den Positiv, noch für den Superlativ (Luth.) steht, sondern zu ergänzen ist: besser, als ich (Win. § 35, 4, Wies.), nicht: besser, als ich es dir sagen könnte (Hth.). Daraus folgt denn allerdings, dass Tim. in Ephesus Augenzeuge seiner Dienste gewesen ist, und Paulus nicht, dass sie also in die Zeit nach seinem ephesinischen Aufenthalte fallen (vgl. Hfm. gegen de W.).

Kap. II.

V. 1—7*). Anweisung des Timotheus zur Fürsorge für die Verkündigung des Evangeliums. — *σὺ οὖν*) kehrt reassumirend nach der Verweisung auf die warnenden und aufmunternden Beispiele (V. 15—18; nicht bloss V. 16—18, wie Hltzm. will) zu der Ermahnung in V. 14 zurück (Mtth., Hth.), ohne dass aus V. 15—18 (Hfm., vgl. Chrys., Theod., Hdrch., Mck.) oder gar aus dem ganzen Kap. 1 (Bhns., Bck.) gefolgert wird. Die Betonung des *σύ* ergab sich, nachdem inzwischen von andern Personen geredet war, bei jener Rückkehr von selbst und indicirt keine Anknüpfung an das Nächstvorhergehende (gegen de W., Wies.), sodass es im Gegensatz zu den dort genannten Personen stände. Eher bereitet sie den Uebergang zu dem vor, was Tim. nach V. 2 an Andern thun soll. — *τέκνον μου*) Die Anrede hebt hervor, dass das, wozu er ihn in seinem persönlichen Leben er-

*) V. 3. Das *σu ουν κακοπαθησον* (Rcpt. nach KL) statt *συγκακοπ.* ist nach V. 1 conformirt, wie das *Ιησ. Χριστ.* statt *Χρ. Ιησ.* in denselben Zeugen vielleicht nach V. 8. — V. 7. Das *α λεγω* (Rcpt. nach DEKL) statt *ο λεγω* ist exegetische Correctur, weil verschiedene Gleichnisse vorhergehen; das *δωη* (Rcpt. nach KLP) statt *δωσει* aus 1, 16. 18.

mahnt, dem Apostel als seinem geistlichen Vater besonders am Herzen liegt (vgl. Hth.), nicht aber, dass für Tim. in diesem Verhältniss ein besonderes Motiv zur Befolgung der Ermahnung liegt (Hfm.). — *ἐνδυναμοῦ*) vgl. Eph. 6, 10. Auch sachlich kehrt die Ermahnung zu 1, 14 (nicht zu 1, 15, wie Hltzm. will) zurück, da in der gegebenen Situation, wo die Leiden, welche die Diener des Evangeliums treffen, entmuthigen können und ihn sichtlich entmuthigt haben, das dort geforderte *φυλάσσειν* nur möglich ist, wenn Tim. am Glauben erstarkt (vgl. Röm. 4, 20: *ἐνδυναμ. τῇ πίστει*) und in der neu gewonnenen Glaubenskraft alle Zaghaftigkeit (*δειλία*, vgl. 1, 7) überwindet. Obwohl er das nicht kann ohne die Gotteskraft des heiligen Geistes (1, 8. 14), so kann diese doch eben nicht wirksam werden, ohne dass er sie in sich wirken lässt und in dieser Kraft sich immer aufs Neue aufrafft. — *ἐν τῇ χάριτι*) bezeichnet nicht den Punkt, in welchem er erstarken soll, also etwa das *χάρισμα* 1, 6, da Röm. 4, 20 zeigt, dass dies durch den Dat. der näheren Bestimmung ausgedrückt sein würde; auch nicht das Mittel, durch welches das Erstarken eintritt (Chrys., Theod., Luth., Hdrch., Plitt, vgl. Hfm.: kraft der Gnade), da als dieses eben 1, 14 der heilige Geist bezeichnet ist; auch nicht das Element, in welchem der Gläubige lebt und aus dem er seine Kraft empfängt (Hth., Bhns., Hltzm.), da dann allerdings *χάρις* im Sinne von Gnadenstand (Wies.) oder dem durch die Gnade mitgetheilten Leben und Geist (de W.) genommen werden müsste, was jene Ausleger mit Recht bestreiten, da der Zusatz *τῇ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* deutlich zeigt, dass es sich um die objective Gottesgnade handelt, die in Christo als dem Heilsmittler uns dargeboten und durch ihn uns vermittelt wird (vgl. auch Hfm.). Gemeint ist also die in ihm vor Zeiten verliehene und durch die Erscheinung Christi thatsächlich kundgemachte Gnade (1, 9 f.), auf welcher alles Erstarken insofern beruht, als nur sie die Gewissheit giebt, dass es dem, der sich zu neuem Muth aufraffen will, nie an der Gotteskraft fehlen wird, die ihn dazu befähigt, wie dort bereits ausgeführt war.

V. 2. *καί*) Diese Verknüpfung zeigt unzweifelhaft, dass es sich nicht um eine aphoristische zweite Ermahnung handelt (Plitt), die Paulus nur nebenbei einschaltet (Wies.); aber es genügt auch nicht, darauf zu verweisen, dass er zu dem Kampfe, von dem ja hier noch nicht die Rede, Kampfgenossen braucht (Hth.), oder die Ermahnung mit 1, 15—18 in eine gekünstelte Verbindung zu bringen (Hfm.), oder gar ganz nichtssagend sich auf die Rolle zu berufen, die hier die Tra-

dition spielt (Bhns.). Vielmehr ist klar, dass er erst selbst die Kraft gewonnen haben muss, den ihm gewordenen Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums ohne Zaghaftigkeit auszurichten (1, 13 f.), wenn er denselben an Andere übertragen soll, ohne dass hier die eigene Erfahrung der Gotteskraft des Evangel. (Otto) den vermittelnden Gedanken bildet. — *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ*) vgl. 1, 13. Gemeint sind also die gesunden Lehren, die er von Paulus verkündigen gehört. — *διὰ πολλῶν μαρτύρων*) Durch viele Zeugen (1 Tim. 5, 19. 6, 12) kann das Hören des Tim. nur insofern vermittelt sein, als für das, was Paulus als evangelische Heilswahrheit verkündigte, Viele als Zeugen eintraten, sei es aus eigener Glaubenserfahrung (Otto), sei es, weil sie selbst noch Augenzeugen der Heilsthatsachen gewesen waren. Letzteres verbindet Bck. mit der ganz verkehrten Beziehung auf die prophetischen Schriftzeugnisse (vgl. Clm. Alex. Hypotyp. 1, 7, Oec., Grot.). Erwähnt aber wird diese Vermittlung, wobei natürlich nicht *μαρτυρούμενα* zu ergänzen (Hdrch.), um den Tim. auf die hohe Bedeutung aufmerksam zu machen, die es für die Verkündigung hat, wenn sie durch vieler Zeugen Mund bekräftigt wird, da er ja eben ausser seiner Person noch für Andere sorgen soll, die mit ihm dieselbe Wahrheit verkündigen*). — *ταῦτα παραθοῦ πιστοῖς ἀνθρώποις*) Wie die *παραθήκη* des Tim. (1, 14) darin bestand, dass er den Auftrag erhielt, die von Paulus überkommenen Lehren

---

*) Schon Chrys., Theod., Calv., Calov., Mtth. fassten das *διὰ πολλ. μαρτ.* im Wesentlichen im Sinne von *ἐνώπιον π. μ.* 1 Tim. 6, 12, und seit dies Win. § 47, 1 durch die Uebersetzung intervenientibus multis testibus (unter Vermittlung d. h. in Gegenwart) zu rechtfertigen gesucht, haben fast alle Neueren dieser Auffassung beigestimmt. Aber nur Wenige (vgl. Hfm., Oost.) sind bei der Beziehung auf den apostolischen Unterricht überhaupt stehen geblieben, die allerdings durch die Allgemeinheit des Ausdrucks und die Rückbeziehung auf 1, 13 schlechterdings nothwendig gemacht ist. Allein mit vollem Recht hat man entgegnet, dass doch *διά* keinesfalls gleich *ἐνώπιον*, sondern der angenommene Gebrauch nur dann zu rechtfertigen ist, wenn die Anwesenheit der Zeugen ein integrirendes Moment des Actes war, auf den Paulus hindeutet (Wies.). Auch hat Hfm. für die Erwähnung der Anwesenheit der Zeugen nur äusserst künstlich ein contextmässiges Motiv dadurch zu gewinnen gesucht, dass Muth dazu gehört, in Gegenwart Vieler das Evangelium zu verkündigen, wozu doch Tim. garnicht aufgefordert wird. Die Beziehung aber auf den der Taufe (de W.) oder der Ordination (Wies., Hth., Plitt, Bhns, Hltzm.) vorhergegangenen Unterricht wird völlig willkürlich eingetragen (vgl. dagegen Hfm.), wie auch die ganze Vorstellung, dass zu einem solchen „Unterricht", nicht zu dem Acte selbst die Presbyter als Zeugen zugezogen wurden, eine ganz unnatürliche ist.

(1, 13) zu verkündigen, so soll er dieselben Lehren treuen, zuverlässigen (vgl. 1 Tim. 1, 12. 3, 11), nicht: im Glauben bewährten (Bck.), Menschen überantworten, anvertrauen (vgl. 1 Tim. 1, 18). Ganz willkürlich ist es und im Widerspruch mit 1, 13, wenn man bei *ταῦτα* an die Anweisungen denkt, die Paulus dem Tim. für die Ausrichtung seines Amtes gegeben hatte (Hth.). — *οἵτινες*) quippe qui, vgl. 1 Tim. 1, 4: welche als solche, nämlich eben weil sie treu sind. Es ist also nicht eine zweite Eigenschaft der *ἀνθρ.* genannt (Hdrch., vgl. Luth.). — *ἱκανοί*) vgl. 2 Kor. 2, 16. 3, 5: tüchtig, fähig. — *ἔσονται*) also nicht in Folge des *παρατίθεσθαι* (Hth., Wies., Bhns., Hltzm.), sondern in Folge der Zuverlässigkeit, mit der sie das Empfangene bewahren und weiter geben, wenn auch natürlich dies Fut. auf die dem *παρατίθεσθαι* folgende Zukunft geht. — *καὶ ἑτέρους διδάσκειν*) Das *καί* kann nicht heissen: wieder Andere, sodass *ἕτεροι* andere zuverlässige Menschen wären (Wies., Hth., Bhns.), sondern das *καί* gehört zu *ἑτέρ. διδ.* und hebt hervor, dass sie es nicht nur treu bewahren werden zu ihrem Heil, sondern auch Andere lehren (Hfm.). Allerdings ist also hier von der Heranbildung von Lehrern (Bck.) oder Evangelisten (de W.) die Rede, aber nicht um des Tim. Stelle zu vertreten, wenn er nach Rom geht (Bng., Oost.), wovon noch garnicht die Rede gewesen, sondern weil die Erhaltung und Fortpflanzung der gesunden Lehre in jener Zeit krankhafter Lehrverirrungen dem Apostel besonders am Herzen lag. Daraus folgt aber evident, dass es noch kein festes Lehramt in der Gemeinde gab, dass aber bereits das Bedürfniss eines ausdrücklichen Lehrauftrags an dafür geeignete Männer eingetreten war und von dem Apostel zu befriedigen gesucht wurde.

V. 3. *συγκακοπάθησον*) wie 1, 8. Allein so gewiss dort der Zusammenhang die Beziehung des *συν-* auf Paulus an die Hand gab, so fern liegt eine solche hier (gegen Wies., Hth., Bhns.), da die Vorstellung, dass die Fürsorge für die Fortpflanzung der Lehre ihm ein ähnliches Geschick, wie dem Apostel, bereiten wird (Hfm.), gänzlich fern liegt. Es geht auf die von ihm mit der Verkündigung der gesunden Lehre Betrauten (V. 2), durch deren Eintreten für dieselbe er sich nicht seines Dienstes überhoben, sondern zum Mit-Leiden mit ihnen angetrieben fühlen soll. Es kann daher auch nicht von einer Rückkehr zu V. 1 (Wies., Hltzm.) die Rede sein, da dieser bereits den Uebergang dazu, dass er nicht bloss für seine Person neuen Muth zur Verkündigung des Evang. gewinnen, sondern Andere an ihr betheiligen soll, ins Auge fasste und jetzt nur die Bereitschaft zum gemeinsamen Leiden

mit ihnen gefordert wird. — ὡς) wie es sich ziemt für (vgl. 1 Kor. 3, 10) einen *καλὸς στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ*. Dass dieser Ausdruck im N. T. nur eigentlich vorkomme (Hth., Bhns.), ist eine wunderliche Bemerkung, da er doch in dem *συστρατιώτης* Phil. 2, 25. Philem. V. 2 genau so bildlich steht wie hier. Freilich ist weder von einem Kampf wider die Irrlehre die Rede (Hth.), noch von einem Eroberungskriege Christi (Hfm.), sondern, ganz wie bei dem *ἀγών* Phil. 1, 30, von dem Kampfe wider die Feinde des Evangeliums, in welchem man zum Leiden bereit sein muss. Zu *καλός* vgl. 1 Tim. 4, 6: ein trefflicher Streiter. — V. 4. *οὐδεὶς στρατευόμενος*) d. i. kein *στρατιώτης*, der Kriegsdienste thut, vgl. 1 Kor. 9, 7. — *ἐμπλέκεται*) nur noch 2 Petr. 2, 20: bezeichnet ein Sichhineinverflechten in Dinge, die ihm in seinem eigentlichen Berufe hinderlich werden. — *ταῖς τοῦ βίου πραγματίαις*), nur hier (doch vgl. das *πραγματεύεσθαι* Luc. 19, 13), bezeichnet Geschäfte, welche auf den Lebensunterhalt (Mrc. 12, 44. Luc. 15, 12. 30; anders vom Leben selbst 1 Tim. 2, 2) abzielen; also Erwerbsthätigkeiten aller Art. — *ἵνα τῷ στρατολογήσαντι*) *ἅπ. λεγ.* bezeichnet den, welcher das Heer gesammelt und so auch ihn geworben hat zu seinem Dienst. — *ἀρέσῃ*) vgl. Röm. 8, 8. 1 Kor. 7, 32 ff. Er kann ihm nicht gefallen, wenn er sich durch dergleichen von seinem Dienste abziehen lässt. Der parabolische Spruch kann natürlich nicht sagen wollen, dass dem Geistlichen jede bürgerliche Nebenbeschäftigung untersagt sei (Mck. u. die kathol. Ausleger, vgl. noch Hltzm.), zumal ja Paulus selbst neben der Verkündigung des Evang. sein Handwerk getrieben hat (vgl. Hth.), aber auch nicht bloss den allgemeinen Gedanken ausschliesslicher Hingabe an den Dienst des Herrn ausdrücken (de W., Wies., Hth., Bck., Bhns.); er fordert eine Uebertragung auf das V. 3 angedeutete Gebiet: So wenig der Kriegsmann durch Erwerbsgeschäfte, so wenig darf der Streiter Christi sich durch die Sorge um sein irdisches Wohlergehen von seinem Wirken für Christum abbringen lassen. Dass grade an Nahrungssorgen gedacht sei (Otto), ist schon eine Vermischung von Bild und Deutung, und ganz verkehrt denkt Hfm. hier wie V. 5 an eine Neigung des Tim. zu einträglicher Verwerthung unnützer Schriftgelehrsamkeit (nach seiner verkehrten Deutung von 1 Tim. 6, 6—11), die doch immer eine, wenn auch falsche Pflege seines Lehrerberufs wäre. — V. 5. *ἐὰν δὲ καὶ ἀθλῇ τις*) kann nicht den vorigen Gedanken steigern (wie etwa 1 Kor. 7, 11. 28): wenn sich einer aber auch nicht durch fremdartige Geschäfte vom Kampfe abhalten lässt (de W., Wies., Hth., vgl. Hltzm.), da die para-

bolische Form und der Wechsel des Bildes eine solche Anknüpfung an einen in concreto gesetzten Fall nicht verträgt, auch ganz abgesehen von der Frage, ob in ἐμπλέκεσθαι liegt, dass das Kämpfen ganz verabsäumt wird (Hfm.). Das δέ leitet also nur zu einem zweiten parabolischen Spruche über, der die V. 4 intendirte Wahrheit von einer andern Seite her veranschaulicht, und das καί gehört zu dem eben darum vorantretenden ἀθλῇ (ἅπ. λεγ.): wenn Einer auch kämpfet (Luth.), so thut es doch dies Kämpfen an sich noch nicht. — οὐ στεφανοῦται) mit dem Kranze, der auch 1 Kor. 9, 25 als Preis im Wettkampf erscheint. — ἐὰν μὴ νομίμως (vgl. 1 Tim. 1, 8) ἀθλήσῃ) d. h. den Gesetzen des Wettkampfes entsprechend, wobei aber nicht an das ἐγκρατεύεσθαι 1 Kor. 9, 25 (de W., Hth., Bck.) gedacht ist, das ja zu den Vorbereitungen auf den Wettkampf gehört, sondern an das ordnungsmässige Verhalten beim Kampfe selbst. Auch hier ist weder daran gedacht, dass er nicht dem Broderwerb beim Kampfe nachgehen soll (Otto, vgl. Hltzm. nach Luc. 10, 8), noch ganz allgemein an die Gesetze des evangelischen Amtsberufes (Hth., vgl. Bck., Plitt), oder daran, dass er sich seinen Dienst nicht leicht machen soll (Bhns., vgl. Wies.). So wenig der Wettkämpfer den Kranz erringt, wenn er nicht die Gesetze des Wettkampfes befolgt, so wenig darf der Streiter Christi sich dem κακοπαθεῖν entziehen, das ihm nach der Ordnung Christi in seinem Kampfe auferlegt ist (V. 3). — V. 6. τὸν κοπιῶντα γεωργόν) Das Bild vom Ackersmann hat Paulus auch 1 Kor. 9, 7. 10 neben dem vom Kriegsdienst (vgl. γεώργιον θεοῦ), und κοπιᾶν steht häufig von mühevoller Arbeit (Röm. 16, 6. 12. 1 Kor. 4, 12). — δεῖ) bezeichnet das, was der Natur der Sache nach geschehen muss (Röm. 1, 27). Vgl. zu 1 Tim. 3, 2. — πρῶτον) ist weder per hyperbaton zu κοπιῶντα zu ziehen (Calv., vgl. Win. § 61, 4), als sei der Sinn, man müsse arbeiten, um den Lohn zu empfangen, auf den übrigens auch Wies., Hth., Oost. ohne diese Construktion hinauskommen, noch: ita demum zu erklären (Grot., Hnr.), oder „nur“ zu ergänzen (Hdrch.); es heisst: zuerst, vor allen Andern, die nicht mühevoll arbeiten (Röm. 1, 16. 2, 9 f.). — τῶν καρπῶν (1 Kor. 9, 7) μεταλαμβάνειν) vgl. Act. 2, 46. 27, 33 und das Subst. μετάληψις 1 Tim. 4, 3, sie sollen der Früchte, die aus ihrer Arbeit erwachsen, geniessen. Der Spruch stellt nicht dem arbeitenden γεωργός den nicht oder lässig arbeitenden gegenüber, sondern betont, dass aus der mühevollen Arbeit dem Feldbauer der erste Anspruch auf die Früchte seiner Arbeit erwächst (vgl. Hfm., Bhns.). Die Anwendung aber darf auch hier nicht

darauf gemacht werden, dass Tim. einen auszeichnenden Lohn zu erwarten hat (de W., Bhns.), oder gar auf den Unterhalt, den der Verkündiger des Evangeliums nach 1 Tim. 5, 18 von der Gemeinde empfängt (Ambr., Pelag., Mosh., Otto, Plitt, Ew., Hltzm.); auch nicht darauf, dass Paulus zuerst an Tim. (Bng.), oder dieser am eigenen Leben die Frucht seiner Arbeit zu geniessen bekommt (Bck.). Wenn Hfm. an die Feindschaft denkt, die ihm aus seiner Arbeit erwächst, so ist dies nur „abenteuernd“ (Hltzm.), wenn man es durch allegorisirende Deutung der Worte herauslesen will, durchaus zutreffend aber, wenn man auch dieses Wort parabolisch deutet: Wie der Landmann der Natur der Sache nach an dem Erfolg seiner mühevollen Arbeit zuerst Antheil hat, so muss auch der Verkündiger des Evangeliums zuerst die Leiden tragen, die aus der Feindschaft wider das Evangelium erwachsen; dass es dort erfreuliche, hier unerfreuliche Folgen sind, an denen grade der eifrigste Arbeiter zuerst Theil hat, hindert die Anwendung nicht, sondern giebt ihr eine um so schlagendere Evidenz, da wer aus einem solchen Gesetz die guten Folgen für sich ableiten will, auch die üblen in den Kauf nehmen muss. — V. 7. *νόει ὃ λέγω*) heisst natürlich nicht, Tim. solle diese Ermahnungen beherzigen (Calv., Hdrch., Mtth.), sondern er solle ihren Sinn verstehen (1 Tim. 1, 7), um sie richtig anwenden zu können (vgl. Wies., Bck.). Wenn sich de W. wundert, dass Paulus noch ein Verstehen dieser so leichten Gleichnisse verlangt (weshalb Hfm. die Worte nur auf das letzte bezog, Plitt gar auf keins derselben), so hat die Geschichte der Auslegung gezeigt, dass bis heute ihr parabolischer Sinn meist verkannt ist. — *δώσει γάρ σοι ὁ κύριος*) begründet, weshalb Paulus diese Aufforderung an Tim. ergehen lassen kann (Hfm., Bhns.), aus der Gewissheit, dass Christus das dazu nöthige Verständniss (*σύνεσιν*, vgl. Eph. 3, 4. Kol. 1, 9. 2, 2) in allen Stücken (*ἐν πᾶσιν*, vgl. 1 Tim. 3, 11), also auch in Betreff jedes Einzelnen jener Gleichnisse geben werde. Es ist also kein Grund, das *γάρ* mit „ja“ (Wies., Hth., Hltzm.) zu übersetzen.

V. 8—13*). Stärkung des Tim. zum Leidenskampf. — *μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστόν*) heisst nicht: predige (Otto), sondern: sei eingedenk Jesu Christi. Die seltnere Verbindung mit dem Acc. findet sich auch 1 Thess. 2, 9 neben der c. gen. (1, 3). — *ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν*) Ganz verfehlt ist die Bemerkung Bhns.'s, dass Paulus nur

---

*) V. 12 hat die Rcpt. offenbar conformirend *αρνουμεθα* (DEKLP) statt *αρνησομεθα*; auch fehlt in ihr V. 13 nach K das *γαρ*.

sage: ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν (Röm. 6, 9. 7, 4), da es sich eben hier nicht um die Auferstehung als eine abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit handelt, sondern darum, dass Tim. der geschichtlichen Person Jesu Christi eingedenk sein soll als eines, der von Todten auferstanden ist (1 Kor. 15, 12) und nun in einem Leben steht, das ein für allemal den Tod überwunden hat (vgl. Hfm.: um eine Gegenwart, welche den geschichtlichen Vorgang nur zu ihrer Voraussetzung hat, als eine auf ihm ruhende). Das kann aber nach V. 11 ihm nicht gesagt sein, damit er die Auferstehung Christi verkündige (Plitt), oder damit es ihn willig mache über sich ergehen zu lassen, was Christus über sich ergehen liess (Hfm.), da ja vom Leiden Christi nicht die Rede ist, sondern um ihm in allem Leiden, auch wenn es in den Tod um Christi willen führt, den endlichen Sieg als sicher zu verbürgen (Wies., Hth., Hltzm.). — ἐκ σπέρματος Δαυείδ) kann unmöglich von ἐγηγερμ. abhängen (Hfm.), das dann hier in anderm Sinne genommen werden müsste, sondern muss (gegen Bck.) durch γενόμενον (Wies., natürlich nicht τὸν γεν., wie de W. will) ergänzt werden*). Dasselbe konnte aber eben fehlen, weil es sich ja nicht um die menschliche Abstammung Christi als solche handelt (Mtth., de W., Hltzm. u. A.), was schon die Stellung nach ἐγηγερμ. und der ganze paракletische Context ausschliesst, in dem eine antidoketische Tendenz (Chrys., Pelag., de W., Ew., Baur, Bhns., aber auch Oost., vgl. dagegen selbst Hltzm.) etwas gänzlich Fremdartiges sein würde, sondern um die schon durch seine Abstammung ihm bestimmte königliche Herrscherstellung, wie V. 12 über allen Zweifel erhebt. Nur liegt der Gedanke, dass dieselbe ihn der Erweckung aus der Todtenwelt nicht überhob (Hfm.), natürlich ganz fern, da vielmehr die Erinnerung an diese seine Herrscherstellung nur die Gewissheit steigert, dass er die Seinigen, falls sie gleichem Tode wie er anheimfallen, zu gleichem Siege über denselben führen wird. — κατὰ τὸ

*) Das schliesst nicht aus, dass die harte asyndetische Aneinanderreihung beider Momente auf eine bereits stereotype Form hinweist, in welcher die Gemeinde ihren Glauben an die Messianität Jesu auf Grund von Röm. 1, 3 f. begründete (vgl. de W. und m. bibl. Theol. § 110, c). Dagegen ist an eine directe Nachbildung dieser Stelle (vgl. bes. Bhns., Hltzm.) garnicht zu denken, da hier beide Momente in völlig andrer Beziehung wie dort verwandt sind, wo wesentlich die Identität der Alttestamentlichen Verheissung und der Neutestamentlichen Verkündigung über den Gottessohn hervorgehoben und durch κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα ein Gegensatz markirt wird, der hier ganz fern liegt, was auch Wies., Hth., Plitt, Bck. offenbar übersehen.

εὐαγγέλιόν μου) gehört nicht zu *μνημόνευε* (Hfm.), sondern zu dem, was sich Tim. von Christo beständig vergegenwärtigen soll, da die *κυριότης* (2 Kor. 4, 5) des von Todten Erstandenen (1 Kor. 15, 11) in der That die Summa der Verkündigung des Paulus bildet (vgl. Wies.) und es ja grade darauf ankam, den Tim. zum Leiden für dies Evangelium (1, 8), wie Paulus es verkündigt hat (1, 13. 2, 2), zu ermuntern. Es bedarf dabei so wenig wie Röm. 2, 16. 16, 25. 1 Tim. 1, 11 des Gegensatzes gegen ein anderes Evangelium (gegen de W., Hfm., Bck.), oder der speziellen Beziehung auf die Verkündigung an die Heiden (Otto), zumal Paulus ja im Folgenden zeigt, wie dies Evangelium ihn selbst zu allen Leiden ermuthigt, und aus V. 9 erhellt, dass *εὐαγγέλιον* hier nicht im Sinne des *εὐαγγελισθέν*, sondern des *εὐαγγελίζεσθαι* selbst, wie Röm. 1, 9. 2 Kor. 10, 14. 1 Thess. 3, 2 u. öfter, zu nehmen ist. Die Beziehung auf das Lucasevangelium (Baur nach Hier.) ist schon durch den folgenden Relativsatz ausgeschlossen (vgl. selbst Bhns., Hltzm.).

V. 9. *ἐν ᾧ κακοπαθῶ*) weist, wie 1, 12, auf das Vorbild des Apostels zurück, mit dem Tim. nach 1, 8 zusammen *κακοπαθεῖν* soll. Das *ἐν ᾧ* geht natürlich nicht auf *Ἰησ. Χρ.* (Wies.), sondern auf *τὸ εὐαγγέλιόν μου* und bezeichnet weder den Grund und Boden, in dem sein gegenwärtiges Geschick wurzelt (Mtth.), noch die Richtschnur und das Gesetz seines Verhaltens (Hfm.), noch den Grund, um deswillen er leidet (Hdrch., Flatt, Leo, vgl. Kol. 4, 3: *δι᾽ ὅ*), sondern die Thätigkeit des *εὐαγγελίζεσθαι*, in welcher ihn dies Leiden trifft (Phil. 4, 3). — *μέχρι δεσμῶν*) Bezeichnung des Grades, bis zu welchem sein Leiden bereits thatsächlich fortgeschritten; vgl. Phil. 2, 8 und zu *δεσμῶν* Phil. 1, 7. 13. Kol. 4, 18. — *ὡς κακοῦργος*), nur noch Luc. 23, 32. 33. 39. Der Ausdruck deutet nicht auf eine Verschlimmerung seiner Lage in der Gefangenschaft (vgl. Otto gegen Wieseler), und darum gewiss nicht auf eine spätere Zeit, da die Fesseln als solche ihn einem Verbrecher gleichstellen, sondern hebt, der Ermahnung zum *οὐκ ἐπαισχύνεσθαι* (1, 8, vgl. 1, 12) entsprechend, hervor, wie es ausser dem Leiden die damit verbundene Schmach ist, die er willig über sich nimmt. — *ἀλλὰ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*) bezeichnet das Evangelium (1 Kor. 14, 36. 2 Kor. 2, 17. 4, 2. 1 Thess. 2, 13) eben von der Seite her, von welcher es von dem Schicksal seiner menschlichen Verkündiger unabhängig ist. — *οὐ δέδεται*) vgl. Kol. 4, 3, mit Beziehung auf seine Fesselung, wie ohne solche 2 Thess. 3, 1: *ὁ λόγος τοῦ κυρίου τρέχει*. Weil den Tim. an der neuen Gefangennehmung des Apostels eben das geschreckt und ent-

muthigt hatte (vgl. zu 1, 8), dass mit der Fesselung seines Hauptverkündigers das Evangelium selbst seiner Fortwirksamkeit beraubt schien, hebt Paulus hervor, dass dasselbe keineswegs der Fall, da nicht nur er selbst mündlich und schriftlich (vgl. Bck.), sondern auch Andere für dasselbe thätig waren (vgl. Phil. 1, 12—18). Eben weil es Gottes Wort war, sorgte derselbe schon dafür, dass es ungehemmt seine Wirksamkeit weiter übte. — V. 10. *διὰ τοῦτο*) zieht Hfm. zum Vorigen, wo es ebenso unnöthig, als nachschleppend ist. Es kann aber auch nicht das folgende *ἵνα* vorbereiten (Wies., Plitt), wodurch die Rede ganz abrupt wird, zumal dies schon durch *διὰ τοὺς ἐκλεκτούς* geschieht, sondern nur auf das Vorige, aber nicht auf die angeblich V. 8 angedeutete Belohnung (Hdrch., vgl. Bck.), sondern nur auf *ὁ λόγος οὐ δέδεται* zurückgehen (vgl. schon Bng.: quia me vincto evangelium currit). Freilich darf man keineswegs den Gedanken unterschieben, dass seine Gefangenschaft zur grösseren Verbreitung des Evangeliums dient (de W.), was nicht dasteht, sondern die Gewissheit, dass die Wirksamkeit des Evangeliums durch kein Missgeschick seiner Verkündiger gehemmt werden kann, ermuthigt ihn zum Dulden, wie der Hinweis darauf V. 9 den Tim. ermuthigen sollte (vgl. Hth., Hltzm.). Denn Alles, was er durch dies Dulden für die *ἐκλεκτοί* thun kann, würde ja nichts helfen, wenn nicht das Wort Gottes, das allein positiv alles zur Heilserlangung Nothwendige wirken kann, ungehemmt fortwirkte. — *πάντα*) Alles ohne Einschränkung, auch wenn es noch über das *μέχρι δεσμῶν* V. 9 hinausgehen sollte. — *ὑπομένω*) von geduldigem Ertragen des Leidens, vgl. Röm. 12, 12. 1 Kor. 13, 7. — *διὰ τοὺς ἐκλεκτούς*) vgl. Röm. 8, 33, um ihnen Nutzen zu bringen, ihr Heil zu fördern. Darin liegt nicht bloss, dass jedes Zurückweichen ein Aufgeben seines Berufes an ihnen wäre (Wies., Hfm.), oder dass sein Beruf es eben fordere (Bhns., Hltzm.), da sein *ὑπομένειν* ihnen einen positiven Nutzen nur bringen kann, wenn es sie zu gleichem *ὑπομένειν* ermuntert (Mosh., de W., Bck.). Dies darf man freilich nicht dadurch vermitteln, dass er seine Predigt dabei beharrlich fortsetzt (Oost.), oder sein Dulden, weil es die Kraft und Wahrheit des Evang. bezeugt, selbst eine Predigt des Evangeliums ist (Hth.), wodurch erst dies *διά* mit dem *διὰ τοῦτο* in Collision geräth. Zum *ὑπομένειν* können aber nur solche ermuntert werden, die schon gläubig sind (Grot., Flatt), und nicht solche, die erst dazu bestimmt sind, es zu werden (de W.); man darf daher nicht sagen, dass *ἐκλεκτοί* Beide zusammen umfasse (Hdrch., Mtth., Wies., Bck.), sondern höchstens, dass der Ausdruck einen

solchen Gegensatz nicht involvire, sondern die, um deretwillen er Alles geduldig erträgt, nur als von Gott Erkorene bezeichne, um auf seine Verpflichtung hinzuweisen, Alles zu thun, damit sie das ihnen bestimmte Ziel erreichen (Hfm., Hth.). Damit ist dann freilich recht klar angedeutet, dass auch für die Erwählten noch ein Verlust der Gnade möglich ist, freilich nicht durch Zuwendung zur Irrlehre (Bhns.), wovon hier ja garnicht die Rede, sondern wenn sie nicht, dem Beispiel des Apostels folgend, im Glauben ausharren. — *ἵνα καὶ αὐτοί*) vgl. Röm. 8, 23. 11, 31. Gemeint sind also nicht die noch nicht Gläubigen im Gegensatz zu den schon Gläubigen (de W., Hltzm.), sondern die anderen Gläubigen im Gegensatz zu ihm, der bei diesem *ὑπομένειν* der Heilserlangung gewiss ist (Röm. 5, 3 ff.). Vgl. Wies., Hth., Oost. — *σωτηρίας τύχωσιν*) wie Luc. 20, 35, bei Paulus sonst nur in Wendungen, wie *εἰ τύχοι, τύχον*. Gemeint ist auch hier, wie überall (Röm. 1, 16), nicht das positive Heil (de W., Wies., Hth.), sondern die Errettung vom Verderben, die in Christo Jesu begründet ist (*τῆς ἐν Χρ. Ἰησ.*), sofern er sie durch seinen Erlösungstod ermöglicht hat, aber doch nur denen thatsächlich zu Theil werden kann, die da glauben und im Glauben ausharren. Nur so erklärt sich ja auch die Hinzufügung des *μετὰ δόξης αἰωνίου*, was Hth. gegen Hdrch. vergebens leugnet. Die *δόξα*, d. h. die Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit, ist bei Paulus überall der spezifische Ausdruck für den höchsten Gegenstand der Christenhoffnung (Röm. 5, 2), und dass die Verbindung mit *αἰωνίου* nicht unpaulinisch, zeigt 2 Kor. 4, 17. Zu dem *μετά* (1 Tim. 2, 9. 15 u. öft.) vergleicht sich keineswegs bloss Eph. 6, 23 (Bhns.), sondern ebenso 2 Kor. 7, 15. 8, 4. Dieser Zusatz soll aber nicht zu V. 8 zurücklenken (de W.), sondern durch die Hinweisung auf das herrliche Ziel, das den Auserwählten bestimmt ist, erklären, warum er so willig Alles duldet, um seinerseits mitzuhelfen, dass die Auserwählten dasselbe erlangen.

V. 11. *πιστὸς ὁ λόγος*) mit folgender Begründung, wie 1 Tim. 4, 9, kann nur auf das Vorhergehende gehen (Chrys., Oec., Theoph.), aber natürlich nicht auf V. 6 (Bhns.), oder auf die nur indirect in V. 10 liegende Heilsverheissung für den Dulder (vgl. de W., Wies., Bck.), sondern auf die im Evangelium verkündete Auferstehung Christi zu königlicher Machtherrlichkeit (V. 8), also auf den *λόγος τοῦ θεοῦ* V. 9, von dem mit dem *διὰ τοῦτο* V. 10 angedeutet war, dass er in den *ἐκλεκτοί* alles zum Heil Nothwendige wirkt, und der darum auch alles das verkündigen muss, was der auferstandene

Messias thut, um die Seinigen zur Theilnahme an seiner Herrlichkeit zu führen (vgl. ἡ σωτηρία ἡ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ V. 10), da nur diese Verheissung den Glauben und die Ausdauer im Leiden wirken kann*). — εἰ γὰρ συναπεθάνομεν) So zweifellos das συν- auf Christum zu beziehen ist, so ist doch die Auslassung dieser Näherbestimmung nur erklärlich, wenn von einem λόγος die Rede ist, in dem es sich wesentlich um Christum und sein Heilswerk handelt. Dass der Verf. Röm. 6, 8 citiren wolle und seinen Sinn verfehle (Bhns.), ist natürlich eine völlig unmotivirte Unterstellung; allerdings kann contextgemäss weder allein (Mtth., de W., Oost.), noch zugleich (Bck.) von dem ethischen Mitsterben mit Christo, von dem Tode des alten Menschen die Rede sein, auch wegen des Aor. nicht von dem täglichen Sterben um Christi willen (Wies. nach 1 Kor. 15, 31. Röm. 8, 36), sondern nur von dem eigentlichen Märtyrertode, in welchem man die Lebensgemeinschaft mit Christo in der höchsten Probe bewährt und sein Leben hingiebt, wie er gethan (Hth., Hfm.)**). — καὶ συνζήσομεν) geht demnach auf die zukünftige Theilnahme an dem Leben des auferstandenen Christus (V. 8). Vgl. 1 Thess. 5, 10. Dass dies συζῆν gleich nach dem Tode beginnt (Hth., Hfm.), wird durch den Parallelismus mit συμβασ. ausgeschlossen, wie durch die Beziehung auf V. 8; das Mitleben mit dem Auferstandenen kann nur das Auferstehungsleben

*) Die Zuverlässigkeit dieses Wortes kann aber sehr wohl durch die folgenden dem Christen unmittelbar gewissen Sätze begründet werden; und weil ihre für den Christen selbstverständliche Gewissheit noch viel unmittelbarer evident ist, wenn dieselben einem christlichen Liede entlehnt sind (vgl. Münter, über die älteste christliche Poesie p. 29, Paulus, Memorabil. 1, 109, vgl. Hth.), so hat diese Annahme, obwohl sie sich natürlich weiter nicht erweisen lässt (doch vgl. zu 1 Tim. 3, 16), etwas sehr Ansprechendes. Die Beziehung des πιστὸς ὁ λόγος auf das Folgende (Hth., Ew., Hfm., Oost., Hltzm.) wird durch das folgende γάρ ganz unmöglich gemacht. Die Verweisung auf Kühn. § 544, 1 beweist garnichts, weil die artikellosen Phrasen, wie τεκμήριον δέ, μαρτύριον δέ, σημεῖον δέ, völlig andrer Art sind, als die Aussagen über die Zuverlässigkeit eines bestimmten Wortes, das, wenn es erst folgt (wie 1 Tim. 3, 1), natürlich nicht mit einem explicativen γάρ (wie Mtth. 1, 18) eingeführt werden kann.

**) Der Aor. erklärt sich hinlänglich daraus, dass die Pointe des Satzes nicht auf einer Bedingung ruht, die eingeschärft wird (Wies.), sondern auf einer Verheissung, deren Gewissheit bekannt wird (Hfm.). Die Erfüllung derselben tritt aber ein, wenn jenes συναποθανεῖν eine vollendete Thatsache ist, und damit fällt jede Furcht vor diesem Aeussersten fort, weil es nur die Vermittlung dieser Erfüllung wird. Eben um den Gedanken an das schon gegenwärtige συναποθανεῖν und συζῆν auszuschliessen, ist der Aor. gesetzt.

sein. — V. 12. εἰ ὑπομένομεν) vgl. V. 10. Da hier nicht ein Schicksal genannt ist, das, wenn es eintritt, durch die Erfüllung der Verheissung vergütet, sondern ein dauerndes Verhalten, das mit derselben gekrönt wird, so wechselt ganz naturgemäss der Aor. mit dem Praes. (gegen Bhns., Hltzm.). Ein σὺν αὐτῷ (de W., Wies.) ist nicht zu ergänzen, da das in der Lebensgemeinschaft mit Christo ertragene Leiden das ὑπομένειν von selbst mit sich bringt. — καὶ συμβασιλεύσομεν) mit dem zu seiner königlichen Herrlichkeit eingegangenen Christus (V. 8). Vgl. Röm. 5, 17. 1 Kor. 4, 8 und in andrer Beziehung Röm. 8, 17. Das Dulden verwandelt sich in der Vergeltung in Herrschen, wie der Tod in Leben (V. 11). — εἰ ἀρνησόμεθα) vgl. 1 Tim. 5, 8. Dieser Fall tritt ein, wenn das ὑπομένειν aufhört, und wird daher nur als etwas, was kommen kann, im Fut. bezeichnet, um nun vor dem Gegentheil dessen zu warnen, was so grosse Verheissung hat (Hfm.). Dass an die Verleugnung Christi gedacht ist, zeigt der Folgesatz: κἀκεῖνος ἀρνήσεται ἡμᾶς, in dem nun die Reminiscenz an den Ausspruch Christi Mtth. 10, 33, die auch den Ausdruck bestimmt, deutlich hervortritt. — V. 13. εἰ ἀπιστοῦμεν) kann nicht heissen: wenn wir ungläubig sind (so noch Mtth. nach Pttr.), da dies weder dem parallelen εἰ ὑπομένομεν, noch dem Nachsatz entspricht, sondern nur: wenn wir untreu sind (Röm. 3, 3). Es handelt sich aber contextgemäss nicht um den Abfall zur Irrlehre (Bhns.), sondern darum, dass man die dem Herrn schuldige Treue bricht, indem man ihn verleugnet. Auch alle Versuche, den Begriff der Untreue irgendwie in nähere Beziehung zu dem des Glaubens zu setzen (vgl. Hth., Hfm., Bck.), sind dem Context fremd, in welchem diese Untreue durch die Furcht vor dem um des Glaubens willen zu erduldenden Leiden hervorgerufen wird. — ἐκεῖνος πιστὸς μένει) kann, da die beiden letzten Glieder ebenso parallel sind, wie die beiden ersten, nur das Verhalten Christi bezeichnen, das mit dem ἀρνήσεται eintritt und nun in einer unserm ἀπιστεῖν entsprechenden Weise charakterisirt wird, weshalb hier nicht von seiner Treue gegen die Treubleibenden (Bhns.) oder gegen seine Sache (Hltzm.) die Rede sein kann, oder gegen Treue und Untreue zugleich (Wies., Hth.). Es ist aber auch ganz willkürlich, den Begriff der Treue in den des Sichselbstgleichbleibens umzusetzen (de W., Hfm.), womit ohnehin dem Begründungssatz vorgegriffen wird, vielmehr ist es die Treue Christi, nach welcher sein Wort nicht Ja und Nein zugleich ist (vgl. 2 Kor. 1, 18), sondern sich sicher erfüllt, und auf diese Treue kann nur provocirt werden, weil dem Apostel der parallele Ausspruch als ein Wort Christi

vorschwebt und er als bekannt voraussetzt, dass es ein Wort Christi sei. — *ἀρνήσασθαι γὰρ ἑαυτόν οὐ δύναται*) Hier erst tritt in der Begründung hervor, dass Untreue gegen sein Wort eine Verleugnung seines Wesens wäre, zu dem die *πίστις* (Treue) gehört.

V. 14—18*). Warnung vor den herrschenden Lehrverirrungen. — *ταῦτα ὑπομίμνησκε*) nämlich die V. 11—13 ausgesprochenen Wahrheiten. Eben weil jene Wahrheiten als dem christlichen Bewusstsein unmittelbar gewiss betrachtet waren, bedarf es nur einer Erinnerung (*ὑπόμνησις* 1, 5) an sie. Allein so gewiss dieselben allen Christen gelten, so waren sie doch dem Tim. zunächst für seinen Lehrerberuf vorgehalten, und so gilt auch die Ermahnung, sie in Erinnerung zu bringen, ohne Zweifel denen, welchen er die Lehrthätigkeit übertragen soll (V. 2, vgl. Hltzm. nach Hdrch.), wogegen sich de W., Wies., Hth., Hfm. vergeblich sträuben, da dies im Folgenden ganz klar wird, wie im Grunde de W. selbst zugiebt. — *διαμαρτυρόμενος ἐνώπιον τοῦ κυρίου*) vgl. 1 Tim. 5, 21. Es heisst auch hier: feierlich betheuernd und kann sich darum nicht auf den Inhalt des mit *ταῦτα* Gemeinten beziehen (gegen Hfm.), da man etwas, woran man nur zu erinnern braucht, nicht erst feierlich betheuern darf. Eben darum kann auch weder *μὴ λογομάχει* gelesen, noch das *μὴ λογομαχεῖν* imperativisch genommen werden (Hfm.), was ohnehin zwischen lauter wirklichen Imperativen rein unmöglich und durch die Analogie von Röm. 12, 15 nicht gerechtfertigt ist. Der von *διαμαρτύρεσθαι* abhängige Inf. hat gar keine Schwierigkeit, da er, wie so oft nach den Verb. dic., nicht ausdrückt, was ist, sondern was sein soll (vgl. 1, 6), wie dies ja durch die subjective Negation ausser Zweifel gestellt wird. Dieses Verbot der *λογομαχίαι* (1 Tim. 6, 4) kann aber nur auf Lehrer gehen, welche statt schlicht und recht die ihnen anvertraute Lehre zu verkündigen, sich auf leere Wortgefechte um müssige Streitfragen einlassen, in denen es nur gilt, seine dialektischen Künste zu zeigen. — *ἐπ᾽ οὐδὲν χρήσιμον*) *ἅπ. λεγ.* Gut griechisch bildet das Neutr. Adj. (wie 2 Kor. 3, 14 das Neutr. Part.) eine

---

*) V. 14. Das *θεου* (Tisch. nach ℵCFG cop.) ist der Conform. nach 4, 1. 1 Tim. 5, 21 dringend verdächtig, Lchm. hat die Rcpt. *κυριου* beibehalten, Treg., WH. haben sie am Rande. Dagegen ist das *λογομαχει* (Lchm. nach AC it. vg. aeth.) dem *υπομιμνησκε* conformirt, und *εις ουδεν* (Rcpt. nach DEKL) statt *επ ουδεν* wohl in Reminiscenz an Ausdrücke, wie Mtth. 5, 13. Act. 17, 21, geändert. — V. 18. Die Weglassung des Art. *την* vor *αναστασιν* (Tisch.), den Treg. a. R. einklammert, WH. am Rande hat, ist durch ℵFG kaum genügend bezeugt.

Apposition zu dem μὴ λογομ. (vgl. Kühn. II. § 406, 6. Anm. 6. Win. § 59, 9). — ἐπὶ καταστροφῇ ἀκουόντων) Dass hier auf den Erfolg des λογομ. bei den Hörern reflectirt wird, zeigt klar, dass dasselbe als ein Thun der Lehrer gedacht ist. Die καταστροφή (nur noch 2 Petr. 2, 6 eigentlich gebraucht) ist allerdings, wie 2 Kor. 10, 8. 13, 10 καθαίρεσις, sachlich der Gegensatz von οἰκοδομή, das aber keineswegs statt seiner geschrieben sein konnte (gegen Hltzm.), da es sich hier nicht um die Thätigkeit des Zerstörens, sondern um den Erfolg des λογομ. bei den Hörern handelt, nicht um das Umstürzen, sondern um den eingetretenen Umsturz, der freilich weder in der Erregung von Parteileidenschaft (Hltzm.), noch darin besteht, dass den Hörern die christliche Lehre unsicher gemacht wird (Hfm.), sondern darin, dass ihr Interesse von der christlichen Heilswahrheit abgelenkt wird und so statt Förderung ihres Christenlebens nothwendig Schädigung desselben eintritt. Dann wird freilich auch nicht durch ein hartes Asyndeton dieses ἐπὶ c. dat. dem ἐπὶ c. acc. parallel stehen (so gew.; vgl. Hth., Hltzm.: was zu nichts nützt, vielmehr zur καταστροφή dient), was doch, selbst wenn das ἐπὶ c. dat. den Erfolg bezeichnete (was durch die dafür angeführten Stellen Gal. 5, 13. Eph. 2, 10 jedenfalls nicht zu erweisen ist), nach dem eben in diesem Sinne gebrauchten ἐπὶ c. acc. ganz unmöglich ist. Es heisst einfach: bei (2 Kor. 9, 6. Phil. 1, 3), und der Nerv des Gedankens liegt eben darin, dass, da das λογομ. unfehlbar eine καταστροφή der Hörer wirkt, diesem thatsächlichen Erfolge gegenüber dasselbe unmöglich zu irgend etwas nützlich sein kann. — V. 15. σπούδασον) vgl. Gal. 2, 10. Eph. 4, 3. Von einem Gegensatz zum Vorigen (Hltzm. nach Ew.: Eifer soll damit nicht verboten werden) kann natürlich nicht die Rede sein; auch ist der Uebergang zu dem Verhalten des Tim. weder ein unvermittelter (de W.), noch nöthigt er, das μὴ λογομ. an ihn gerichtet sein zu lassen (Hfm.), da das von den Auslegern völlig ignorirte σεαυτόν (vgl. 1 Tim. 5, 22) unzweifelhaft zeigt, dass Tim., um ihnen im Gegensatz zu dem verbotenen λογομαχεῖν in seiner eigenen Person ein Vorbild zu geben, sich beeifern soll zu thun, was hier verlangt wird. — δόκιμον) wie Röm. 16, 10. 2 Kor. 10, 18: bewährt, will Hfm. gegen die Wortstellung mit τῷ θεῷ ἐργάτην verbinden (vgl. auch Luth., Mck.), das aber schon seinen Zusatz hat. — παραστῆσαι τῷ θεῷ) ist nicht mit Röm. 6, 13. 16 zu vergleichen (Wies., Hth.), da es sich nicht um ein Darstellen zum Dienste handelt, sondern um ein Darstellen vor ihm als dem urtheilenden Richter (1 Kor. 8, 8. 2 Kor. 11, 2, vgl.

Röm. 14, 10). Nur die Bewährtheit im göttlichen Urtheil macht wahrhaft mustergültig. — ἐργάτην) wie 2 Kor. 11, 13. Phil. 3, 2; eigentlich gebraucht 1 Tim. 5, 18, hier von einem Arbeiter im Lehrberuf. — ἀνεπαίσχυντον) ἅπ. λεγ., kann statt des gewöhnlichen ἀναίσχυντον nur gebildet sein um der Anspielung auf 1, 8. 12. 16 willen und muss daher einen bedeuten, der sich seiner Arbeit nicht schämt (Chrys., Mck., Mtth., Otto), was auch dem profanen Sprachgebrauch von der Schamlosigkeit (sensu malo) am meisten entspricht. Die gewöhnliche Deutung: der sich nicht zu schämen braucht (de W., Wies., Hth., Bhns.), verschiebt den Wortsinn und lässt unklar, vor wem man sich nicht zu schämen braucht; ganz willkürlich aber Hfm.: dessen sich Gott nicht schämt. — ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς ἀληθείας) vgl. Eph. 1, 13. 2 Kor. 6, 7. Hierdurch erhalten die ganz allgemeinen Prädikate erst die nähere Bestimmtheit, nach welcher das Vorbild des Tim. den Gegensatz zu dem V. 14 verbotenen λογομαχεῖν bildet. Denn das ὀρθοτομεῖν (grade schneiden) deutet nicht auf das Abschneiden des Falschen oder Fremdartigen (Chrys., Oec., Theoph., Mosh.), geschweige denn auf einen graden Schnitt, der mitten hineinführt und das Innere des Gotteswortes trifft statt des Aussenwerks (Hfm.), was zu dem Object durchaus nicht passt, sondern darauf, dass das Wort der Wahrheit nicht durch Wortkämpfe festgestellt wird, sondern nach der rechten Norm zugeschnitten, die im Evangelium (V. 8) gegeben ist. So erklärt sich aus dem Zusammenhange ausreichend das nur hier im N. T. vorkommende Wort*).

V. 16. τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας) vgl. 1 Tim. 6, 20. Auch hier zeigt der Gegensatz gegen den λόγος τῆς ἀληθείας, der nach der Norm des Evangeliums zurecht geschnitten werden soll, dass es sich um Redereien handelt, welche jedes Wahrheitsgehaltes baar sind und nur zu Wortgefechten führen (V. 14); auch hier kann die Bezeichnung

---

*) Ganz willkürlich war es, mit Vernachlässigung der eigenthümlichen Wortbildung dasselbe einfach gleich recte tractare zu nehmen (Vlg., Mtth., Hth., Mllr., Hltzm.), und dann hier den Gegensatz zum καπηλεύειν 2 Kor. 2, 17 zu finden, was ohnehin dem Context ganz fern liegt; ebenso willkürlich aber, weil es Prov. 3, 6. 11, 5 LXX auf den Weg angewandt wird, hier speziell den λόγος τ. ἀληθ. als den rechten Weg gedacht sein zu lassen (de W., Wies., Bhns.). Ganz fern dem Context liegt die Bedeutung: grade oder recht theilen (Luth.), wobei man bald an das rechte Vertheilen des Wortes unter verschiedene Klassen von Hörern denkt (Hdrch. nach der glossa ordinaria, vgl. neben Anderem noch Plitt, Bck.), bald an das rechte Unterscheiden seiner Theile (Calov., Olsh., vgl. noch Bck.).

als βέβηλοι (vgl. 1 Tim. 4, 7) sie nur als profane charakterisiren, die mit den heiligen Dingen, um die es sich im Wort der Wahrheit handeln soll, nichts zu thun haben. Nur so erklärt sich, dass von Tim. keine Bekämpfung derselben gefordert wird, sondern das unsern Briefen eigenthümliche περιΐστασο, das, ganz wie das ἐκτρέπεσθαι 1 Tim. 6, 20, bezeichnet, dass er ihnen aus dem Wege gehen, sich mit ihnen nichts zu thun machen soll, was natürlich ganz etwas Anderes ist als: sich nicht auf ihre Seite schlagen (Bhns.). — ἐπὶ πλεῖον (vgl. Act. 4, 17. 24, 4) γὰρ προκόψουσιν (Röm. 13, 12. Gal. 1, 14) ἀσεβείας) Subject sind natürlich nicht die κενοφωνίαι (Grot., Luth.), oder nach der verkünstelten Construktion Hfm.'s die, ὧν ἐστὶν Ὑμέν. κ. Φιλ., sondern die, welche mit solchem leeren Gerede umgehen, wie das folgende ὁ λόγος αὐτῶν zeigt, was freilich eine seltsame Bezeichnung für Irrlehrer (Hth., Hltzm. u. d. M.) wäre. Der von πλεῖον abhängige Genit. ἀσεβείας charakterisirt die Richtung, in der sie fortschreiten werden, nicht als ἀσέβεια im Sinne von Röm. 1, 18, sondern im Gegensatz zu der εὐσέβεια, welche in unsern Briefen überall die religiöse Grundrichtung, die wahre Frömmigkeit bezeichnet. Es handelt sich also nicht etwa um grobe Lasterhaftigkeit (vgl. Wies., der auf 3, 1 ff. verweist), sondern um die Irreligiösität, welche dadurch entsteht, dass man sich mit profanen, vom Mittelpunkt des religiösen Lebens abliegenden Dingen beschäftigt und in Wortgezänke (V. 14) verliert, welche die Demuth wie die Liebe vernichten. „Zu einem immer höheren Grade von Gottentfremdung fördert dies hohle Gerede, indem immer mehr Gleichgültigkeit und am Ende Abneigung gegen das wahrhaft Göttliche, das Wort der Wahrheit, sich ansetzt" (Bck.). Begründet kann durch diese Vorhersagung natürlich nur die Ermahnung werden, den βέβ. κενοφ. aus dem Wege zu gehen, und nicht zugleich V. 15 (Hfm., der dazu durch seine verkehrte Fassung des Subjects von προκόψουσιν genöthigt wird); aber auch nur dann, wenn dieses Fortschreiten die Folge davon ist, dass man sich mit ihnen einlässt. Durch directes Bestreiten derselben wird nemlich jene Richtung nur dazu fortgetrieben, sich in sich selbst zu verfestigen, der Wahrheit zu widerstreben, sich hochmüthig ihrer angeblich neuen Erkenntnisse zu überheben und in immer neuen Wortgefechten dieselben zu vertheidigen. — V. 17. καὶ ὁ λόγος αὐτῶν) kann nicht ihre Lehre dem Inhalte nach bezeichnen (de W., Wies., Hth.), sondern nur ihr λέγειν d. h. ihr Gerede (vgl. 1 Kor. 4, 19. 2 Kor. 10, 10 f. 11, 6). — ὡς γάγγραινα) wie ein krebsartiges Geschwür. — νομὴν ἕξει) kann nur

nach Joh. 10, 9 (νομὴν εὑρήσει) erklärt werden und bezeichnet, dass ihr Gerede immer neue Nahrung (eig. Weide) erhält, indem die Bestreitung nur zur weiteren Ausführung ihrer Theorien veranlasst und sie nöthigt, die äussersten Consequenzen ihrer Behauptungen zu ziehen*). Grade auf dieses aber passt das Bild vom krebsartigen Geschwür, das sich so lange immer weiter verbreitet, als es noch gesunde Stoffe findet, die es assimiliren und zu seiner Vergrösserung verwerthen kann. Das thut aber ihr Gerede, wenn es in den ihm von Tim. entgegengestellten Wahrheiten immer neue Nahrung findet zum Disputiren und Speculiren. — ὧν ἐστίν) kann so wenig wie 1, 15 eine Partei bezeichnen, deren Häupter Hymenaeus und Philetus waren (Hfm.), sondern nur, wie dort, warnend auf zwei Beispiele dafür hinweisen, wie weit jene Lehrverirrungen führen können. Von jenem wenigstens wissen wir aus 1 Tim. 1, 20, dass er wegen Lästerungen gegen den Apostel hatte disziplinarisch behandelt werden müssen. Offenbar hatte Paulus noch versucht, ihn auf bessere Wege zu bringen durch Aufdeckung seiner Verkehrtheiten und nur erreicht, dass er bis dahin in der ἀσέβεια vorgeschritten war. Wie daraus folgen soll, dass 1 Tim. 1, 20 später fällt, ist doch nicht abzusehen. — V. 18. οἵτινες) rechtfertigt die Anführung dieser Leute als ein Beispiel Solcher, deren Gerede aus jedem Versuch ihrer Widerlegung nur neue Nahrung gewinnt, um die Wahrheit in krankhafte Auswüchse ihrer Speculationen zu verwandeln. — περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν) vgl. 1 Tim. 6, 21, wo vom Glauben gesagt wird, wie hier von der Wahrheit, dass sie hinsichtlich derselben des rechten Zieles verfehlt haben. Auch hier ist also klar, dass ihre κενοφωνίαι an sich mit der Wahrheit garnichts zu thun haben, sich um völlig fremdartige profane Dinge drehen, und dass nur der Versuch, sie davon zu überführen, den nach 1 Tim. 1, 20 wohl Paulus einst

---

*) Verleitet durch den Sprachgebrauch, nach welchem νομή (von νέμειν) auch das Abweiden, Umsichfressen bedeutet und so auch von Geschwüren gebraucht wird (Polyb. I, 81, 6), nimmt man dies meist vom Umsichgreifen der Irrlehre d. h. von ihrer extensi ven Verbreitung in der Gemeinde (de W., Hth., Hltzm., Hfm., Bhns.); und so lange man von dieser Wortbedeutung ausgeht, ist die Beziehung auf intensive Zunahme des Uebels (Wies., Mck.) oder gar auf beides (Mtth., Bck.) ganz unnatürlich. Allein in diesem Sinne kann νομήν, das ja dann eine Thätigkeit bezeichnet, wohl mit ποιεῖσθαι, wie a. a. O., aber nicht mit ἔχειν verbunden werden, auch könnte in diesem Zusammenhange wohl nur die ἀσέβεια ein solches um sich greifendes Geschwür sein, aber nicht ihr Reden.

selbst angestellt hatte, nur dazu gedient hat, sie zu Behauptungen zu provoziren, welche gänzlich von der Wahrheit abgeführt haben. — *λέγοντες (τὴν) ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*) Diese Behauptung hat weder mit der Bestreitung der Auferstehung 1 Kor. 15, 12 (Hth., Mllr., Bck.) irgend etwas zu thun, noch liegt im Context irgend ein Grund vor, sie auf falsche Askese (Wies.) oder auf eine mit der Wiedergeburt bereits erlangte Vollkommenheit (Hfm.), geschweige denn auf prinzipiellen gnostischen Idealismus und Spiritualismus (de W., Bhns., Hltzm., vgl. Iren. adv. haer. II, 31, 2. Tert. de res. 19), oder gar speziell auf die Lehre Marcions Baur, vgl. Tert. adv. Marc. V, 10. Epiph. haer. XLII, 3) zu beziehen. Es erscheint dieselbe vielmehr als eine einzelne Verirrung, zu welcher jene Leute in der Vertheidigung gegen die apostolische Bestreitung fortgetrieben sind (vgl. schon Wies.), und zwar indem sie nach V. 17 ein christliches Wahrheitselement (Röm. 6, 4. Eph. 5, 14. 2, 6. Kol. 2, 12) ihren Speculationen assimilirt, dadurch aber in einer Weise verwandt haben, die sie vom Ziel der Wahrheit abgebracht hat. Denn wenn mit der geistlichen Auferstehung die Auferstehung schon geschehen sein sollte, so war damit die Erwartung einer noch bevorstehenden Auferstehung des Leibes bestritten. Grade die Art, wie diese Behauptung hier eingeführt wird, zeigt zweifellos, dass sie nicht ein Moment in einem zusammenhängenden Lehrsystem bildete, das sie dem kirchlichen entgegenstellten. — *καὶ ἀνατρέπουσιν*) nur noch Tit. 1, 11. Auch hier erscheint die Zerstörung des christlichen Glaubens (*τήν τινων πίστιν*), die ja die selbstverständliche Folge einer grundstürzenden Irrlehre wäre, als Folge jener einzelnen Behauptung, welche ein Hauptmoment der christlichen Zukunftshoffnung aufhob, und als Beispiel jener *καταστροφὴ τῶν ἀκουόντων* V. 14. Das war aber grade an diesem Punkte um so leichter möglich, als 1 Kor. 15 zeigt, wie die Auferstehung des Leibes immer den Heidenchristen eine so schwer zu fassende Lehre blieb.

V. 19—21*). Der Gemeindezustand der Gegenwart. — *ὁ μέντοι στερεὸς θεμέλιος τοῦ θεοῦ ἕστηκεν*) Mit starkem Gegensatz (*μέντοι*, sonst nicht bei Paulus, häufig bei Joh.) tritt dem beginnenden *ἀνατρέπειν* des Glaubens bei Einzelnen, nicht der drohenden Ausbreitung des Einflusses der Irrlehrer (Hfm.), die tröstliche Erinnerung gegenüber an das feste (*στερεός* sonst nicht bei Paulus; doch 1 Petr. 5, 9

*) V. 19. Die Rcpt. *το ονομα χριστου* st. *κυριου* hat nur Min. für sich. — V. 21. Das *και* vor *ευχρηστον* (Rcpt. nach CKLP) ist zu streichen.

u. vgl. das *στερέωμα τῆς πίστεως* Kol. 2, 5) Fundament (*θεμέλιος*, wie Röm. 15, 20, vgl. 1 Tim. 6, 19) Gottes, d. h. das von Gott gelegte (vgl. Eph. 2, 20), das feststeht (*ἕστηκεν*, wie Röm. 11, 20. 1 Kor. 7, 37. 10, 12. 2 Kor. 1, 24) und nicht umgestürzt werden kann. Da nun jene *τινές* V. 18 ohne Zweifel auch zu der Gemeinde gehören, die ohnehin im Unterschiede von dem *θεμέλιος* V. 20 als eine *μεγάλη οἰκία* erscheint, so kann das Fundament unmöglich die Gemeinde selbst sein (so gew., vgl. Hdrch., Mck., Mtth., Wies., Hth., Oost., und in der Sache Hfm., der nur jede Deutung des *θεμέλ.* ablehnt, während Hth. einen Gegensatz gegen das erst allmählig sich vollendende Gebäude einträgt); und da im Folgenden das Fundament durch die darauf stehende Inschrift deutlich als aus Personen bestehend charakterisirt ist, kann nicht die kirchliche Lehre (Bhns.), oder irgend ein Theil derselben (Ambr.; vgl. Mck., Calv.), die christliche Religion (Rsm., Hnr.), der Glaube (Bng.), oder das thatsächliche Grundverhältniss, worauf die Kirche ruht (Otto, Mllr.), die göttliche Gnade und Wahrheit (Bck.) gemeint sein, was auch einen schiefen Gegensatz gegen die Umstürzung des Glaubens Einiger oder die *καταστροφή* dieser selbst V. 14 bilden würde, sondern nur die Erwählten Gottes, also die Gemeinschaft der wahren Christen (vgl. schon Chrys., Pelag., Est., de W. u. Hltzm. nach m. Lehrb. d. bibl. Theol. § 109, b). Dass hier das Bild vom Fundament der Gemeinde, das darum gewählt ist, weil das Fundament eines Gebäudes fest bleibt, auch wenn die Mauern desselben einstürzen, anders gewandt erscheint als 1 Kor. 3, 10 ff., hat gar keine Schwierigkeit (gegen Bhns.), da dort von einem zu erbauenden Gebäude die Rede ist, hier von einem längst bestehenden und vom Einsturz bedrohten, dort von der zu gründenden Gemeinde, hier von der gefährdeten, nicht von der Empfängerin der Wahrheit, sondern von ihrer Trägerin und Bewahrerin (1 Tim. 3, 15). — *ἔχων τὴν σφραγῖδα ταύτην*) begründet die Aussage über den Bestand des *θεμέλιος* (vgl. Wies.); denn da die auf den Grundstein gesetzte Inschrift (vgl. Apoc. 21, 14) nicht bloss als ein Eingegrabenes (de W.), sondern als ein Siegel d. h. nach gangbarer Metapher (Röm. 4, 11. 1 Kor. 9, 2) als Beglaubigungsmittel bezeichnet wird, so kann dieselbe nur die Gewissheit des *ἕστηκεν* bestätigen sollen (vgl. Wies., Bhns., Plitt). Ganz willkürlich das Bild umdeutend Hfm.: weil sich Gott durch sie (die Inschrift) so zu ihm bekennt, dass er zu wissen thut, wie er den so begründeten Bau meint (vgl. Hth., Bck., Oost.). — *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ*) wohl mit absichtlicher Anspielung an Num.

16, 5, LXX, was Hfm. vergeblich leugnet, weil die Uebersetzung nicht genau dem Urtext entspricht, während Joh. 10, 14 (Oost., Bck., Bhns., Hltzm.) ganz fernliegt; denn ohne Frage ist der artikellose *κύριος* nicht Christus (de W.), sondern Jehova (Hltzm.). Dass dieser Spruch etwas über die ihm (wahrhaft) Angehörenden (*εἶναί τινος*, wie 1 Thess. 5, 5. 8) aussagt, beweist unwiderleglich, dass der *θεμέλιος* aus Personen besteht, und zwar aus den echten Gliedern der Gemeinde, deren Beständigkeit das *ἔγνω* verbürgt. Ganz willkürlich aber legt man in dieses Wort ein novit amanter nec nosse desinit, sed perpetuo servat suos (Bng., Hth., Hltzm.), ein Walten Gottes, durch welches er zu erkennen giebt, wer sein eigen ist (Wies.), und sich nicht fremd zu ihnen stellt (Hfm.), eine thatsächliche Berufung und Anerkennung (Bck.); es bezeichnet vielmehr echt paulinisch (Gal. 4, 9. 1 Kor. 8, 3. Röm. 8, 29) das der göttlichen Erwählung vorgängige Erkannthaben der Erwählten, welche er eben nicht erwählt hätte, wenn er nicht als der Herzenskündiger sie als solche erkannt hätte, die treu bleiben werden. — *καί· ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου*) hat weder mit Num. 16, 26, noch mit Jes. 52, 11 (de W., Wies., Hth.), weder mit Luc. 13, 27 (Hltzm.), noch gar mit Barn. 4 (Bhns.) irgend etwas zu thun. Die wahrhaft Gottangehörigen werden hier charakterisirt als die, welche seinen Namen als den ihres Gottes nennen, wofür Hfm. mit Recht auf Jes. 26, 13 LXX verweist (vgl. de W.). An den Namen Christi zu denken (Wies., Hth., noch Bng.) erlaubt der Parallelismus nicht, und das Bekennen mit Anrufen zu identificiren (Hdrch.), der paulinische Sprachgebrauch nicht (vgl. V. 22). Die Aufforderung, von Ungerechtigkeit abzutreten, sich davon fernzuhalten (*ἀποστῆναι ἀπό* 2 Kor. 12, 8), schliesst Alles ein, was der Norm des göttlichen Willens zuwider ist, also zwar nicht gerade Irrlehre (Wies., Hth., Bhns.) oder Ketzerei (de W.), aber das irreligiöse Wesen (V. 16), welches von der Wahrheit abführt und zum Umsturz des Glaubens hinführt (V. 18). Es ist aber bei den wahrhaft Gottangehörigen, sobald diese Aufforderung an sie ergeht, die Befolgung derselben als selbstverständlich vorausgesetzt, und eben darum erscheint durch sie das *ἕστηκεν* ebenso gesichert, wie durch die Deklaration des göttlichen *ἔγνω*, da mit dem Abtreten von aller *ἀδικία* auch die Versuchung zum *ἀνατρέπεσθαι* der *πίστις* entfernt ist*).

---

*) Schon de W. sagt, es liege auch hierin eine Beruhigung, dass die Gemeinschaft Christi vor dem Eindringen des Unheiligen gesichert

V. 20. *ἐν μεγάλῃ δὲ οἰκίᾳ οὐκ ἔστιν μόνον*) Dem von den erwählten und darum standhaften Gliedern der Gemeinde Gesagten tritt nun die aus V. 14. 18 sich ergebende Thatsache gegenüber, dass es in der Gemeinde auch andersartige Glieder giebt, deren Glauben wankend werden, und die somit selbst zu Falle kommen können*). Das Gleichniss ist aber nicht von einem Bauwerk und seinen Bestandtheilen hergenommen, wie das Bild vom *θεμέλιος* V. 19, sondern von einem Hause (*οἰκία*, wie 1 Tim. 5, 13, vgl. 1 Kor. 11, 22) und seinem Hausrath, und zwar von einem grossen, weil dessen Hausrath ein reicherer und demnach auch mannigfaltigerer ist. Ganz im Gleichnissbilde bleibend hebt nun der Apostel diese Mannigfaltigkeit nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten hervor, indem in einem grossen Hause nicht nur (*οὐ μόνον — ἀλλὰ καί*, wie 1 Tim. 5, 13) goldene und silberne Geräthe vorhanden sind (*σκεύη*, wie 2 Kor. 4, 7. Röm. 9, 21 ff.; *χρυσᾶ*, wie Hebr. 9, 4. Apoc. 1, 12 f.; *καὶ ἀργυρᾶ*, vgl. Act. 19, 24. Apoc. 9, 20), sondern auch hölzerne und thönerne (*ἀλλὰ καὶ ξύλινα*, vgl. Apoc. 9, 20; *καὶ ὀστράκινα*, nur noch 2 Kor. 4, 7), d. h. solche, die nach dem Stoff, aus dem sie bestehen (vgl. 1 Kor. 3, 12: *χρυσίον, ἀργύριον — ξύλα*), und demnach an Werth sehr verschieden sind. Dieselben beiden Arten werden nun aber auch nach ihrer Bestimmung unterschieden: *καὶ ἃ μέν* (opp. *ἃ δέ*, vgl. 1 Kor. 11, 21. 2 Kor. 2, 16) scil. *ἐστιν εἰς τιμήν, ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν*) vgl. Röm. 9, 21. Es liegt in der Natur der Sache (gegen Hltzm., Bck.), dass die goldenen und silbernen Prunkgefässe zu ehrenvollem d. h. natürlich sie und nicht

---

sei. Dagegen geht die Inschrift nicht auf die Bedingung, unter welcher einer von Gott anerkannt wird (Wies., Bhns., vgl. der Sache nach auch Hfm., Bck.), sie drückt auch nicht den Trieb aus, der in allen Bekennern des Herrn wohnt (Otto, Hltzm.), sondern die Aufforderung zur Erfüllung einer Pflicht. Sobald man diese aber in den Gegensatz stellt zu dem Wort des Trostes in der ersten Inschrift (Hdrch., Hth., Hfm.), übersieht man, dass auch sie als zu dem Siegel gehörig bezeichnet wird.

*) Obwohl diese Möglichkeit für Paulus auch in den älteren Briefen keineswegs ausgeschlossen ist, so hat der Apostel doch auf sie nirgends so wie hier reflectirt, sondern betrachtet alle Glieder der Gemeinde schlechthin als Erwählte und in Kraft der Erwählung Berufene (vgl. m. Lehrb. d. bibl. Theol. § 92, a. Anm. 1). Offenbar waren es erst die Erfahrungen einer späteren Zeit, welche ihn veranlassten, darauf zu reflectiren, dass zwischen dem Grundstock der Gemeinde, den Erwählten, und zwischen der Gesammtheit der empirischen Glieder der Gemeinde zu unterscheiden sei. Daher eben sucht er diese Mischung verschiedener Bestandtheile in der Gemeinde hier durch ein Gleichniss zu veranschaulichen und zu erklären.

das Haus oder den Herrn (Hdrch., Mck., Mtth.) ehrenden Gebrauche bestimmt sind, die geringwerthigen hölzernen und thönernen zu gemeinem Gebrauch, wozu vielfach sogar die Aufnahme von Schmutzigem und Unreinem gehört, der sie gradezu entehrt*). — V. 21. *ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτόν*) folgert aus der in dem vorigen Gleichnissbilde liegenden und auch ohne ausdrückliche Deutung an sich klaren Beziehung desselben auf die Verhältnisse der Gemeinde, und zwar nicht eine Warnung für Tim. (de W., Wies.), sondern einen durchaus allgemein gehaltenen Satz darüber, woran man die echten Glieder der Gemeinde erkennen kann (Hth., Hfm.). Der Massstab dafür ergiebt sich aber aus V. 19, und besteht, da man an sich nicht wissen kann, wen Gott als den Seinen erkannt hat, für uns nur in der Befolgung der in der zweiten Siegelinschrift gegebenen Aufforderung. Vorausgesetzt ist dabei, dass keiner an sich völlig rein ist, sondern es nur werden kann, wenn er sich selbst völlig ausgereinigt haben wird (*ἐκκαθαίρειν*, nur noch 1 Kor. 5, 7) von Allem, was noch von *ἀδικία* an und in ihm ist, und so das *ἀποστήτε ἀπὸ ἀδικίας* verwirklicht hat (vgl. Bck.). „Sichreinbewahren" (Hdrch., Mck., Mtth., de W.) heisst das Wort nicht, und dass das Sichreinigen nur in dem Sichabsondern besteht (Hth., Plitt, Bhns., Hltzm.), ist eine willkürliche An-

*) Die neuerdings besonders von Hfm. vertheidigte Beziehung der doppelten Partition auf verschiedene Arten von Gefässen widerspricht dem Wortlaut, da der Wechsel des Ausdrucks (*ἃ μέν — ἃ δέ*) sich nur durch die Absicht der Rückweisung auf die erste Partition erklärt, sie hängt mit seiner willkürlichen Zerreissung des Contextes zusammen, wonach kein Zusammenhang zwischen V. 19 u. V. 20 sein soll, sie beruht auf einem unmethodischen Allegorisiren des Gleichnissbildes und trägt den dem Context ganz fremden Gedanken an reich und schwach begabte Christen ein. Ebenso willkürliches Allegorisiren ist die Beziehung auf die verschiedenen Abstufungen innerhalb der verschiedenen Klassen (Wies., Hth., vgl. Hltzm.), oder auf den Zweck des Hausherrn, dem beide Klassen dienen (de W., Plitt). Die Deutung des Gleichnissbildes geht natürlich nicht auf die Welt (Chrys., Theod., Pelag.), sondern auf die Gemeinde, wobei die speziellere Unterscheidung von der Kirche nach Wesen und Erscheinung (Wies.), im weiteren und engeren Sinne (de W.), als äussere Anstalt (Bck.) ganz fernliegt, und zwar contextmässig ausschliesslich darauf, dass auch sie verschiedenartige Glieder, echte, die sich bewähren, und unechte, die sich nicht bewähren, enthält, keineswegs aber auf die rechtgläubigen Christen und die Irrlehrer (de W., Bhns.), wenn auch der Sache nach natürlich die, welche in jene Lehrverirrungen gerathen sind, ebenso zu den Unbewährten gehören, wie die von ihnen Geschädigten (V. 14. 18). Eine Nachbildung von Röm. 9, 21 (de W., Hltzm., Bhns.) ist durch die völlig andersartige Tendenz dieser Stelle, die im Grunde de W. zugiebt, ausgeschlossen.

nahme. Obwohl der Ausdruck durch die Vorstellung eines Geräthes bestimmt ist, das erst recht brauchbar wird zu ehrenvollem Gebrauche, wenn es von aller Unreinheit gesäubert wird, so knüpft derselbe doch keineswegs mehr an V. 20 an, wo von dem Gegensatz reiner und unreiner Gefässe nicht die Rede war. Wohl aber geschieht dies in dem Zusatz *ἀπὸ τούτων*, der sich in echt paulinischer Prägnanz (vgl. Röm. 7, 2. 6. Gal. 5, 4. 2 Kor. 11, 3) an das Verbum anschliesst (gegen Hfm.): sodass Ihr durch diese Reinigung Euch absondert von diesen d. h. von den durch das Gleichnissbild in V. 19 dargestellten unechten Gliedern der Gemeinde. Da durch den doppelten Gegensatz dort nur ein und dasselbe abgebildet war, hat diese Rückbeziehung gar keine Schwierigkeit (gegen Hfm., der aus völlig erkünstelten Bedenken gegen die gewöhnliche Verbindung „von dem an" übersetzt und die Worte zum Folgenden zieht). Natürlich ist nicht von den Irrlehrern und ihren Irrthümern (de W.) die Rede oder sonst irgendwie das *ἀπὸ τούτων* auf „solche Dinge" zu beziehen, von denen ja garnicht die Rede war. Im Gegensatz zu den zuletzt V. 20 als *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* charakterisirten unechten Gliedern der Gemeinde wird nun von dem so bewährten Gliede gesagt: *ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν* und dieses Geräth bezeichnet als ein *ἡγιασμένον*, was nicht die Heiligung durch den Geist (Röm. 15, 16. 1 Kor. 1, 2) bedeuten kann (Wies.), schon weil diese eben nicht die Folge der Selbstreinigung ist, sondern nur die Folge der Aussonderung von allen nicht Gott wahrhaft Angehörigen und die dadurch erlangte Gottgeweihtheit (1 Tim. 4, 5, vgl. 1 Kor. 7, 14). Mit dem *σκεῦος ἐκλογῆς* (Hdrch. nach Act. 9, 15) hat der Ausdruck natürlich nichts zu thun. — *εὔχρηστον* (ausser 4, 11 nur noch Philem. V. 11) *τῷ δεσπότῃ*) gehört natürlich zusammen (gegen Hfm., der den Dat. zum Folgenden zieht), da auch in beiden andern Stellen *εὔχρ.* einen Dat. bei sich hat und *ἡτοιμασμ.* ohnehin eine Näherbestimmung mit sich führt. Dass Paulus *κύριος* gesagt haben würde (Bhns., Hltzm.), ist eine ganz verfehlte Behauptung, da das Nachklingen des Bildes vom Hauswirth es mit sich bringt, dass der Herr, dem das Geräth nutzbar ist, als der Herr des Hauses (1 Tim. 6, 1 f.) bezeichnet wird. — *εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν*) vgl. 2 Kor. 9, 8. Bei dem dritten Attribut liegt der Nachdruck auf den mannigfaltigen Zwecken, zu welchen es bereit gestellt ist (*ἡτοιμασμένον*). Zu *ἑτοιμάζειν* vgl. 1 Kor. 2, 9. Mit der Erwähnung der *ἔργα* wird das Bild verlassen, und das Geräth ist als ein wirksames persönliches Werkzeug im Dienste Gottes gedacht. Aber nicht

durch göttliche Bereitung (Bck.), sondern durch die Selbstreinigung ist dasselbe zu jedem guten Werke bereit gestellt.

V. 22—26*). Ermahnung des Tim. zum rechten Verhalten in den Gemeindezuständen der Gegenwart. Handelte es sich wirklich um eine Anweisung des Tim., von welchen Dingen er sich speziell zu reinigen hat (Wies., Hth., Bck.), so wäre allerdings das δέ nicht einmal formell gerechtfertigt (Hltzm.), sondern ganz unbegreiflich; und folgte lediglich eine Ermahnung zu männlichem christlichem Verhalten (de W.), so fehlte wirklich jeder Zusammenhang (Plitt). Der Belehrung darüber, wie einer ein σκεῦος εἰς τιμήν wird, kann nur die Warnung entgegengestellt werden vor einer verkehrten Art, wie man solche σκεύη εἰς τιμήν zu schaffen sucht. — τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας) ἅπ. λεγ. Diese jugendlichen Gelüste (vgl. 1 Tim. 6, 9) können dann freilich nicht sinnliche Lüste, insbesondere geschlechtlicher Art sein; aber dieselben dürfen auch nicht nach Willkür auf Vergnügungssucht, Ehrsucht, Vorwitz, Dünkel und drgl. ausgedehnt (Chrys., Theod., vgl. de W., Wies., Hth., Bck., Bhns.), geschweige denn auf Neuerungssucht (Mosh.) gedeutet werden. Wohl ist Tim. verhältnissmässig noch ein jüngerer Mann (1 Tim. 4, 12); aber denkt man hier nur an Lüste, die der Jugend als solcher eignen, so ist kein Zusammenhang mehr erfindlich. Es kann sich nur um Gelüste handeln, wie sie bei jüngeren unreifen Christen im Gegensatz zu gereifteren vorkommen (vgl. Hfm.)**); und diese müssen sich eben auf das Grundinteresse aller Christen, die Gemeinde zu bauen und alle ihre Glieder zu σκεύη εἰς τιμήν zu machen, beziehen. Es ist aber der unreifen Jugend, die sich noch grosse Erfolge zu erzielen zutraut, eigen, dass sie durch Eifern und Streiten die Irrenden und Schwankenden zurecht zu bringen sucht, wodurch doch nach V. 16 ff. grade den Verirrungen der Gegenwart gegenüber nichts oder nur das Gegentheil des Erstrebten erreicht wird. Der Ermahnung, diese Gelüste zu

---

*) V. 22. Das παντων vor των επικαλ. (Lchm., Treg. i. Kl. a. R., WH. a. R.) nach ACFG sah. aeth. ist der Einbringung aus Röm. 10, 12. 1 Kor. 1, 2 höchst verdächtig. — V. 25. Die Rcpt. hat πρᾳοτητι (EKL) st. πραυτητι und δω (EKLP) st. δωη.

**) Hfm. hat in der That einen Versuch gemacht, einen wirklichen Zusammenhang von V. 22 mit dem Vorigen herzustellen; aber nach seiner falschen Auffassung von 20 f. nur den im Context ganz haltlosen Gedanken herausgebracht, dass man nicht auf den Gegensatz von den goldnen und silbernen zu den hölzernen und thönernen Geräthen, d. h. nicht auf glänzende Gaben und Leistungen sehen soll, sondern auf den von Geräthen zur Ehre und Unehre d. h. auf Reinheit der Gesinnung und des Wandels.

fliehen, tritt nun gegenüber das Ziel, wonach man streben soll (*φεῦγε, δίωκε δέ*, ganz wie 1 Tim. 6, 11), und als solches wird, ähnlich wie V. 15, die Aufgabe genannt, zunächst für seine Person ein *σκεῦος εἰς τιμήν* zu werden, wie sie hier nur im Unterschiede von V. 21 von positiver Seite her charakterisirt wird. Daher wird hier im Gegensatz zu der *ἀδικία* V. 19 gesagt, Tim. solle *δικαιοσύνην* erstreben, worauf dann, wie 1 Tim. 6, 11, die beiden Hauptstücke im Christenthum folgen (*πίστιν, ἀγάπην*) und endlich mit spezieller Beziehung auf V. 21 (vgl. Bng., Hfm.): *εἰρήνην μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον ἐκ καθαρᾶς καρδίας*. Allerdings liegt nemlich der Nachdruck auf diesem *ἐκ καθαρᾶς καρδίας* (1 Tim. 1, 5), das nur bei denen stattfinden wird, die sich gänzlich gereinigt haben (Hfm.), und sie zu echten Gliedern der Gemeinde macht, welche, wie sie Gott als ihren Gott bekennen (V. 19), so Christum als den Herrn anrufen (Röm. 10, 12. 1 Kor. 1, 2). Von einem Gegensatz gegen die Irrlehrer (de W., Wies., Hth., Bhns., Hltzm.) ist hier gar keine Rede, aber noch weniger gegen die mit glänzenden Gaben Ausgerüsteten (Hfm.), sondern lediglich von den *σκεύη εἰς τιμήν*. Es handelt sich allerdings nicht darum, dass Tim. in Gemeinschaft mit diesen nach Frieden trachten soll (Hdrch., Flatt), sondern wie Hebr. 12, 14 (vgl. Röm. 12, 18) zeigt, um den Frieden mit ihnen. Dieses schliesst freilich so wenig den Frieden mit Andern aus (gegen Chrys., Theod., vgl. de W., Hth.), dass vielmehr dieser Punkt eben darum hervorgehoben wird, weil die, welche für sich sellbst das höchste Ziel in dem Frieden mit den gleichgesinnten *σκεύη εἰς τιμήν* sehen, unmöglich im Eifern und Streiten gegen die, welche es noch nicht sind, ihre Aufgabe sehen können, so sehr jugendliche Unreife dazu neigen möchte. Wie sich vielmehr grade hieraus das Verhalten gegen sie bestimmt, zeigt das Folgende.

V. 23. *τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ*) Gewiss besteht ein Zusammenhang zwischen dem hier Abzulehnenden und dem nach dem Eingang von V. 22 zu Fliehenden, nur besteht derselbe nicht, wie Hfm. will, darin, dass man bei diesen *ζητήσεις* Geistesgewandtheit und gelehrte Kenntnisse zeigen, also seine Vorliebe für glänzende Gaben und Leistungen befriedigen kann, sondern, wie der Begründungssatz zeigt, darin, dass dieselben, so sehr sie auch als das zeitgemässe Mittel zur Förderung christlichen Lebens grade in der Gegenwart dargeboten wurden, nothwendig zu leidenschaftlichem Streiten führen, welches, so sehr jugendliche Unreife dazu geneigt ist, ebenso gemieden werden soll, wie es dem Trachten nach dem Frieden, das den wahren

Christen charakterisirt, widerspricht. Daraus erhellt freilich, dass es sich hier nicht um eine die Wahrheit leugnende Irrlehre handeln kann, deren Bekämpfung ja schlechterdings nothwendig wäre, sondern um Untersuchungen über Fragen, welche die Heilswahrheit garnicht berühren (1 Tim. 1, 4) und darum dem Apostel nur leeres Gerede sind und Wortgefechte mit sich führen (V. 14. 16, vgl. 1 Tim. 6, 4); denn dass *ζητήσεις* hier für *ζητήματα* stehe (Bhns.) und so der Wortgebrauch schwanke (Hltzm.), ist doch eine ganz willkürliche Unterstellung. Sie werden als thöricht bezeichnet (1 Kor. 1, 25. 27), weil sie, obwohl alles wirklichen Wahrheitsgehalts entbehrend, sich doch als besondre Weisheit ausgeben (vgl. Röm. 1, 22. 1 Kor. 1, 20. 3, 19) und als *ἀπαίδευτοι*. Die Bedeutung „ungeeignet, geistlich zu bilden" (Hdrch., Mck., Mtth., Hfm., vgl. Luth.: unnütz) im Gegensatz zu 3, 16 (Bhns., Hltzm.) ist rein erfunden; es heisst nichts Anderes als: unerzogen (Prov. 5, 23), und ist keineswegs synonym mit *μωρός* (de W., Wies., Hth.), sondern überträgt ebenso wie das *μωρός* auf die *ζητήσεις* die Eigenschaft derer, die sie aufbringen, und bezeichnet die dem Unerzogenen eigene Anmasslichkeit, Dinge wissen oder ergründen zu wollen, die nun einmal nicht zu ergründen sind (vgl. Bck.). Solche *ζητήσεις* soll Tim. sich verbitten, jedes Eingehen auf dieselben ablehnen (1 Tim. 4, 7). — *εἰδώς*) heisst auch hier nicht: indem du bedenken mögest (Hth., Mllr., Bhns., Hltzm.), sondern: weil du weisst (Hfm.). — *ὅτι γεννῶσιν*) metaphorisch, wie, freilich in sehr andrer Weise, 1 Kor. 4, 15. Philem. V. 10. — *μάχας*) sind 2 Kor. 7, 5 Kämpfe mit äusseren Feinden, Jac. 4, 1 heftige Streitigkeiten; und so hier, da bei Erörterungen über Dinge, von denen man im Grunde nichts wissen kann, jeder eine andere Meinung haben und, je weniger er dieselbe in Wahrheit begründen kann, desto leidenschaftlicher verfechten wird. Daher das *λογομαχεῖν* V. 14, das, weil es die nothwendige Folge jener *ζητήσεις* ist, den, der nach dem Frieden trachtet, nothwendig bewegen muss, dieselben sich zu verbitten. — V. 24. *δοῦλον δὲ κυρίου*) ist wohl (vgl. Tit. 1, 1) ein Knecht Gottes (Hltzm.), dem Tim. in seinem amtlichen Thun untergeben ist, und der ganz andre Dinge von ihm verlangt als solches Streiten, in dem man doch besten Falls seine Ueberlegenheit und Disputirkunst zeigen kann (vgl. Hfm.). — *οὐ δεῖ μάχεσθαι*) wie Jac. 4, 2 mit Beziehung auf die *μάχαι* V. 23, weshalb die Gültigkeit des allgemeinen Ausspruchs sich von selbst beschränkt auf die Meidung solcher Kämpfe, wie sie dort gemeint sind. An sich

ist Tim. ja ein *στρατιώτης Χριστοῦ* V. 3; und wenn es sich um die christliche Wahrheit handelte, so könnte ihm das Streiten nicht verboten sein. Uebrigens bemerkt Hltzm. mit Recht, dass in dem Ausdruck ein leidenschaftliches Moment liegt, etwas von der unreifen Jugendlichkeit, wovor er V. 22 gewarnt war, ohne dass man es darum nur auf Geist und Art des Streitens beziehen darf (d e W., vgl. Luth.: zänkisch sein). — *ἀλλὰ ἤπιον* (nur noch 1 Thess. 2, 7) *εἶναι πρὸς πάντας*) Gemeint ist nicht einer, der mit sich reden lässt (Bck., Hltzm.), sondern einer, der Jedermann freundlich zuredet. Diese von der Wortbildung (von *επω*) dargebotene Bedeutung darf nicht in die allgemeine väterlicher Milde und Gütigkeit, liebreicher Freundlichkeit u. drgl. (Wies., Hth.) abgeschwächt werden, weil damit der Gegensatz zum leidenschaftlichen Streiten, wie es jene *ζητήσεις* erzeugen, verloren geht. Das *πρὸς πάντας* weist aber natürlich nicht darauf hin, dass er über den Parteien stehen soll (Wies.), sondern darauf, dass er nicht bloss denen, welche den Herrn aus reinem Herzen anrufen (V. 22), sondern auch allen Anderen, also auch den Irrenden und Fehlenden, mit freundlichem Wort zureden soll. — *διδακτικόν*) heisst freilich weder lehrtüchtig, wie 1 Tim. 3, 2 (Plitt), noch lehrwillig (Hfm.), oder gar beides (Hth., Hltzm.), sondern in Anlehnung an die erste allein der Wortbildung entsprechende Bedeutung: lehrhaftig (Luth.), und bezeichnet einen, der mit seinem freundlichen Worte den Anderen wirklich zu belehren im Stande ist (Bck., vgl. de W., der nur zu sehr an Unterricht denkt, während nach dem Context es sich vielmehr um Belehrung des Irrenden handelt). — *ἀνεξίκακον*) *ἅπ. λεγ.*, bezeichnet die geduldige Gelassenheit, die sich auch da nicht zum Eifern und Streiten bewegen lässt, wo man einem übel begegnet und ihn durch die Art des Widerspruchs reizt (vgl. Sap. 2, 19).

V. 25. *ἐν πραΰτητι*) vgl. 1 Kor. 4, 21. 2 Kor. 10, 1. Gal. 5, 23. 6, 1, gehört nicht zum Vorigen (Luth.), sondern zu *παιδεύοντα*, das ein strafendes Zurechtweisen bezeichnet, welches Besserung bewirken soll, aber nicht wie 1 Tim. 1, 20, sondern mit Worten. — *τοὺς ἀντιδιατιθεμένους*) Gemeint sind die, welche sich dem Worte des *δοῦλος κυρίου* entgegensetzen. Ganz contextwidrig ist es, hier an nichtchristliche Gegner zu denken (Hfm.); aber auch die gangbare Beziehung auf Irrlehrer, die weder in den richtig verstandenen *ἀντιθέσεις* 1 Tim. 6, 20, noch in der entgegengesetzten Anweisung über das Verhalten gegen die *ἀντιλέγοντες* Tit. 1, 9. 13 begründet sein kann, hat im Context gar

keinen Halt*). Handelt es sich von V. 22 an um die Art, wie man dahin wirken kann, dass der feste Grundstock der Gemeinde gemehrt werde, so kann das *ἀντιδιατίθεσθαι* nur ein positives Widerstreben gegen diese Bemühungen sein, eine Widerspenstigkeit, die sich nicht freundlich zureden, nicht belehren lassen will. Das schliesst nicht aus, dass darunter auch solche sind, welche in die Lehrverirrungen der Zeit hineingerathen sind oder durch sie sich haben am Glauben irre machen lassen; aber es liegt gar kein Grund vor, an sie ausschliesslich zu denken. — *μήποτε*) c. Optat., wie Luc. 3, 15, drückt die Erwartung aus, ob nicht etwa durch dies ihr *παιδεύειν* Gott sie das gewünschte Ziel erreichen lasse: *δῴη αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν*. Vgl. zum Ausdruck Act. 5, 31. 11, 18, zur Sache Röm. 2, 4. Dass die Irrlehre aus *ἀδικία* hervorging (de W., Hth., Bhns.), folgt nur aus der gangbaren falschen Voraussetzung, dass von Irrlehrern die Rede sei; die Sinnesrichtung, welche geändert werden muss, ist eben die in ihrem *ἀντιδιατίθεσθαι* sich ausprägende, und die Wahrheitserkenntniss, zu der die Sinnesänderung sie führen soll (*εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας*), kann weder die Erkenntniss der ihnen noch garnicht bekannten Heilswahrheit sein (Hfm.), noch die Ueberzeugung von der Wahrheit der kirchlichen Lehre im Gegensatz zur Irrlehre (so gew.), sondern nur die Erkenntniss des wahren Heilsweges (vgl. zu 1 Tim. 2, 4) und damit alles dessen, was Noth thut, um echte Glieder der Gemeinde zu werden, und gegen dessen Vorhaltung sie sich bisher eigenwillig verschlossen haben. Vgl. auch 3, 7. — V. 26. *καὶ ἀνανήψωσιν*) gebildet, wie *ἐκνήφειν* 1 Kor. 15, 34, heisst: wieder nüchtern werden, was Hfm., weil er auch hier an Nichtchristen denken muss, vergeblich leugnet mit Berufung auf Röm. 7, 9, wo das Comp. auch keineswegs ohne weiteres für das Simplex steht (vgl. z. d. St.). Die Sinnesrichtung, die sie ändern sollen, ist also auf eine

---

*) Die Erörterung V. 19—21, an die sich die Ermahnung V. 22—26 anschliesst, war nicht durch das über Leute wie Hymenaeus und Philetus Gesagte (V. 17 f.) veranlasst, sondern durch die Erwähnung solcher, deren Glauben durch sie verstört war; das rein negative Verhalten gegen ihre *κενοφωνίαι* und *ζητήσεις*, das V. 16. 23 gefordert, war in keiner Weise geeignet, ein *ἀντιδιατίθεσθαι* hervorzurufen, und da von positiver Lehrverkündigung V. 22—24 garnicht (auch nicht in dem *διδακτικόν*) die Rede war, schliesst der Context jede Beziehung auf eine Opposition gegen die Lehre der Wahrheit aus. Die gangbare falsche Voraussetzung theilt auch Wies., obwohl er die sogen. Irrlehrer nur als „Kranke am Glauben“ denkt, und mit ihr fällt der angebliche Widerspruch, den man hier mit Tit. 1, 9. 13 findet, und den noch Hth. zu heben sich bemüht.

Art von Rausch zurückgeführt, in dem sie nicht im Stande sind, die Verkehrtheit derselben klar zu erkennen; und hieraus erhellt allerdings, dass wohl in diesem Parallelsatz speziell an das verkehrte Erkenntnissstreben der Zeit gedacht ist, welches in der Beschäftigung mit den *ζητήσεις* und *κενοφωνίαι* V. 16. 23 und in dem Interesse, das die *ἀκούοντες* ihnen zu ihrem Schaden zuwendeten V. 14. 18, zu Tage tritt. — *ἐκ τῆς τοῦ διαβόλου παγίδος*) geht hier, anders als 1 Tim. 3, 6 f., auf die Schlinge, mit welcher der Teufel (Eph. 4, 27. 6, 11) sie gefangen hat. Die Prägnanz der Constr. (vgl. Win. § 66, 2) ist nicht anders wie V. 21 (*ἐκκαθ. ἀπό*) und bedarf keiner Ergänzung von *καὶ ῥυσθῶσιν* (Hdrch., Hth.). Eine Vermischung zweier Bilder findet aber im Grunde nicht statt, da der Teufel als der gedacht ist, welcher sie dahin berückt hat, sich dem verkehrten Erkenntnissstreben zuzuwenden, während erst dieses selbst sie so umnebelt hat, dass sie einer Ernüchterung bedürfen. Ganz unmöglich aber ist die Verbindung mit dem folgenden Particip (Mich., Hfm.), da die Vorstellung des Gefangenseins wohl auf die der Schlinge, in der man gefangen wird, aber nicht auf die der Errettung aus ihr führt. — *ἐζωγρημένοι ὑπ' αὐτοῦ*), vgl. Luc. 5, 10. Der Partizipialsatz erläutert einfach das Bild von der Schlinge, indem sie als solche, die vom Teufel gefangen sind und sich demnach in seiner Schlinge befinden, nur ernüchtert werden können, wenn sie zugleich aus dieser Schlinge befreit sind, während der Widersinn, dass sie bei Fortdauer der Gefangenschaft nüchtern werden (Hfm., Hltzm.), doch ganz fern liegt. Das *ὑπ' αὐτοῦ* kann demnach nur auf den Teufel gehen (Luth., Mtth., de W., Hth., Oost., Plitt, Bck., Bhns.), nicht auf Gott (Theoph.), oder den *δοῦλος κυρίου* V. 24 (Bng., Mck., Wies., Ew., Hfm., Hltzm.), wogegen, abgesehen davon, dass dieser Begriff viel zu weit zurückliegt und das Bild vom *ζωγρεῖν* von selbst auf das von der Schlinge zurückweist, das Part. perf. spricht, da dann das Part. die Thatsache ausspräche, welche das *ἀνανήφειν* bewirkt (wo es *ζωγρηθέντες* hiesse), und nicht „einen von da an bleibenden Bestand" (gegen Hfm.). — *εἰς τὸ ἐκείνου θέλημα*) kann nicht zum Participialsatz (vgl. 2 Kor. 10, 5) gehören, da die Beziehung auf dasselbe Subject wie *αὐτοῦ* (de W., Hth., Plitt, Bck. u. A.) zwar nach Kühn. § 467, 12 möglich, aber der Wechsel des *αὐτοῦ* und *ἐκείνου* doch gänzlich unmotivirt ist*),

---

*) Diejenigen, welche *ὑπ' αὐτοῦ* auf den Knecht Gottes beziehen, entgehen allerdings dieser Schwierigkeit; aber mit Recht bemerkt Hfm.,

und εἰς nicht willkürlich in κατά umgesetzt werden darf (Aret. Est.: nach Gottes Willen). Es kann nur zu ἀνανήψωσιν bezogen werden (Beza, Grot.), was gar keine Schwierigkeit hat, da ἐζωγρημ. ὑπ᾽ αὐτοῦ für sich durchaus zur Erläuterung des Bildes genügt und garnicht „zu entblösst" stände (de W.). Aus ihrem Rauseh ernüchtert kommen sie wieder dazu, den göttlichen Willen zu erfüllen, zu dessen Erkenntniss sie die Sinnesänderung geführt hat.

Kap. III.

V. 1—9*). Das Sittenverderben der Zukunft. — τοῦτο δὲ γίνωσκε ὅτι) ist nicht Erinnerungsformel (vgl. Röm. 6, 6), sondern macht auf die Wichtigkeit der mitzutheilenden Erkenntniss aufmerksam. — ἐν ἐσχάταις ἡμέραις) sind nicht die Tage der mit der ersten Erscheinung Christi begonnenen Endzeit (Bng., Hdrch.), sondern die letzten Tage des gegenwärtigen Weltlaufs (vgl. 1 Kor. 15, 52: ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι). — ἐνστήσονται) Während ἐνεστώς Röm. 8, 38. 1 Kor. 3, 22 im Gegensatz zu μέλλων das in der Gegenwart Eintretende bezeichnet (vgl. auch Gal. 1, 4), ist hier natürlich ein künftiges Eintreten gemeint. — καιροὶ χαλεποί) Schlimm (Mtth. 8, 28) werden die Zeitläufte (1 Tim. 2, 6. 6, 15) sein wegen des im Folgenden geschilderten Sittenverderbens. — V. 2. ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι) ganz allgemein die Menschen im Grossen und Ganzen, nicht bloss Einzelne (Luth.), wie es allezeit war und ist, am wenigsten die 2, 25 f. Gemeinten (Mck.). Trozdem reflectirt Paulus der Natur der Sache nach in einem Brief an Tim. (gegen Bhns.) nur auf die Menschen in der Christenheit (vgl. V. 5), da es von den Nichtchristen sich ja von selbst versteht, dass sie so sind (Röm. 1, 29 ff.). Die Aufzählung der dann herrschenden Untugenden beginnt mit der Selbstsucht (φίλαυτοι, ἅπ. λεγ.), die nur das Ihre sucht (1 Kor. 10, 24), und der Geldsucht (φιλάργυροι, vgl. 1 Tim. 6, 10), die nur darauf aus ist, Geld

---

dass ἐκ und εἰς correspondiren, und da jenes nicht mit ihm zu ἐζωγρημ. bezogen werden kann, so auch dieses nicht. Auch Bng., obwohl ὑπ᾽ αὐτοῦ falsch deutend, zieht beides zu ἀνανήψωσιν.

*) V. 1. Das γινώσκετε (Lchm. nach AFG) ist schwerlich etwas Anderes, als eine gedankenlose Einführung einer umfassenderen Application, die Hltzm., Bhns. vertheidigen, um den Briefschreiber aus der Rolle fallen zu lassen. — V. 6. Rcpt. hat statt αἰχμαλωτίζοντες die Form -τεύοντες (EKL) und nur nach Min. den Art. vor γυναικ.

und Gut zu mehren; es folgen ἀλάζονες und ὑπερήφανοι, die auch Röm. 1, 30 verbunden werden, da die Prahlerei, die überall die wirklichen oder vermeinten Vorzüge geltend zu machen sucht, und die Hoffahrt, die verachtend auf die Andern herabsieht, nur verschiedene Formen des Hochmuths sind. — βλάσφημοι) sind wohl nicht Gotteslästerer (Mtth.), da βλάσφ. diese spezielle Beziehung im Grunde nicht einmal 1 Tim. 1, 13 hat, und 1 Tim. 1, 20. 6, 4 (vgl. Tit. 3, 2) ohne Frage auf schmähsüchtiges Lästern von Menschen gehen. Willkürlich bezieht es Hfm. speziell darauf, dass man dem Nächsten die Ehre nimmt, die er bei Gott hat. Es folgt nun der Ungehorsam gegen die Eltern (γονεῦσιν ἀπειθεῖς, wie Röm. 1, 30), womit sich die Undankbarkeit gegen Wohlthäter überhaupt verbindet (ἀχάριστοι, wie Luc. 6, 35) und die Impietät, die nichts für heilig achtet (ἀνόσιοι, wie 1 Tim. 1, 9). — V. 3. ἄστοργοι) weist wie Röm. 1, 31 auf den Mangel natürlicher Liebe hin (Hfm.: wer die Stimme des Blutes erstickt). — ἄσπονδοι), das Röm. 1, 31 unecht, bezeichnet solche, die keinen Bund schliessen wollen (Luth.: unversöhnlich) oder den geschlossenen nicht halten. Ganz willkürlich Hfm.: wer sittlichen Rechtsgefühls bar ist. — διάβολοι) geht, wie 1 Tim. 3, 11, auf jede böse Nachrede, nicht bloss die erlogene, weshalb Hfm. ganz willkürlich an solche denkt, die das Gefühl für Wahrheit in sich ertödtet haben. — ἀκρατεῖς) nur hier (doch vgl. 1 Kor. 7, 5: ἀκρασίαν), bezeichnet den Unenthaltsamen, der seinen Lüsten den Zügel schiessen lässt, verbunden mit ἀνήμεροι (ἅπ. λεγ.): ungezähmt, der auch nicht von aussen her seinen Lüsten Zügel anlegen lässt, nicht grade: grausam, unmenschlich (Oec., de W., Hth., Bhns.). — ἀφιλάγαθοι) ἅπ. λεγ., ohne Liebe zum Guten (Luth.: ungütig), nicht grade per meiosin für: alles Guten Feind (Theoph., de W.). — V. 4. προδόται), wie Luc. 6, 16. Act. 7, 52, sind Verräther, welche solche, die ihnen nahe verbunden (nicht grade Mitchristen, wie Hdrch. will, oder gar die Wahrheit: Mck.), den Feinden preisgeben. — προπετεῖς) geht nach Act. 19, 36 auf die unbesonnene Eile, mit der sie sich ins Bösesthun stürzen. Zu bestimmt Wies.: rücksichtslos, Hth.: tollkühn; zu matt Hfm., Hltzm.: unbedacht. Das damit verbundene τετυφωμένοι bezeichnet wohl einfach umnebelt von böser Leidenschaft, sodass er auch deshalb nicht sieht, wohin er auf seinen bösen Wegen geräth. Ein Grund, es speziell auf Aufgeblasenheit zu beziehen, wie es 1 Tim. 3, 6. 6, 4 der Context fordert (so gew., vgl. de W., Wies., Hth., Ew., Bck., Hltzm.), liegt hier nicht vor; ganz willkürlich Hfm., Bhns.: verdummt. — φιλήδονοι μᾶλλον

ἢ φιλόθεοι) beide Worte nur hier mit absichtsvollem Gleichklang: lustergeben mehr als gottergeben (Otto). Zu μᾶλλον ἤ vgl. 1 Tim. 1, 4.

Anm. Bei dieser Schilderung an Irrlehrer zu denken (Bhns., Hltzm. p. 426), giebt der Context auch nicht die mindeste Veranlassung. Es ist „ein neues Heidenthum", das in die Christenheit eindringt, daher die Anklänge an Röm. 1, 29—31, die übrigens viel zu schwach sind, um an Nachahmung (de W., Bhns., Hltzm.) zu denken. Echt paulinisch entbehrt die Aufzählung, wie dort, jeder Disposition. Die Theilung in eine 5-, eine 6-, und eine 7gliedrige Reihe, die aus 4 und 3 Stücken besteht (Hfm.), ist eine ganz willkürliche; denn wenn die ersten fünf Eigenschaften das gemein haben sollen, dass der Mensch nur sich selbst gelten lässt, so ist das jedenfalls für die φιλάργυροι und βλάσφημοι nichts Spezifisches; dass die 6 folgenden auf Unterdrückung des sittlichen Gefühls beruhen und deshalb unnatürlich sind, passt jedenfalls auf ἄσπονδοι und διάβολοι nicht, und die Beziehungen, die H. zwischen den letzten 7 sucht, sind ganz erkünstelt. Auch Bhns. sucht vergeblich nach einem festen Gedankengange. Die Trennung der διάβολοι von den βλάσφημοι, der ἄστοργοι von den ἀπειθεῖς, der unmotivirte Eintritt des ganz allgemeinen ἀνόσιοι und ἀφιλάγαθοι, wie des ganz speziellen ἄσπονδοι und προδόται zeigt zweifellos, dass hier eine prämeditirte Disposition nicht vorliegt, wenn auch im Einzelnen vielfach die Ideenassociation noch klar ist und der Abschluss mit φιλήδονοι treffend dem Beginn mit φίλαυτοι entspricht.

V. 5. ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας) enthält die eigentliche Pointe der Schilderung, sofern dies Sittenverderben sich eben an solchen zeigen wird, welche eine Ausgestaltung (vgl. Röm. 2, 20) von Frömmigkeit haben, d. h. in deren äusserer Lebensgestaltung sich immer noch (troz dieser bösen Eigenschaften) Frömmigkeit darstellt, was nur so gedacht sein kann, dass sie sich als Christen ausgeben, die äusseren Formen christlichen Lebens mitmachen. An Askese zu denken (Hfm.), liegt völlig fern. — τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι) Gemeint ist die Wirkungskraft der Frömmigkeit, welche das Gegentheil der geschilderten Charakterzüge hervorbringen würde, und welche sie nicht als solche anerkannt haben und in ihrem thatsächlichen Sinn und Verhalten nicht anerkennen wollen, sondern verleugnen (2, 12, vgl. 1 Tim. 5, 8). — καὶ τούτους ἀποτρέπου) nur hier; wohl noch stärker als ἐκτρέπεσθαι 1 Tim. 6, 20, bezeichnet es eine mit Abscheu verbundene Abwendung von ihnen, welche auch die 2, 24 f. charakterisirte Bemühung, sie zur Besserung zu bringen, die Paulus offenbar bei ihrer namentlich durch den

letzten Zug ins Licht gesetzten Beschaffenheit für vergeblich hält, ausschliesst (vgl. Wies.). Da Paulus die letzten Zeiten (V. 1) für nahe bevorstehend hält, sodass Tim. jedenfalls sie noch erleben wird, ist diese Weisung für ihn völlig angemessen *).

V. 6. *ἐκ τούτων γάρ εἰσιν*) vgl. Kol. 4, 9. 1 Kor. 12, 15 f. Dass die im Folgenden charakterisirten Leute ihrer Art und Gesinnung nach bereits zu jenen Menschen der Zukunft gehören, ist nicht der Grund, weshalb Paulus die Weisung V. 5 gab (s. d. Anm.), sondern begründet diese Weisung, sofern von ihnen dem Tim. von vornherein gewiss ist, dass man von ihnen sich abwenden muss, weil bei solchen Leuten alle Versuche, sie zu bessern, vergeblich (V. 8) und unnöthig (V. 9) sind. Dass diese Leute sich so anstellten, als ob sie mit Tim. im besten Einvernehmen ständen, und sich an ihn herandrängten (Hfm.), ist eine ebenso willkürliche Annahme, wie dass sie neben oder ausser dem gemeindlichen Leben standen (Hfm., vgl. Otto). Freilich sind es auch nicht eigentlich Irrlehrer (de W., Hth. u. d. M.), sondern es sind Leute, die für ihre vom Mittelpunkt des religiösen Lebens weit abliegenden *ζητήσεις* 2, 23 Propaganda machen und durch die Art, wie sie es thun, zeigen, dass bei ihnen jedes wahre religiöse Interesse bereits untergegangen und ihre Propaganda keine Wirkung wahrer Frömmigkeit (V. 5) ist. — *οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας*) Der nur hier sich findende Ausdruck bezeichnet wohl nicht das Heimliche (Hth., Bhns.), Versteckte (Wies.) oder Unberechtigte (Hltzm.) ihres Treibens, sondern die Geschicklichkeit, mit welcher sie sich den Zugang zu denselben zu verschaffen wissen. — *καὶ αἰχμαλωτίζοντες*) vgl. Röm. 7, 23. 2 Kor. 10, 5. Schon in dem Ausdruck, der auf Kriegsgefangene hinweist, liegt eine gewisse Ironie, noch mehr in der Bezeichnung der Objecte durch das

---

*) Abgesehen von denen, welche annehmen, dass der Falsarius aus der Rolle falle und die vom Standpunkte des Paulus aus als zukünftig bezeichnete Erscheinung jetzt als eine für ihn bereits gegenwärtige verrathe (Hltzm.), oder dass er V. 1 f. eine alte den Lesern bekannte Weissagung anziehe, die er in seiner Gegenwart erfüllt sieht (Bhns.), erklärt man diese Weisung gewöhnlich daraus, dass der Verf. in einzelnen Erscheinungen schon die Zukunft, von der V. 1 ff. geredet, angebrochen sieht, und findet dann in V. 6 eben nur die Begründung, weshalb er eine solche Weisung geben könne (Wies., Hth.). Allein dann hat Hfm. gegen Wies. Recht, dass die letzten Worte nur den Uebergang zum Folgenden bilden und mit dem Vorigen nicht mehr im Zusammenhang stehen; dann müsste aber eben nicht *τούτους*, sondern *τοιούτους* stehen (vgl. de W., der einfach „Solche“ übersetzt).

Diminutiv γυναικάρια (ἅπ. λεγ.) als schwache, leicht verführbare Weiblein, welche gefangen zu führen allerdings keine grosse Kampfesanstrengung, sondern nur einschmeichelndes Wesen und listiger Gebrauch solcher Mittel nothwendig ist, wie sie bei ihnen nach ihrer im Folgenden geschilderten Eigenthümlichkeit am leichtesten verfangen*). — σεσωρευμένα) nur noch Röm. 12, 20 in einem Citat. Absichtlich starker Ausdruck für das Beladensein (eigentl. überhäuft) mit ἁμαρτίαις, deren drückendes Schuldgefühl sie antreibt, in religiösen Bestrebungen Beruhigung zu suchen. Wenn sie aber daneben als ἀγόμενα (Röm. 8, 14) ἐπιθυμίαις (1 Tim. 6, 9) ποικίλαις (vgl. Hebr. 2, 4. Jac. 1, 2. 1 Petr. 1, 6) bezeichnet werden, was doch nach Tit. 3, 3 grade das Charakteristicum des vorchristlichen Zustandes ist, so ist klar, dass diese Weiblein entweder überhaupt als nicht christlich gedacht sind und jene Schleicher für das, was ihnen Christenthum heisst, auch ausserhalb der Gemeinde Propaganda machen, oder dass ihr nominelles Christenthum an ihrem Umgetriebenwerden von mannigfaltigen Lüsten nichts geändert hat, jedenfalls aber, dass ihr Verlangen nach Entlastung vom Schuldgefühl keineswegs verbunden ist mit dem Entschluss ihren Lüsten zu entsagen. Das aber eben macht sie der Verführung durch Lehrer zugänglich, welche ihnen die Beruhigung geben, sich mit religiösen Fragen zu beschäftigen, und doch, da die religiösen Speculationen mit einer im Leben wirksamen Frömmigkeit garnichts zu thun haben, ihnen erlauben, sich ruhig weiter ihren Lüsten hinzugeben. — V. 7. πάντοτε μανθάνοντα) Natürlich sind nicht verschiedene Arten von γυναικάρια gemeint (Mosh.), sondern grade jenem Verlangen nach religiöser Anregung, das mit unbereuten und ungebrochenen Lüsten Hand in Hand geht, ist es charakteristisch, immerfort (πάντοτε wie Röm. 1, 10 und häufig bei Paulus) zu lernen (μανθάνειν wie 1 Kor. 14, 35), was man übrigens nicht auf den blossen Trieb sich angenehm zu unterhalten, auf geistige Zerstreuungslust zurückführen darf (Hth., Hfm., Hltzm.), da der Druck des Schuldgefühls bei ihnen ein gewisses religiöses Bedürfniss erzeugt, aber ein rein theoretisches, weil sie wahrhaft Busse thun nicht wollen. Daher eben fügt

*) Dass dergleichen Bemühungen um Frauen von den Kirchenvätern den Gnostikern schuld gegeben werden (Iren. adv. haer. I, 13, 3. 6. Epiph. haer. XXVI, 11), beweist natürlich nicht, dass der Verf. solche im Auge hat (Hdrch., Baur, de W., Hltzm., Bhns.), da es die aus psychologischen Gründen sich am leichtesten darbietende Form einer ungesunden religiösen Propaganda ist und die Kirchenväter sich eben vielfach an den Ausdruck unserer Briefe anschliessen.

Paulus als sein Urtheil hinzu, dass sie dabei doch niemals (*καὶ μηδέποτε, ἅπ. λεγ.*) zu Wahrheitserkenntniss gelangen (*εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν*, vgl. 1 Tim. 2, 4) können (*δυνάμενα*, vgl. Röm. 15, 14), weil Wahrheitserkenntniss im Sinne des Apostels in Erkenntniss des wahren Heilsweges besteht (vgl. zu 2, 25), den diese Lehrer nicht predigen und von dem sie auch nichts hören wollen, weil derselbe mit aufrichtiger Busse anhebt. Wer sein Ziel in der Gewinnung solcher Weiber für sich und seine Lehre sucht und findet, der kann freilich kein wahres religiöses Interesse bei seiner Wirksamkeit haben und keine *δύναμις εὐσεβείας* erweisen.

V. 8. Mit Recht bemerkt Hfm., aus dem *δέ* erhelle, dass die Schilderung jener Verführer nicht fortgesetzt wird (Hth., der ganz wunderlich hier einen Gegensatz zu V. 6 f. findet); es wird aber auch nicht bloss etwas von ihnen ausgesagt, was ihr Treiben in das rechte Licht stellt, sondern etwas, was näher erläutert, wiefern Tim. an diesen den Scheinfrommen der Zukunft ihrer ganzen Art nach angehörigen Leuten sehen kann, dass man sich von ihnen gänzlich abwenden muss, nicht bloss um die Meinung nicht aufkommen zu lassen, dass zwischen ihm und ihnen kein Unterschied sei (Hfm.), woran doch Niemand denken kann, sondern weil bei ihnen doch jeder Versuch, sie auf bessere Wege zu leiten, erfolglos wäre (vgl. 2, 16 f. 22 f.). — *ὃν τρόπον*) wie Mtth. 23, 37. Act. 1, 11, ganz dem paulinischen Gebrauch von *τρόπος* (Röm. 3, 2. Phil. 1, 18. 2 Thess. 2, 3) entsprechend. — *Ἰάννης καὶ Ἰάμβρης*) hiessen nach jüdischer Tradition (vgl. Targ. Jonathan zu Exod. 7, 11) die ägyptischen Zauberer, welche nach Exod. 7, 11 f. 22 die Wunder des Moses nachäfften und dadurch die Verstockung Pharao's herbeiführten. Gewiss braucht deshalb der Verf. die Namen nicht aus einem apokryphischen Buche entlehnt zu haben, wie Orig. tract. 35 in Matth. will; und so richtig es ist, dass er die geschichtliche Richtigkeit derselben nicht verbürgen will (Hfm.), so zweifellos hat er sie doch eben, weil sie traditionell waren, für richtig gehalten. — *ἀντέστησαν Μωϋσεῖ*) ganz wie Gal. 2, 11. Röm. 13, 2. Eben dadurch, dass sie durch die Nachäffung seiner Wunder die Beweiskraft derselben für seine göttliche Sendung und damit die Wirkung seines Auftretens zu vereiteln strebten, leisteten sie ihm Widerstand. — *οὕτως*) in Correlation zu *ὃν τρόπον*, wie Act. 27, 25 zu *καθ' ὃν τρ.* — *καὶ οὗτοι ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ*) Bei dieser ausdrücklichen Hervorhebung des Vergleichungspunkts ist es ganz willkürlich, denselben zugleich in ihrem Schicksal V. 9 (Wies., vgl. Bhns., Hltzm.) oder in der Art und Weise ihres Wider-

standes d. h. in der Anwendung magischer Künste (de W., Hth.), in der Nachäffung der Wahrheit (Bck.) oder in dem „Schwindel“ zu suchen, auf dem ihre Lehren beruhten (Bhns.) *). Auch hier handelt es sich freilich nicht um Bestreitung apostolischer Lehre, also um Irrlehre (vgl. zu ἀντιδιατιϑ. 2, 25), sondern um ein bewusstes und geflissentliches Streben der V. 7 f. geschilderten Proselytenmacher, mit ihren ganz andersartigen Mitteln zu erreichen, was Tim. mit der Verkündigung der Wahrheit erreichen will, und so „die, welche sie an sich ketten, für die evangelische Wahrheit unempfänglich zu machen“. Dass es keinen Sinn hat, solche noch mit Sanftmuth zurechtweisen zu wollen (2, 25), dass man sich von ihnen nur mit Abscheu abwenden kann (V. 5), liegt auf der Hand. Die völlige Vergeblichkeit jedes Versuches, den man zu ihrer Besserung machen könnte, wird aber noch ausdrücklich angedeutet durch ihre Charakteristik als ἄνϑρωποι κατέφϑαρμένοι τὸν νοῦν. Vgl. 1 Tim. 6, 5, wo nur διεφϑαρ. steht statt des ἅπ. λεγ. κατεφϑαρ. Eben weil sie am νοῦς als dem Organ für das Verständniss des Göttlichen zerrüttet sind, wie sich an dem V. 7 f. geschilderten Treiben zeigt, ist gar keine Aussicht mehr, dass sie für irgend eine Zurechtweisung empfänglich sind. — ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν) charakterisirt nur von einer andern Seite her ihre Unverbesserlichkeit, was auch Hfm. übersieht, der die Bedeutung des κατεφϑ. τ. ν. richtig fasst. Jeder Besserungsversuch ist ja eine Probe, ob nicht der Glaubensgrund noch gesund genug ist, um mit Anknüpfung an denselben den Verirrten wieder zurechtzubringen. Bei wem aber bereits constatirt ist, dass er unprobehaltig (1 Kor. 9, 27. 2 Kor. 13, 5—7) ist in Ansehung des Glaubens (vgl. 1 Tim. 1, 19. 6, 21), bei dem fehlt eben jeder Anknüpfungspunkt für einen solchen Versuch. Nicht „vage Merkmale“ (de W.) der Leute, die er meint, werden hier gegeben; denn nach V. 7 f. konnte Tim. nicht im Zweifel sein, auf welche Personen er ziele, sondern eine Rechtfertigung dafür, dass er sie als Beispiele solcher hingestellt hat, mit denen man sich ihrer Unverbesserlichkeit wegen garnichts mehr zu thun machen soll. Dass

*) Damit wäre an sich nicht ausgeschlossen, dass grade dieses Beispiel von Widersachern der Wahrheit gewählt ist, weil auch sie durch magische Künste die geheimnisskrämerische Weissheit, die sie vortrugen, zu bewahrheiten suchten (vgl. Wies.), vorausgesetzt, dass sich kein andrer Grund für die Wahl dieses Beispiels finden liesse (doch vgl. zu V. 9). Hier aber handelt es sich jedenfalls nur um ein bewusstes Streben, „das apostolische Zeugniss unwirksam zu machen“ (Hfm.), wie jene Zauberer das des Moses.

dabei die Sache nicht Schaden leidet, zeigt das Folgende. — V. 9. ἀλλ') aber, obwohl man bei so decidirtem Widerstande gegen die Wahrheit es erwarten sollte. — *οὐ προκόψουσιν ἐπὶ πλεῖον*) Die schwerlich unabsichtliche Wiederholung derselben Worte wie 2, 16 schliesst ebenso aus, dass dieselben sich hier auf andere Personen beziehen wie dort (Wies., der dort nur Kranke am Glauben, Hfm., der dort grade widerchristliche Irrlehre findet), wie dass zwischen beiden Stellen ein offenbarer Widerspruch vorliege (de W., Hltzm.), den man auch einem Falsarius nicht zutrauen darf. Dass sie nach kurzer Blüte bald ein Ende finden werden (Hth. nach Chrys., vgl. Bhns.), steht freilich weder hier noch dort; denn dort ist, wie das hinzugefügte *ἀσεβείας* und der richtig verstandene Vers 17 zeigt, lediglich von ihrer inneren Entwicklung die Rede, hier, wie die Begründung zeigt, von ihrem äusseren Erfolge, wie schon Pfldr. anerkannte. Von einem Widerspruch mit 3, 1 ff. kann aber gar keine Rede sein, da ja die Proselytenmacher 3, 6 f. nicht als die Urheber des Sittenverderbens der Endzeit eingeführt sind, sondern als solche, bei denen sich bereits dieselbe kraftlose Scheinfrömmigkeit zeigt, und deren Jagd nach den dort charakterisirten Weiblein bereits zeigt, wie wenig Erfolg sie sich selbst zutrauen. — *ἡ γὰρ ἄνοια αὐτῶν*) nur noch Luc. 6, 11, bezeichnet nicht den Widersinn ihrer Lehre (Wies.), oder ihr Verfahren bei Ausbreitung derselben (Hth.), nicht einmal die Verderbtheit ihres Sinnes (de W.), sondern die Sinnlosigkeit ihres ganzen Unternehmens, „dass sie sich als fromme Leute geberden und zu christlicher Erkenntniss anleiten wollen, während sie aller Frucht der Frömmigkeit bar sind und die von ihnen Berathenen bei ihren Sünden belassen" (Hfm.). — *ἔκδηλος ἔσται πᾶσιν*) nur hier; doch vgl. *πρόδηλ.* 1 Tim. 5, 24 f. „die Handgreiflichkeit dieses Widersinns wird sie keinen weiteren Erfolg gewinnen lassen" Hfm. — *ὡς καί*) vgl. Röm. 9, 25. 1 Kor. 7, 7. 9, 5. — *ἡ ἐκείνων* sc. *ἄνοια ἐγένετο*) Erst hier tritt also die Reflexion darauf ein, dass es auch die ägyptischen Zauberer nicht weit brachten, sofern ihre Ohnmacht dem Moses gegenüber bald genug offenbar ward (Exod. 8, 14 f. 9, 11). Liegt aber in dieser Parallele ein Grund, weshalb Paulus grade die ägyptischen Zauberer als Analogon wählte, so wird dadurch allerdings zweifelhaft, ob grade von diesen Proselytenmachern gebrauchte magische Künste diese Auswahl veranlasste (vgl. zu V. 8).

V. 10—17*). Ermahnung des Tim. im Blick auf

*) V. 10. Die Rcpt. hat statt des Aor. das Perf. *παρηκολούθηκας*

diese Zukunft. *σὺ δέ*) wird allgemein im Gegensatz zu den V. 6—9 besprochenen Personen, den sogen. Irrlehrern genommen, obwohl doch im Folgenden nichts genannt ist, was einen charakteristischen Gegensatz gegen sie bildet, und die Hinweisung auf das Sittenverderben der Zukunft dann ganz abgerissen stehen bliebe. Vielmehr wird die Ermahnung sich gänzlich von solchen Scheinchristen, wie sie der Apostel in der Zukunft überhandnehmen sieht, abzuwenden (V. 5), die ja in V. 6—9 nur begründet wurde, unterstützt durch einen Hinweis darauf, wie er vom Beginn seines Christenlebens an eine durchaus entgegengesetzte Richtung genommen habe. — *παρηκολούθησας*) kann natürlich weder auf die Augenzeugenschaft des Begleiters gehen (Chrys., Oec., Theoph., Grot.), noch auf ein Nachgehen, wodurch man zur Kenntniss von etwas gelangen will (Theod., Pelag., Luth., Mosh. u. A. nach Luc. 1, 3), was weder zu den im Folgenden genannten Dingen passt, die auch die Bedeutung imitari (de W.) ausschliessen (vgl. bes. V. 11), noch zum Aor., der nicht auf ein dauerndes Verhalten, sondern jedenfalls auf eine einzelne abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit hinweist. Das ist aber nicht sein Eintritt als Apostelgehülfe (Wies., Otto und im Wesentlichen doch auch Hth., Hfm., die an seine Annahme zum Berufsgefährten denken), worauf der Context nicht führt, sondern seine Bekehrung zum Christenthum, bei der er sich dem Paulus als Schüler anschloss, um fortan durch Alles, was er an ihm sah, sich in seiner gesammten Lebensrichtung bestimmen zu lassen (vgl. 2 Makk. 9, 27). Der etwas andere, wenn auch durchaus analoge Sinn, in dem das Verb. 1 Tim. 4, 6 steht, ergiebt sich lediglich aus dem dortigen Contexte, von dem sich der unsrige grade dadurch unterscheidet, dass nicht von der Lehrthätigkeit des Tim. die Rede ist, weshalb aber eben das *σύ* keinen Gegensatz gegen die Lehrverirrungen V. 6—9 involviren kann. Wohl aber liegt ein solcher in dem mit Nachdruck voranstehenden *μου*, dessen Nachdruck, wenn man in *σὺ δέ* den Gegensatz zu dem V. 6—9 Besprochenen findet, durchaus nicht zu erklären ist. Nicht Leuten, wie den V. 6—9 Geschilderten, die ja selbst ihrer Art nach schon zu den Scheinfrommen der Zukunft gehören, ist er in seinem

---

(WH. a. R. nach DEKLP) nach 1 Tim. 4, 6, wie dort CFG nach unsrer Stelle den Aor. eingebracht haben. — V. 12. Die Rcpt. stellt *ευσεβως* vor *ζην* (CDEFGKL) nach Tit. 2, 12. — V. 14 lies *τινων* statt der Rcpt. *τινος* (DEKL), die durch die naheliegende Beziehung auf Paulus entstand. — V. 15. Das von Lchm., Treg. eingeklammerte *τα* vor *ιερα γρ.* (Rcpt. nach ACEKLP) ist wegen des folgenden *τα δυναμ.* hinzugefügt. — V. 16 lies *ελεγμον* (ℵACFG) statt *ελεγχον* (Rcpt.).

Verhalten gefolgt, sondern dem Apostel, weshalb er eben nothwendig im entschiedenen Gegensatz zu diesen stehen muss. — τῇ διδασκαλίᾳ) ist nicht die Lehrweise (Bck.), wie 1 Tim. 4, 13. 16. 5, 17, sondern die Lehre ihrem Inhalt nach, wie 1 Tim. 1, 10. 4, 6. 6, 1. 3, sofern dieselbe für seine Lebensrichtung normgebend war, und durch die ganze Lebensführung des Apostels (τῇ ἀγωγῇ, im N. T. nur hier, vgl. Esth. 2, 20) in ihrer normgebenden Bedeutung ihm zum Vorbilde hingestellt wurde. Dass μου zu allen folgenden Dativen gehört und nicht von nun an die Dative sagen, in welcher Beziehung Tim. ihm gefolgt sei (Mck.), zeigt V. 11, und ist von allen Neueren anerkannt. — τῇ προθέσει) ist, wie Act. 11, 23, der Vorsatz, der der Lebensführung zu Grunde liegt (Hth.). Eingetragen wird die Entschlossenheit, mit der er ihm treu blieb (de W.), die Entschiedenheit, mit der er es darauf absah (Hfm.), sowie die Planmässigkeit desselben (Bck.). Es kann hinter ἀγωγῇ wohl nur angefügt sein, weil der Apostel sich bewusst ist, auch beim besten Streben in seiner Lebensführung doch noch nicht überall seinem Vorsatz nachgekommen zu sein, nur diesen als schlechthin normgebend bezeichnen zu können. — τῇ πίστει) ist weder Treue gegen die göttliche Wahrheit (Bck.), noch die Glaubenszuversicht in der Ausführung seines Vorsatzes (Hfm.), sondern, wie 2, 22, der Glaube im gewöhnlichen Sinne. Dass hier τῇ μακροθυμίᾳ vor τῇ ἀγάπῃ steht, wie 2 Kor. 6, 6, kann natürlich nicht veranlassen, an die Langmuth zu denken, welche auf den Erfolg (Hfm., Bck.) oder auf die Erfüllung der Christenhoffnung (Mck. nach Hebr. 6, 12) warten kann. Auch 1 Kor. 13, 4 ist das μακροθυμεῖν die erste Erweisung der Liebe, die Hth. und Wies. ungenau mit der Sanftmuth verwechseln, welche sich nicht reizen noch erbittern lässt, während das Spezifische an ihr die Ausdauer in der Liebesgesinnung ist, welche die Unbill der Andern dauernd trägt (1 Tim. 1, 16), wobei natürlich am wenigsten an Irrlehrer speziell (de W. nach Theoph.) zu denken ist. Treffend folgt dann die Liebe selbst in ihren positiven Erweisungen, und dann, wie 1 Tim. 6, 11, die Geduld (τῇ ὑπομονῇ), die übrigens keineswegs bloss auf das sich bezieht, was ihm von Gegnern widerfuhr (Hfm.), sondern auch auf Alles, was ihm von Gott Schweres auferlegt ward, was dann sehr naturgemäss zum Folgenden überleitet. — V. 11. τοῖς διωγμοῖς) vgl. Röm. 8, 35. 2 Kor. 12, 10, kann natürlich nicht mit τ. ὑπομον. verbunden werden (Flatt: in den Verfolgungen), sondern steht den vorigen Dativen parallel. Nicht, dass grade die Verfolgungen ihn bewogen, sich dem Apostel anzuschliessen (Wies.), soll

gesagt sein, aber dass es mit zu dem Bilde eines Christenlebens gehörte, dem Tim. bei seiner Bekehrung nachzufolgen sich entschloss. Da es sich aber nicht nur um Verfolgungen handelt, die ihm nichts anzuhaben vermochten, sondern auch um solche, die ihm schwere Leiden bereiteten, fügt er *τοῖς παθήμασιν* hinzu (vgl. 2 Kor. 1, 5. 7. Röm. 8, 18). — *οἷά μοι ἐγένετο*) nehmen Hfm., Bck. als selbstständigen Ausruf (Was für Dinge sind mir widerfahren!), was hier jedenfalls ganz überflüssig und wegen der Nichtwiederholung von *παθήματα* sehr unwahrscheinlich ist. Das *οἷα* (vgl. 2 Kor. 12, 20. Phil. 1, 30. 1 Thess. 1, 5) statt *ἅ* besagt, dass es nicht auf die concreten Einzelerlebnisse *ἐν Ἀντιοχείᾳ, ἐν Ἰκονίῳ, ἐν Λύστροις* ankam, da diese sich ja nicht in jedem Christenleben wiederholen, sondern auf Leiden von gleicher Art, wie sie dem Paulus dort widerfuhren (zu *γίνεσθαι* c. dat. vgl. Röm. 11, 25. 1 Kor. 4, 5. 2 Kor. 1, 8). Dass der Apostel aber grade auf die Erlebnisse seiner ersten Missionsreise exemplificirt, hat seinen Grund gewiss nicht bloss darin, dass sie in der Heimath des Tim. spielten (Chrys., Theod.) oder in den Beginn seiner eigentlichen Berufsthätigkeit fielen (vgl. dagegen 2 Kor. 11, 32 f.), sondern darin, dass, als Tim. mit Paulus als dem Boten des Evangeliums bekannt wurde, er grade diese Dinge von ihm hörte und sie grade dem Tim. vor der Seele standen, als er bei seiner Bekehrung durch den Apostel sich entschloss, dessen Christenleben nachzuleben. Bei der Beachtung des Aor. *παρηκολούθησας* erledigt sich die Frage von selbst, weshalb er nicht die Verfolgungen in Philippi (de W.) oder noch schwerere aus späterer Zeit erwähnt habe; und es war sehr voreilig, hier nur unglücklich gewählte Lesefrüchte aus der Apostelgesch. (Bhns., Hltzm.) zu finden. — *οἵους διωγμοὺς ὑπήνεγκα*) kann sehr wohl als paralleler Relativsatz gefasst werden, da die Wiederaufnahme des *διωγμούς* sich daraus erklärt, dass die erwähnten *παθήματα* eben in den Verfolgungen ihn trafen (vgl. Bhns.) und der Satz keineswegs „völlig überflüssig" ist (gegen Hfm.), sofern der Nachdruck auf dem standhaften Erdulden derselben (vgl. 1 Kor. 10, 13) liegt, ohne welches die Verfolgungen und Leiden des Apostels unmöglich den Eindruck auf Tim. machen konnten, dass er sich entschloss, ein solches Leben sich zum Leitstern zu nehmen. Allerdings schliesst sich scheinbar das Folgende bequemer an, wenn dieser Satz als Ausruf gefasst wird (Hdrch., Flatt, Mck.), und die parallele Gestaltung mit dem ersten würde dies nicht hindern (gegen Hfm.), da er sich eben von ihm durch die Wiederaufnahme des *διωγμούς* unterscheidet; allein dann könnte sich der Ausruf nicht mehr auf die Verfolgungen be-

ziehen, unter deren Eindruck sich Tim. einst ihm als Schüler anschloss, sondern nur auf Alle, die Paulus bisher überhaupt erduldet, und damit träte der Ausruf völlig aus dem Gedankenzusammenhange heraus. — *καὶ ἐκ πάντων*) statt *καὶ ἐξ ὧν πάντων* ist eine, im klassischen Griechisch ganz gebräuchliche (vgl. Kühn. II, § 561, 1), auch bei Paulus nicht seltene (vgl. 1 Kor. 8, 6 u. ähnlich 7, 13) Auflösung der Relativconstruction, die hier zur Vermeidung des Wechsels in den Relativpronominibus sehr nahegelegt war. — *με ἐρύσατο*) vgl. Röm. 7, 24. 15, 31. 2 Kor. 1, 10. Es geht natürlich nur auf die Errettung aus den mit den Verfolgungen verbundenen Todesgefahren, nicht zugleich auf die Bewahrung der Seele in denselben (Hth.), da diese ja mit der Stärkung zum *ὑπενεγκεῖν* gegeben war. — *ὁ κύριος*) ist natürlich Christus. Das Motiv dieses Zusatzes ist aber nicht eine Ermunterung des Tim. wegen der nach 1, 6—8 bei ihm hervorgetretenen Leidensscheu (Hth. noch Chrys., Hfm.), sondern die Erklärung, wie Tim. sich ein Leben voll Leiden und Verfolgungen zum Leitstern erwählen konnte, was nicht wohl möglich gewesen wäre, wenn er nicht zugleich gesehen hätte, wie der Herr seinen Bekenner immer wieder aus den standhaft getragenen Verfolgungen errettete. Von einem Gegensatz gegen die Irrlehrer (Wies.) kann hier natürlich garnicht die Rede sein. — V. 12. *καὶ πάντες δέ*) vgl. 1 Tim. 3, 10: auch Alle aber, also ganz wie Röm. 11, 23, was Hltzm. vergeblich leugnet. — *οἱ θέλοντες*) ist natürlich nicht pleonastisch (vgl. dagegen Win. § 65, 7, e), sondern drückt aus, dass man keine Wahl hat (Hfm.), sondern wenn man das Eine thun will, auch das Andre ertragen muss. Eben deshalb aber steht *θέλειν* keineswegs in irgend einem emphatischen Sinne (Hth.), wohl gar von dem festen, bestimmten Entschluss (de W., Wies.) im Gegensatz zum Wunsche (Hltzm., der den doch aus Stellen wie Matth. 1, 19 so klar erhellenden Unterschied von *θέλειν* und *βούλεσθαι* einfach umkehrt), sondern ganz wie sonst von der Richtung des Strebens auf ein Ziel (1 Kor. 14, 35. 2 Kor. 11, 12. Gal. 1, 7. 6, 13 und oft bei Paulus, vgl. auch 1 Tim. 1, 7, 2, 4. 5, 11). — *ζῆν εὐσεβῶς*) nur noch Tit. 2, 12. Da *εὐσεβῶς* nicht voransteht, so hat es eben auch nicht den Nachdruck (gegen Hfm., der die Rcpt. vorzieht), und ist nicht eine Näherbestimmung des *ζῆν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, das auch keineswegs ein Christenleben bezeichnet, wie man es sich einreden könnte auch ohne Frömmigkeit zu führen (gegen Hfm.), sondern das fromme Leben, um das es sich handelt, wird als ein in der Lebensgemeinschaft mit Christo Jesu geführtes charakterisirt. Dabei bleibt die (nach Bng., Hth., Hltzm. vom

Verf. verneinte) Frage, ob es auch ausserhalb Christo ein frommes Leben giebt, zunächst gänzlich ausser Betracht, da nicht von dem frommen Leben an sich, sondern nur von dem in Christo Jesu geführten wegen seiner eigenthümlichen (das Bekenntniss zu Jesu einschliessenden) Beschaffenheit das διωχθήσονται (1 Kor. 4, 12. 2 Kor. 4, 9. Gal. 6, 12) als ein so unbedingt gewisses gilt, sofern eben durch diese seine Beziehung zu Christo die Verfolgung der ungläubigen und Christo feindlichen Welt erregt werden muss (vgl. 1 Thess. 3, 4). Nothwendig aber war im Context eine Erklärung darüber, wiefern auch die Verfolgungen des Apostels (V. 11) zu der Lebensgestalt gehören, die Tim. sich zum Leitstern nahm, als er in seine Nachfolge eintrat (V. 10), was ja nur der Fall war, wenn dieselben nicht mit dem speziellen Berufsleben des Apostels, sondern mit dem Christenleben als solchem nothwendig zusammenhängen*). Daraus erhellt dann freilich immer aufs Neue, dass es sich nicht um die Theilnahme des Tim. an dem Berufsleben des Paulus, sondern um seinen Uebertritt zum Christenthum handelt.

V. 13. πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι) vgl. 2 Thess. 3, 2, sind natürlich wieder nicht Irrlehrer (Hth., Bhns., Hltzm.), sondern Menschen, wie die V. 1—5 geschilderten (de W.), zumal damit καὶ γόητες (ἅπ. λεγ.) verbunden wird, das auf V. 6—9 zurückweist, und durchaus kein Grund vorliegt, darin nur eine weitere Charakteristik der bösen Menschen zu sehen (Wies., Hfm.). Gewiss ist diese Bezeichnung jener scheinfrommen Proselytenmacher durch ihre Vergleichung mit den ägyptischen Zauberern V. 8 motivirt; aber eben darum folgt daraus keineswegs, dass sie magische Künste getrieben haben müssen (Hth., Mllr.). Auch wenn man den Ausdruck nicht gradezu in dem allgemeineren Sinne von Betrügern (de W., Hfm.) nehmen will, besagt derselbe doch nur, dass sie gleich jenen Zauberern durch trügerisches Gaukelspiel etwas ganz Fremdartiges an die Stelle der Wahrheit setzen und so der Wirksamkeit derselben Widerstand entgegensetzen. Wie die Aussage, dass sie προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον (vgl. 1 Tim. 5, 8), die Aussage von V. 9 direct zurücknehmen

*) Es ist dies also keine bloss beiläufige Bemerkung (de W.), die Hltzm. aus einer Reminiscenz an Act. 14, 22 erklären zu können meinte, weil dort V. 21 die Erwähnung derselben drei Städte vorhergeht, wie hier V. 11. Dass sie den Tim. zur Theilnahme an dem Schicksale des Apostels ermuntern soll (Hth.), wohl gar im Gegensatz zu den Irrlehrern (Wies. nach Chrys.), oder auch nur ihm zu beherzigen geben, dass er sich die Feindseligkeit der Welt nicht befremden lasse (Hfm.), liegt freilich dem Context ganz fern.

soll (Hltzm.), ist doch nicht einzusehen, da es sich dort um den äusseren Erfolg handelte, hier, wie 2, 16 f., um ihre innere Entwicklung. Auch in dem πλανῶντες (das Activ. kommt sonst bei Paulus nicht vor) liegt doch nur überhaupt, dass sie Andere in die Irre führen, was ja V. 6 (vgl. das αἰχμαλωτίζοντες) deutlich genug vorausgesetzt ist, aber nicht, dass sie mit ihrem verführerischen Treiben einen wachsenden Erfolg haben (de W.). Dass durch die Participia der Modus ihrer Verschlimmerung ausgedrückt werde (Wies., Hth., Hltzm.), ist eben eine ganz unhaltbare Voraussetzung, da der angebliche Selbstbetrug, der überall mit dem πλανᾶν verbunden sein soll (vgl. de W., Wies.), doch sicher nicht die Folge desselben (Hth.), sondern seine Ursache ist, und sie nicht als immer schlimmer werdend erscheinen lässt, sondern eher als halb und halb entschuldigt. Vielmehr charakterisiren die Participia lediglich die Genannten von einer besonderen Seite her (Hfm.), und dann wird es das einzig Natürliche sein, in bekannter rhetorischer Umkehrung πλανῶντες auf die γόητες und καὶ πλανώμενοι auf πονηροὶ ἄνθρωποι zu beziehen (Bng., Hdrch.), wie selbst Hfm. zugiebt, obwohl er darunter dieselben Personen versteht. Dass aber die πονηροὶ ἄνθρ. nicht als verführt Werdende (Luth., de W., Wies., Hth.), oder sich verführen Lassende (Bng.), sondern als in die Irre Gehende bezeichnet werden, zeigt der stehende paulinische Gebrauch von πλανᾶσθαι (Gal. 6, 7. 1 Kor. 6, 9. 15, 33). Dass nun freilich diese Aussage weder einen Gegensatz zu dem über das Schicksal der εὐσεβεῖς Gesagten bildet (Mtth., Wies., Bhns., Bck.), noch die unterbrochene (?!) Schilderung V. 6—9 wieder aufnimmt (Hth., Hltzm.), bedarf keines Beweises. Vielmehr tritt jetzt erst der mit σὺ δέ V. 10 bereits intendirte Gegensatz klar hervor (vgl. de W., Plitt). Während Tim. den Weg erwählt hat, welchen ihm die Nachfolge des Christenlebens Pauli vorschreibt, gehen jene einen Weg, der nur abwärts zu immer Schlimmerem führt (vgl. Otto p. 344), was dann den natürlichen Uebergang zu der Ermahnung an Tim. bildet, auf dem von ihm erwählten Wege zu bleiben. Vgl. Hfm., der nur die Parallele etwas zu künstlich weiterführt, indem Tim. nicht meinen soll, zu Besserem fortschreiten zu sollen, wie jene zu Schlimmerem.

V. 14. σὺ δέ) wie V. 10, bildet hier allerdings den Gegensatz zu den beiden V. 13 genannten Kategorien. Um nicht, wie sie, immer schlechter zu werden, bedarf es für ihn keiner besonderen Weisung, sondern nur, dass er verharre (μένε, vgl. 1 Tim. 2, 15) in dem, was er gelernt hat (ἐν οἷς = ἐν ἐκείνοις ἅ, wie Röm. 4, 7. 1 Kor. 7, 39, ἔμαθες,

vgl. Phil. 4, 9) d. h. zunächst in der *διδαχή* des Apostels (vgl. Röm. 16, 17), der er nach V. 10 nachzufolgen begonnen hat. — *καὶ ἐπιστώθης*) nur hier, nicht zu verwechseln mit *ἐπιστεύθης* (Luth.), bezeichnet, dass die gelernte Wahrheit ihm auch zur vollsten Gewissheit gemacht ist. Da *πιστοῦν* auch im Passiv mit dem Accusativ construirt wird, ist nicht *ἐν οἷς* (Hdrch.), sondern aus ihm ein *ἅ* zu suppliren. — *εἰδώς*) wie 2, 23, bezeichnet auch hier den Beweggrund, aber nicht für das *ἐπιστώθης* (Otto), sondern für das *μένειν*. — *παρὰ τίνων ἔμαθες*) Zu der Construction mit *παρά* vgl. 1, 13. 2, 2. Gal. 1, 12. 1 Thess. 2, 13. Gemeint sind natürlich nicht die Zeugen 2, 2 (Mtth.), oder Paulus und Barn. (Grot.), geschweige denn die apostolische Tradition überhaupt (Bhns.), sondern nach 1, 5 die Mutter und Grossmutter, aber nicht allein (Hth., Hltzm.), sondern neben Paulus, dessen geistliches *τέκνον* er ist (1, 2) und von dem er die Wahrheit gehört hat (1, 13. 2, 2), während sie, die schon vor ihm gläubig geworden, natürlich den Sohn in die Wahrheit einzuführen mit geholfen haben. Es handelt sich nicht darum, dass dem Tim. sein Glauben durch menschliche Autoritäten gewiss gemacht werden soll (de W.), sondern dass die kindliche Pietät gegen seine leiblichen und geistlichen Eltern ihn bewegen soll zu bleiben in dem, was sie ihn gelehrt haben, d. h. fortgesetzt sich dadurch in seiner ganzen Lebensführung bestimmen zu lassen. — V. 15. *καὶ ὅτι*) kann nicht von *εἰδώς* abhängen (Beza, de W., Hth., Oost., Bhns., Hltzm.), da, auch wenn man unberechtigter Weise (vgl. zu 2, 23) *εἰδώς* im Sinne von: erwägen nimmt, es ein wunderlicher Gedanke bleibt, er solle erwägen, dass ihm die Schrift bekannt sei (vgl. dagegen Wies., Hfm., Plitt, Bck.). Auch handelt es sich im Folgenden nicht sowohl darum, dass ihm die Schrift bekannt sei, was ihn ja auch nicht zum Bleiben bewegen könnte, sondern darum, dass die Schrift, die er von Kindheit auf kennt, im Stande ist, solches in ihm zu wirken, was ihn zum Bleiben bewegen muss. Die Variatio structurae (vgl. Win. § 63, II, 1), wonach dem begründenden Partizipialsatz (nicht Umstandssatz, wie Hfm. will) ein selbstständiger Begründungssatz mit *ὅτι* (weil) parallel steht, ist durchaus keine Unregelmässigkeit (vgl. die troz Hth. unzweifelhaft gleiche Stelle Act. 22, 29) und hier sehr natürlich dadurch veranlasst, dass das *εἰδέναι* hier in etwas anderem Sinne genommen ist, wie V. 14, was durch den parallelen Participialausdruck unklar würde. Vgl. den ähnlichen Structurwechsel 1 Kor. 14, 1. 5. Eph. 5, 27 und den viel härteren Röm. 9, 23. — *ἀπὸ βρέφους*) nur hier, ganz unser: von Kindesbeinen an.

Es weist aber nicht auf *παρὰ τίνων ἔμαθες* zurück (Hth.), da dort nicht von Unterweisung in der Schrift, sondern vom Christenthum die Rede ist. — *ἱερὰ γράμματα οἶδας*) Hier steht natürlich *οἶδας* im Sinne von: kennen (1 Kor. 13, 2. 2 Kor. 5, 16. 12, 2. Gal. 4, 8). Der Artikel fehlt, weil nicht die Alttestamentlichen Schriften in concreto gemeint sind, die *γραφαί* (vgl. V. 16), geschweige denn zugleich Neutestamentliche (de W., Bhns.), sondern hervorgehoben wird, dass es ihm ausser der mündlichen Belehrung nicht an in geschriebene Buchstaben (vgl. Röm. 2, 27) gefassten Schriften gefehlt hat, welche als heilige (*ἱερά*, vgl. 1 Kor. 9, 13) eine noch ungleich höhere Autorität für ihn haben müssen (vgl. Röm. 1, 2), als aller menschlicher Unterricht. Wie nahe in diesem Gegensatz der Ausdruck *γράμματα* gelegt war, zeigt Joh. 5, 47, und wie fern der Gedanke an Gelehrsamkeit überhaupt (vgl. Joh. 7, 15. Act. 26, 24), wohl gar speziell die Wissenschaft der Schriftauslegung liegt, zeigt am besten die weitläufige Begründung dieser Ansicht von Hltzm. p. 435—38. — *τὰ δυνάμενα*) Das artikulirte Participium nach dem artikellosen Subst. (vgl. Röm. 1, 18. 2, 14. 9, 30 und dazu Win. § 20, 4) hebt nachdrücklich diejenige Bestimmtheit desselben hervor, auf die es im Zusammenhange ankommt; denn nicht, dass er überhaupt heilige Schriften kennt, kann den Tim. zum *μένειν* bewegen, sondern, dass er solche kennt, welche durch ihre untrügliche Autorität im Stande sind (nicht: poterant, wie Bng. will), ihn weise zu machen (*σε σοφίσαι*). Mit diesem nur noch 2 Petr. 1, 16 in ganz anderm Sinne gebrauchten Ausdruck kann unmöglich jedes Unterweisen (de W.), aber auch nicht jedes Einführen in eine tiefere Erkenntniss (Wies., Hth., Oost., Plitt), wohl gar in die Geheimnisse der Schriftallegorese (Hltzm.) gemeint sein, weil dazu weder das *εἰς σωτηρίαν* noch das *διὰ τῆς πίστεως* passt. Es ist auch nicht gesagt, dass er soll *σοφὸς εἰς σωτηρίαν* gemacht werden (Hfm. mit Verweisung auf Röm. 16, 19: sodass er sich auf das Heil versteht), sondern dass das Weisegemachtwerden ihm zum Errettetwerden (vom Verderben, vgl. 2, 10) dienen soll. Dann kann es sich aber nur um die wahre Weisheit im praktischen Sinne handeln (Röm. 16, 19. Eph. 5, 15), die allezeit das Rechte zu thun weiss. Vgl. Psalm 19, 8. 119, 98. Nach dem Zusammenhange besteht ja das *μένειν ἐν οἷς ἔμαθες* nicht im Festhalten irgend welcher Lehren, sondern in dem Beibehalten und steten Erstreben des christlichen Lebensideals, das Tim. nach V. 10 f. an dem Apostel gesehen, und das den Gegensatz zu dem Sittenverderben der Scheinfrömmigkeit bildet. Das *διὰ πίστεως* zu

σωτηρίαν zu ziehen (Theoph., Bng., Hdrch., Hfm.), verbietet zwar nicht der fehlende Art. (so gew.), der nach dem artikellosen Hauptwort durchaus nicht nothwendig, aber die natürliche Gedankenverknüpfung, da es eine andere σωτηρία, zu der das σοφίσαι führen könnte, als eine durch Glauben zu erlangende überhaupt nicht giebt, wohl aber bevorwortet werden musste, dass die Schrift Alten Testaments in heilsmässiger Weise weise zu machen nur vermag mittelst des Glaubens. Das ist dann freilich nicht die in ihr enthaltene objective Kirchenlehre (Bhns.), sondern das in Christo begründete subjective (τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, vgl. 1 Tim. 3, 13) Heilsvertrauen, ohne welches die Schrift nicht recht verstanden und angewandt werden kann. Ohne diesen Glauben kann ja die Schrift im Sinne des werkgerechten Judenthums gefasst oder zum Ausgangspunkte für unfruchtbare Speculationen gemacht werden (ohne dass mit Hfm. hier eine derartige Antithese beabsichtigt ist), und dann kann sie natürlich nicht wahrhaft weise machen.

V. 16 f. bestätigt und erläutert die den ἱερὰ γράμματα V. 15 zugesprochene Fähigkeit, womit von vornherein jede Polemik gegen Gnostiker, welche eine Auswahl unter den Schriften des A. T.'s machten und ihnen theilweise die Theopneustie absprachen (Bhns., Hltzm.), als contextwidrig ausgeschlossen ist. Dass πᾶσα γραφή nicht gleich πᾶσα ἡ γραφή: die ganze Schrift (Beza, Calov., Mck., Wies.) sein kann, bedarf keines Beweises, zumal schon das artikellose ἱερὰ γράμματα, das erläutert werden soll, nicht auf ein Ganzes, einen Kanon heiliger Schriften führt. Es heisst auch nicht: jede Schriftstelle (Hltzm.), Alles, was geschrieben steht (Bhns., vgl. de W.), sondern es kann nur den Begriff der γράμματα aufnehmen und durch den synonymen der γραφαί (Röm. 1, 2. 15, 4. 1 Kor. 15, 3 f.) ersetzen: jede Schrift. Dann aber muss θεόπνευστος Attribut dazu sein (Hth., Hfm., Plitt, Bck.), da die Berufung auf den technischen Sinn von ἡ γραφή (Mtth., de W., Oost., Bhns., Hltzm.) hier nicht zutrifft, wo eben nicht ἡ γραφή, sondern πᾶσα γραφή steht, das dem Begriff eine Ausdehnung giebt, auf welche die folgenden Prädikate nicht zutreffen, wenn er nicht irgendwie begrenzt wird. Nur indem er durch θεόπνευστος (ἅπ. λεγ.) begrenzt wird, nimmt er aber den Begriff der ἱερὰ γράμματα auf, die eben darum ἱερά sind, weil sie von Gott eingehaucht (vgl. Plitt), d. h. durch einen divinus afflatus entstanden sind. Die Vorstellung wird durch 2 Petr. 1, 21 ausreichend erläutert und sagt über das Verhältniss dieser göttlichen Einwirkung zu der menschlichen Schreibethätigkeit, durch die sie entstanden,

garnichts Näheres aus (vgl. Wies.). — *καὶ ὠφέλιμος*) sc. *ἐστίν*. „Das *καί* drückt aus, dass von aller gottgewirkten Schrift vermöge dessen, was hinsichtlich ihres Ursprungs von ihr gilt, auch das Andere gilt, was als ihre Beschaffenheit von ihr ausgesagt wird" (Hfm.). Zu *ὠφέλιμος* mit *πρός* verbunden vgl. 1 Tim. 4, 8. — *πρὸς διδασκαλίαν*) geht natürlich nicht auf eine Thätigkeit, zu der sie Andre befähigt (Hdrch., Hfm., Hltzm.), da ja erläutert werden soll, wiefern die Schrift wahrhaft weise machen kann und es gar kein Bedenken hat, ihr selbst die im Folgenden genannten Thätigkeiten beizulegen. Hier ist also wirklich von der Thätigkeit des Lehrens (1 Tim. 4, 13. 16. 5, 17) die Rede, allein nicht sofern dieselbe zur Förderung der Erkenntniss gereicht (Hdrch., de W., Hth., Bck.), sondern sofern sie, wie die *διδασκαλία* V. 10, ihrem Inhalte nach für die gesammte Lebensführung normgebend ist. Zur Sache vgl. noch Röm. 15, 4. — *πρὸς ἐλεγμόν*) *ἅπ. λεγ.* von der Thätigkeit des *ἐλέγχειν* (1 Tim. 5, 20), d. h. der strafenden Ueberführung von Allem, was dem göttlichen Willen zuwider ist (Theod.: *ἐλέγχει γὰρ τὸν ἡμῶν παράνομον βίον*). Von einer Ueberführung vom Irrthum (Chrys., Bng., Hdrch.), wohl gar der Irrlehrer (Bhns., Hltzm.) ist weder allein, noch zugleich (Hfm.) die Rede, wie der Absichtssatz V. 17 zeigt und die folgenden Stücke, die Bhns. in äusserst gequälter Weise auch auf Irrlehrer zu beziehen sucht. — *πρὸς ἐπανόρθωσιν*) *ἅπ. λεγ.*, ist nicht bloss Zurechtweisung (Theod., de W.), wie die *νουθεσία*, zu der nach 1 Kor. 10, 11 die Schrift dient, oder Anregung der Willensenergie (Hltzm.), sondern Wiederaufrichtung, Zurechtbringung, Wiederherstellung in einen bessern Stand (vgl. Wies., Mllr., Hfm.). — *πρὸς παιδείαν*) ist die erziehende (Eph. 6, 4), d. h. das so gewonnene gesunde Leben in seiner Entwicklung allseitig fördernde Thätigkeit. Selbst hier denken Bhns., Hltzm. an die Zucht an Irrlehrern, obwohl der Zusatz *τὴν ἐν δικαιοσύνῃ* (2, 22) doch über allen Zweifel klar macht, dass es sich um eine erziehende Thätigkeit handelt, welche sich in der Sphäre der normalen, Gott wohlgefälligen Beschaffenheit bewegt, also die Herstellung derselben bezweckt. — V. 17. *ἵνα*) besagt natürlich nicht, was der Zweck der vier genannten Thätigkeiten sein soll (Hfm., Hltzm.), sondern, was der Endzweck ist, zu welchem es dient, wenn die Schrift zu solcher Wirksamkeit, wie sie in ihnen umschrieben, nützlich ist. — *ἄρτιος ᾖ*) *ἅπ. λεγ.*, grade, voll ausgewachsen, im gehörigen Stande, dann ganz allgemein: vollkommen, was Hfm., Hltzm. vergeblich leugnen. — *ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος*) bezeichnet so wenig wie 1 Tim. 6, 11 irgend eine Be-

rufsstellung (Bng., Hdrch., de W., Bhns.), was hier, wo ja von der Wirkung der Schrift ganz im Allgemeinen die Rede ist, völlig unmöglich ist, sondern die Gottangehörigkeit, und zwar nicht einmal sofern sie durch den Glauben vermittelt (Wies., Hth., Oost.) oder erst durch das Geisteswort der Schrift hergestellt wird (Bck.), sondern sofern nur der Gottesmensch die gottgegebene Schrift hört und in sich wirken lässt, also auch an ihm nur jenes intendirte Ziel erreicht werden kann. Die Unmöglichkeit der Beziehung auf eine amtliche Stellung zeigt sich auch in der Willkür, mit der dann *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν*, das doch unmöglich anders als 2, 21 erklärt werden kann, auf amtliches Thun beschränkt werden muss. — *ἐξηρτισμένος*) nur hier, aber offenbar im Sinne des *κατηρτισμένοι* (1 Kor. 1, 10, vgl. 2 Kor. 13, 11. Gal. 6, 1): fertig ausgerüstet, vollkommen zubereitet, nicht nähere Bestimmung (Hth.), sondern Folge des *ἄρτιος*, das die innere Beschaffenheit bezeichnet, wie dieses die Befähigung zur Wirksamkeit nach aussen.

Anm. Lässt sich ohne willkürliche Eintragungen nicht leugnen, dass V. 16 f. die Wirkung der Schrift als die Herstellung einer normalen Lebensbeschaffenheit beschrieben wird, so folgt daraus, dass auch das *σοφίσαι* V. 15 nur von dem Weisemachen im praktischen Sinne verstanden werden kann, und es vollendet sich damit der Beweis, dass die durch V. 1—5 eingeleitete Ermahnung an Tim. V. 10—17 troz der in ihrem Zusammenhange wohl motivirten Hinweisung auf die Lehrverirrungen der Gegenwart (V. 6—9, vgl. V. 13) mit seiner amtlichen Lehrthätigkeit garnichts zu thun hat, sondern sich auf seine gesammte Lebensgestaltung bezieht. Sah der Verfasser aber in der nächsten Zukunft unter dem Deckmantel der Frömmigkeit ein greuliches Sittenverderben einreissen, von dem er in den Lehrverirrungen der Gegenwart schon Anfänge erblickte, so ist diese Ermahnung wohl motivirt, während selbst in der Form, die Hfm. den hier so oft eingetragenen Beziehungen auf Irrlehrer gegeben hat, dieselben künstlich herbeigezogen bleiben und ihn zu Missdeutungen verführt haben.

Kap. IV.

V. 1—8*). Ermahnung des Tim. zur Berufserfüllung. Der asyndetische Eintritt dieser Schlussermahnung,

*) V. 1. Die Rcpt. hat das verbindende *ουν εγω* nach *διαμαρτυρομαι* (KL), statt *Χριστου Ιησου* nach EKL: *του κυριου Ιησ. Χριστ.* und

die indirect schon in 1, 6 ff. lag, und auf die der Brief also hauptsächlich hinaus will (gegen de W., nach welchem sie mit dem von ihm falsch bestimmten Zwecke des Briefes nichts zu thun hat), beweist keineswegs, dass schon vorher von der Berufsthätigkeit des Tim. die Rede gewesen sein muss (Hfm.), sondern eher das Gegentheil. — *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*) wie 2, 14: Feierlich bezeuge ich vor dem Angesichte Gottes. Gott ist also sein Zeuge, dass er den Tim. daran erinnert hat. — *καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ*) wird hinzugefügt, wie 1 Tim. 5, 21, nur noch mit der ausdrücklichen Erläuterung, inwiefern grade Christus als Zeuge angerufen wird, durch den Zusatz *τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς*, welcher daran erinnert, dass Christus einst richten wird. Gewöhnlich sieht man darin eine Mahnung des Tim. an das auch ihm bevorstehende Gericht; aber das hängt mit der unrichtigen Voraussetzung zusammen, dass *διαμαρτύρεσθαι* an sich oder mit *ἐνώπιον τ. θεοῦ* (Hfm.) den Sinn des Beschwörens hat. Zunächst ist doch Paulus diesem Gerichte verfallen, wenn er den Tim. nicht oder nicht recht daran erinnert hat (vgl. Otto)*). Zu *τοῦ μέλλοντος* vgl. 1 Tim. 4, 8. Röm. 8, 18. Es weist natürlich nur auf das Bevorstehen des Gerichtes hin und nicht auf ein Thun, worin Christus schon begriffen ist (Bck.). — *καὶ τὴν ἐπιφανείαν αὐτοῦ καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*) Gemeint ist die sichtbare Erscheinung Christi als des Richters, als der er jetzt nur dem Glauben gilt, bei seiner Wiederkunft (vgl. 1 Tim. 6, 14), wofür keineswegs die paulinischen Ausdrücke *ἀποκάλυψις* oder *παρουσία* zu erwarten waren (gegen Hltzm.), und sein Reich, in dem sich nach der Ueberwindung auch des letzten Feindes bei der Wiederkunft die Herrschaft Christi vollendet**). Das wiederholte *αὐτοῦ* zeigt, dass jedes Mo-

---

nach EKLP *κατα τ. επιφ.* statt des schwierigen *και την επιφανειαν*. — WH. a. R. hat nach FG *κριναι* st. *κρινειν*. — V. 2. Tisch. hat nach ℵFG it. vg. cop. Orig. *παρακαλεσον* vor *επιτιμησον* (vgl. Treg., WH. a. R.). — V. 3 lies *τας ιδιας επιθυμ.* st. *τας επιθ. τας ιδιας* (Rcpt. nach KL), wie V. 7 *τον καλον αγωνα* st. *τ. αγ. τ. καλ.* (Rcpt. nach DEKLP) und V. 6 *της αναλυσεως μου* st. *τ. εμης αναλ.* (Rcpt. nach DEKL).

*) Dass Paulus nicht Christo, sondern nur Gott das Gericht zuschreibe (Hltzm.), ist unrichtig (vgl. 1 Kor. 4, 5. 2 Kor. 5, 10); die Erinnerung an das Gericht über Lebende und Todte (Act. 10, 42. 1 Petr. 4, 5) knüpft wohl an eine beliebte Formel der urapostolischen Verkündigung an, entspricht aber ganz der paulinischen Lehre (1 Thess. 4, 16 f. 1 Kor. 15, 51 f.) und erinnert hier daran, dass dies Gericht den Apostel kaum mehr bei Lebzeiten antreffen wird (vgl. V. 6).

**) Allerdings hat Paulus 1 Kor. 15, 24 f. es so dargestellt, dass in diesem Augenblick der Sohn dem Vater die Herrschaft übergiebt, um

ment für sich bedeutsam ist, und nicht wie in einem *ἓν διὰ δυοῖν* (Bng.) es nur um eine doppelte Bezeichnung desselben Zeitpunktes sich handelt, wodurch allein schon die Lesart *κατά* als eine verfehlte Correctur erwiesen wird. Ob man nun behufs der Anknüpfung dieser beiden Acc. das *διαμαρτύρομαι* noch einmal in etwas geänderter Bedeutung ergänzt (de W. mit Berufung auf Deut. 4, 26: und ich rufe gegen Euch zu Zeugen auf, vgl. Mck.), oder sie als Acc. der Beschwörung dem *ἐνώπιον* coordinirt (Mtth., Wies., Plitt, Bhns.), oder sie mit dem durch dieses bestimmten *διαμαρτ.* verbindet, indem man das *καί - καί* sowohl - als auch übersetzt (Hfm., Hth., Hltzm.), bleibt sich in der Sache gleich. Die gangbare Fassung der Accusative ist jedenfalls unhaltbar*), und sie können nur die Gegenstände bezeichnen, welche Paulus dem Tim. feierlich bezeugt (Otto): sowohl seine Erscheinung als auch sein Reich. Natürlich liegt in dieser feierlichen Bezeugung, welche die asyndetisch sich anschliessende Ermahnung einleitet, ohne dass man eine concise Construction annehmen darf (Bck.), eine Art Beschwörung des Tim.; allein nur dann sondert sich klar die beschwörende Berufung auf diese Dinge, deren Bezeugung den Tim. erinnern soll, dass von seinem Verhalten zu der folgenden Ermahnung abhängen wird, ob er vor dem erscheinenden Richter bestehen und an seinem Reiche theilnehmen wird, von der Berufung auf Gott und den zukünftigen Richter,. die seine Zeugen sind, dass er nichts unterlassen hat, um seiner Ermahnung den denkbar stärksten Nachdruck zu geben. — V. 2. *κήρυξον τὸν λόγον*) Der *λόγος* schlechthin (Gal. 6, 6. Kol. 4, 3. 1 Thess. 1, 6) ist natürlich kein Anderer als *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (2, 9), und der

---

die Vollendung des Gottesreiches herbeizuführen; aber schon Eph. 5, 5 heisst das vollendete Gottesreich eine *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ*, und so wenig das Richten Christi ausschliesst, dass das Endgericht Gottes ist und bleibt (Röm. 2, 5 ff. 16. 14, 10), so wenig schliesst die Vollendung der Gottesherrschaft aus, dass dieselbe zugleich als eine Herrschaft des zu seiner Rechten sitzenden Christus aufgefasst wird.

*) Gerade wenn man zugiebt, dass *διαμαρτύρομαι* höchstens durch das *ἐνώπιον θεοῦ* den Sinn des Beschwörens erhalten könnte (Hfm.), dann sind ja Gott und Christus es, bei denen Tim. beschworen wird (vgl. 1 Thess. 5, 27. Act. 19, 13), und kann nicht noch etwas Anderes genannt werden, wobei er beschworen wird; und wenn gegen de W. geltend gemacht wird, dass man zukünftige Dinge nicht zu Zeugen anrufen kann, und deshalb die Beschwörung bei ihnen als Erinnerung gefasst, dass einst bei der Wiederkunft Christi es sich um die Theilnahme an seinem Reiche handeln wird, so liegt doch auch in der Vergegenwärtigung Gottes und Christi als des Richters die Hinweisung auf die von ihnen zu erwartende Vergeltung.

Sache nach identisch mit dem *εὐαγγέλιον* (1, 8), weshalb es nicht unpaulinisch sein kann, dass *κηρύσσειν* mit jenem verbunden wird, wie Gal. 2, 2. Kol. 1, 23. 1 Thess. 2, 9 mit diesem (gegen Hltzm.). — *ἐπίστηθι*) kann nicht das Anhalten mit der Thätigkeit des *κηρύσσειν* (Luth., Mtth., Mllr., Oost., Otto, Bck., vgl. Wies. mit Verweisung auf 1 Tim. 4, 16), auch nicht mit Ergänzung eines *αὐτοῖς* (Grot.) das Herantreten an die Einzelnen oder die Gemeinde bezeichnen (de W. nach Brtschn., Hth., Plitt, Hltzm.), sondern es bezeichnet einfach das Hintreten, Auftreten (Hfm.), wobei sich ebenso von selbst versteht, dass es sich um ein Hintreten mit der Verkündigung des Wortes handelt, wie dass es sich um ein Hintreten vor solche handelt, denen es verkündigt werden soll. Ganz wie es 1 Thess. 5, 3 den unerwarteten Eintritt eines Zeitpunktes bezeichnet, hebt es hier eben nur hervor, dass er mit seiner Thätigkeit auftreten soll, ohne zu warten „bis man ihn ruft oder sich an ihn wendet" (Hfm.). Daher auch der Zusatz *εὐκαίρως, ἀκαίρως* (vgl. *εὐκαιρεῖν* 1 Kor. 16, 12, *ἀκαιρεῖσθαι* Phil. 4, 10), den man nicht wegen des asyndetischen und darum nachdrücklich hervortretenden Gegensatzes ein Oxymoron nennen darf (de W., Wies.). An die dem Apostel günstigen oder ungünstigen Verhältnisse zu denken (vgl. Chrys., Theod., Calv. Grot., vgl. noch Bck., Plitt), was durch 1, 8 nahegelegt scheinen könnte, verbietet das *ἐπίστηθι*, in dem eben nothwendig die Reflexion darauf liegt, ob er denen, vor die er hintritt, zur rechten oder zur unrechten Zeit kommt (vgl. Aug., Pelag., Mck., Mtth., de W., Wies. u. bes. Hfm., Bhns., Hltzm.). Dann muss man aber auch nicht die Reflexion unterlegen, ob ihm die Zeit gelegen scheint oder nicht (Hth.), womit man doch wieder zur ersten Auffassung zurücklenkt, die schon Bng., Hdrch. mit dieser verbanden. — *ἔλεγξον*) von strafender Ueberführung wie 1 Tim. 5, 20. — *ἐπιτίμησον*) sonst nicht bei Paulus (doch vgl. die *ἐπιτιμία* 2 Kor. 2, 6), ist das tadelnde Schelten der Ueberführten. Willkürlich Hltzm.: bedrohen mit dem göttlichen Gerichte. — *παρακάλεσον*) bezeichnet das ermahnende Zureden (1 Tim. 5, 1. 6, 2), nicht zugleich das tröstende (Hltzm., vgl. Bck.), wie namentlich aus dem näherbestimmenden *ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ* (vgl. 3, 10) erhellt, das natürlich nur zu *παρακ.* gehört, nicht zugleich zu *κήρυξ. κτλ.* (Bhns., Bck.). Gemeint ist das langmüthige Abwarten der Liebe, die Alles hofft (1 Kor. 13, 7, vgl. Wies.) und sich durch die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen nicht ermüden lässt. Das *πάσῃ* (vgl. 1 Tim. 2, 2) zeigt, dass es sich nicht um eine Gemüthsstimmung handelt, in der das *παρακαλεῖν* vor sich geht (de W., Hltzm., Bhns.),

sondern um jede Erweisung derselben (Wies., Mllr.), die in dem Verhalten des Ermahnenden (Hfm.) zu Tage tritt. Es gehört zugleich zu καὶ διδαχῇ und zeigt, dass auch dies nicht eine äussere Form und Methode bezeichnet (deren Zusammenstellung mit reiner Gemüthsstimmung de W. mit Recht anstössig fand), sondern jede Art von Belehrung (1 Kor. 14, 6. 26), durch welche die Ermahnung nicht bloss eine vorübergehende Gemüthserregung, sondern eine wohl begründete Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Geforderten wirkt (vgl. Hdrch.). Vgl. zur Sache noch 2, 24. Die Annahme einer Hendiadys (= ἐν πάσ. διδαχῆς μακροϑ. Grot.) ist auch hier ganz unpassend. Wie das Wort der Alttestamentlichen Verkündigung (3, 16), so ist natürlich das Wort der evangelischen Verkündigung zu all diesem geeignet, wenn es je nach den verschiedenen Bedürfnissen der Gemeindeglieder applicirt wird.

V. 3. ἔσται γάρ) begründet die Ermahnung durch einen Blick in die Zukunft, die keineswegs theilweise (Bng., Hdrch., Bck.) oder wenigstens auf dem Standpunkt des Briefschreibers (Bhns.) schon gegenwärtig ist, sodass nichts mehr vorzubauen wäre (Hltzm.); es soll der Zukunft auch garnicht vorgebaut (Mck., de W. nach Pttr.), oder den schon vorhandenen Keimen dieser Zukunft entgegengewirkt werden (Wies.), sondern in der Zukunft, die Tim. noch erleben wird, wird die Befolgung der Ermahnung doppelt nothwendig sein. — καιρός) im Singular, wie 2 Kor. 6, 2, eine Zeitepoche, wie sie im Folgenden durch die Beschaffenheit der Menschen in ihr charakterisirt wird. Zu dem mit der Zeitbezeichnung verbundenen ὅτε vgl. Phil. 4, 15. Röm. 2, 16 l. r. — τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας) vgl. 1 Tim. 1, 10 und die ὑγιαίνοντες λόγοι 1, 13, in denen diese Lehre sich ausprägt. — οὐκ ἀνέξονται) vgl. 2 Kor. 11, 1. 19: sie werden sie unerträglich finden, weil sie mit ihren bösen Neigungen unverträglich ist (de W.), vielmehr die Sünde straft, von der sie nicht lassen wollen (Wies., Plitt). Es ist der Beginn des 3, 1—4 geschilderten Sittenverderbens, das diese Abneigung gegen die gesunde Lehre herbeiführt. Von einem Abwerfen ihres Joches (Bhns.) ist nicht die Rede. — ἀλλὰ κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιϑυμίας) bezeichnet nicht das Gelüst nach besonderen Lehrern (Hfm., Bhns.), sondern ihre sündhaften Gelüste (3, 6), in denen sie durch die gesunde Lehre gestört werden, und denen die Lehre, an der sie Wohlgefallen haben sollen, entsprechen muss, damit sie sich ihnen ungestört hingeben können. Das ἰδίας aber (vgl. 1 Tim. 4, 2) bildet nicht einen Gegensatz zum göttlichen Willen (Hth.), charakterisirt

auch nicht das Selbstische derselben (de W., Bck.), sondern hebt hervor, dass sie die ihnen eigenthümlichen Begierden für ihr Verlangen nach Lehrern massgebend sein lassen, während sie die gesunde Lehre für sich massgebend sein lassen sollten, um danach ihre Eigenthümlichkeit zu prüfen und zu bessern (vgl. Wies.). — *ἑαυτοῖς ἐπισωρεύσουσιν διδασκάλους*) Schon in der Vorstellung des *σωρεύειν* (3, 6) liegt etwas Ironisches, da es gute Lehrer nicht so massenhaft giebt und man für die gesunde Lehre, weil sie Eine ist, auch nur Einen Lehrer bedarf, während ein Bedürfniss nach vielen Lehrern nur da entstehen kann, wo jeder etwas Neues bringt und keiner das Rechte. In dem Comp. liegt weder der Begriff des Lästigen oder Schädlichen (Luth., Hdrch., Otto, Bhns.), noch eine Beziehung auf die Lehrer der gesunden Lehre, zu denen sie sich neue hinzuhäufen (Hfm.), da sie sich ja von diesen, die ohnehin keinen Haufen bilden, ganz abwenden. Es heisst: einen über den andern aufhäufen, und ist so lediglich eine Verstärkung des Simplex, wie oft die Comp. mit *ἐπί*. — *κνηθόμενοι τὴν ἀκοήν*) Das ἅπ. λεγ. mit dem Acc. der näheren Bestimmung (vgl. 3, 8), das ihr *ἐπισωρεύειν* erklären soll, kann nicht bezeichnen, dass sie von den Lehrern am Ohre gekitzelt werden, indem sie Angenehmes zu hören bekommen (Chrys., Theod. und noch Ew., Bck.), da sie ja die Lehrer sich erst suchen, und ein Verlangen nach diesem Ohrenkitzel (so Luth. u. d. Meisten nach Hesychius, vgl. noch Wies., Plitt) nicht ausgedrückt ist. Vielmehr kann der Kitzel am Gehörwerkzeuge (vgl. 1 Kor. 12, 17), den sie empfinden, nur Bild des steten Bedürfnisses, etwas Neues und Pikantes zu hören, sein, das von diesen immer neuen Lehrern befriedigt wird. So jetzt auch Hth. nach Hfm., der nur diesen Ohrenkitzel in einen schiefen Gegensatz zum Herzensbedürfniss setzt, das ihnen fehlt (vgl. Bhns., Hltzm.). — V. 4. *καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ἀληθείας*) d. h. von dem Inhalt der gesunden Lehre, „über deren immer gleicher Verkündigung ihnen der Ohrenkitzel entstanden ist" (Hfm.). — *τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν*) vgl. Röm. 11, 26. Act. 3, 26. — *ἐπὶ δὲ μύθους ἐκτραπήσονται*) vgl. zu 1 Tim. 1, 6. 5, 15. Sie werden sich vom rechten Wege abbeugend zuwenden den Fabeln (1 Tim. 1, 4. 4, 7). Dass dieser Ausdruck hier im weiteren Sinne von aller erdichteten Weisheit stehe (Wies., vgl. Hfm.: Fabeleien), ist eine willkürliche Annahme (vgl. dagegen Mllr.). Es ist auch nicht von einem künftigen Eindringen derselben in die Gemeinde die Rede (Otto), sondern davon, dass diese Fabeln, mit denen man sich schon in den gegenwärtigen Lehrverirrungen zu beschäftigen begonnen hat,

erst ein gesuchter Gegenstand und darum eine Gefahr für die Gemeinde werden, wenn der sittliche Abfall in derselben dazu treibt, sich von der streng auf sittliche Erneuerung dringenden Wahrheit abzuwenden und ihnen sich zuzuwenden, die den Schein einer Beschäftigung mit religiösen Dingen haben (3, 5. 7) und doch, weil gegen das Sittliche ganz indifferent, den Menschen ruhig in seinen Sünden fortleben lassen.

V. 5. *σὺ δὲ νῆφε*) vgl. 1 Thess. 5, 6. 8. Die Ermahnung zur Nüchternheit, die keineswegs mit der Wachsamkeit synonym ist (gegen Hth. u. A.), bildet den Gegensatz zum Zustande des Berauschtseins (vgl. 2, 26), in welchem die klare Besonnenheit verloren geht (vgl. Wies.), und man somit nicht mehr das Nothwendige vom Unnützen, das Fruchtbare vom Inhaltsleeren, das Unwahre vom Wahren unterscheiden kann, was Hfm. vergeblich leugnet. Allerdings ist im Vorigen nicht direct von solchen die Rede, denen es an dieser Geistesklarheit fehlt, aber von einer überhandnehmenden Neigung zu Lehrverirrungen, wie die, vor denen Paulus 2, 14. 16. 23. 3, 6 f. warnte, und dieser gegenüber soll Tim. die klare Besonnenheit bewahren, welche das Eine, was Noth thut, allezeit im Auge behält, und sich auch durch die zunehmende Neigung zu jenen Verirrungen nicht wie berauschen und den Blick umnebeln lässt. Daher auch der Zusatz *ἐν πᾶσιν* (1 Tim. 3, 11), der sicher nicht auf all sein Thun und Lassen geht (Hfm., der äusserst gekünstelt hier alle Vorschriften von 2, 14 ab in die der Gesundheit der Lehre, was doch etwas ganz Anderes als Nüchternheit ist, zusammengefasst sein lässt), sondern auch das einschliesst, was in jenen Lehrverirrungen noch einen Schein von Erbaulichem hat und daher selbst ihn noch berücken könnte. — Das Zusammenfassende dieser Schlussermahnung zeigt sich recht deutlich in der Art, wie Paulus nun mit dem *κακοπάθησον* zu 1, 8. 2, 3 zurückgreift. — *ἔργον ποίησον εὐαγγελιστοῦ*) Auch sonst kommt bei Paulus *ἔργον* von einer Wirksamkeit im Dienste des Evangeliums oder der Gemeinde vor (1 Kor. 16, 10. Phil. 2, 30. Eph. 4, 12. 1 Thess. 5, 13); aber *ποιεῖν* von der Ausrichtung der *ἔργα* nur Joh. 5, 36. 10, 25. 37. 14, 12. Ueber Stellung und Beruf eines Evangelisten aus Act. 21, 8. Eph. 4, 11 etwas bestimmen zu wollen, ist ganz vergeblich; hier zeigt der Zusammenhang mit V. 2, dass das Werk eines Evangelisten das *κηρύσσειν τὸν λόγον* ist, und dass die Beschränkung desselben auf die Mittheilung der evangelischen Geschichte (Otto, Bhns.) ganz willkürlich. Auch folgt hieraus, dass Paulus das *εὐαγγελίζε-*

σϑαι als die eigentliche Wirksamkeit des Tim. betrachtet, die er auszuüben übernahm, als er in den Dienst eines Apostelgehülfen eintrat (1, 6. 1 Tim. 4, 14), die er jetzt ausüben soll, wo er in Ephesus selbstständig wirkt, und die er, wenn er seine Aufgabe erfüllt, noch in weiteren Kreisen ausüben wird. Vgl. Hfm. Die Frage, ob das Amt eines Apostelgehülfen in dem eines Evangelisten aufging oder darüber hinausging (Hth., Mllr., Otto, Plitt), ist eine schief gestellte, da beides keine Aemter mit einem abgegrenzten Pflichtenkreise waren, da es sich vielmehr von selbst versteht, dass der Apostel seinen Gehülfen auch mit andern Aufträgen, wie im ersten Timotheusbriefe, betrauen konnte, als mit dem εὐαγγελίζεσϑαι, ohne dass er damit ein besonderes Amt überkam (vgl. Wies., Hfm.). Daher ist auch nicht daran zu denken, dass τὴν διακονίαν σου sachlich etwas Anderes bedeute als τὸ ἔργον τ. εὐαγγ. (gegen Hth., Plitt, vgl. Bhns.: Amt eines Apostelnachfolgers!); vielmehr wird, was dort als Ausrichtung eines ihm aufgetragenen Werkes bezeichnet war, hierdurch nur als Leistung eines übernommenen Dienstes bezeichnet (διακονία, wie 1 Tim. 1, 12. Röm. 12, 7. Eph. 4, 12), welchen er nicht halbgethan lassen, sondern vollständig ausrichten, voll hinausführen soll (πληροφόρησον, wie Luc. 1, 1; sonst bei Paulus nur im Sinne von Vollüberzeugtsein Röm. 4, 21. 14, 5. Kol. 4, 12).

V. 6. ἐγὼ γάρ) Die ganze Feierlichkeit dieser Schlussermahnung erklärt sich erst aus dieser Begründung, die, indem sie auf das unmittelbar bevorstehende Ende des Apostels hinweist, deutlich genug (gegen de W.) die von Tim. in seiner Evangelistenwirksamkeit zu erfüllende Dienstleistung als den von Paulus erwarteten Ersatz für seine eigene, bald aufhörende Wirksamkeit hinstellt. Daraus erhellt dann aufs Neue, dass die διακονία des Tim. nicht ein besonderes Amt mit irgend welchen abgegrenzten Funktionen, sondern nur die Dienstleistung eines εὐαγγελιστής ist, mit der ja auch Paulus von Christo betraut ist (1 Kor. 1, 17); denn von einer Gegenwirkung gegen irgend ein um sich greifendes Unwesen (de W., Hth.) ist hier nicht die Rede. Ganz fern liegt der Gedanke, dass Paulus den Tim. nicht mehr berathen und unterstützen können wird (Calv., Grot.); und eine Ermunterung durch Hinweis auf sein schönes Ende (Chrys., Bng.), oder Aufforderung zur Nachahmung (Pelag., Hnr.) liegt jedenfalls nicht in der Begründung. — ἤδη σπένδομαι) heisst nicht: ich werde besprengt, zum Opfertode geweiht (Hdrch., Mck.), ich weiss mich bereits als ein dem Tode geweihtes Opfer (Bck.), oder gar: viribus deficior (Hnr., vgl. Brtschn.), sondern: ich werde als Trankopfer ausgegossen. Allerdings ist das Bild etwas

anders gewandt als Phil. 2, 17, wo das Vergiessen seines Blutes im Märtyrertode als die Libation erscheint, welche die durch sein Lebenswerk vollzogene Opferdarbringung des Glaubens der Heidenchristen abschliesst; aber weder liegt eine undeutliche und unrichtige Nachahmung jener Stelle vor (de W., Bhns.), noch darf man jene Ausführung des Bildes hier willkürlich ergänzen (Wies., Hth., Mllr.). Nicht dass er ganz und gar für die Sache Gottes geopfert wird (Chrys., Oec.), sondern dass sein Blut im Märtyrertode vergossen wird, ist das tertium comparationis zwischen diesem und dem Trankopfer. Die Missdeutung Otto's auf die bevorstehende Hingabe seiner Missionsthätigkeit bedarf keiner Widerlegung. Das ἤδη (1 Tim. 5, 15) heisst natürlich nicht: bald (de W.), sondern: schon; aber nicht sofern seine Leiden bereits den Anfang des σπένδεσθαι bilden (Wies., Hth., Mllr., Hltzm., Bhns.), womit ja das Bild gänzlich verlassen würde, sondern das Präs. steht von dem, was im Begriffe steht zu geschehen (vgl. 1 Kor. 12, 31. 2 Kor. 13, 1 und dazu Win. § 40, 2, a), was Bck. vergeblich leugnet. — καὶ ὁ καιρὸς (V. 3) τῆς ἀναλύσεώς μου) nur hier; aber vgl. das ἀναλύειν Phil. 1, 23, woraus erhellt, dass nicht von Auflösung (Vulg., Mtth.), sondern vom Aufbruch (vgl. Luc. 12, 36, woher Elsn., Wlf. ganz ungeschickt das Bild vom Gastmahl hier hineinziehen) aus diesem Leben, nicht von dem Orte, wo er sich dann eben aufhält (Otto), die Rede ist. — ἐφέστηκεν) vgl. V. 2, heisst nicht sowohl: steht nahe bevor (so d. Meisten), sondern: ist eingetreten, erschienen und somit schon da, womit jede Möglichkeit einer längeren Lebensdauer ausgeschlossen (gegen Otto). Der Ausdruck sagt nur bildlos, was das Vorige bildlich. — V. 7 kann man für einen unmotivirten Nebengedanken (de W.) nur halten, wenn man den Brief als tendenziöse Composition eines Nachahmers betrachtet, während dieser „dankbar frohe Rückblick auf sein Leben" sich dem Apostel von selbst ergab (Wies.), zumal derselbe dem Tim. den Wunsch erregen musste, einst auch am Ziele seiner Laufbahn so sprechen zu können (Hfm.), und so eine indirecte Aufforderung zur Nachahmung für ihn enthielt. — τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι) vgl. 1 Tim. 6, 12. Aus dieser Parallele folgt aber keineswegs, dass es sich um den Kampf des Christenlebens überhaupt handelt, da eben nicht τῆς πίστεως dabei steht. Dann kann aber der bestimmte Artikel, den Luth. („einen guten Kampf") übersah, nur auf den ihm speziell verordneten Kampf, d. h. auf sein apostolisches Amtsleben hinweisen (vgl. Hth. gegen Hfm.), von dessen bevorstehendem Ende ja auch V. 6 die Rede war, nur dass das-

selbe natürlich erst mit seinem irdischen Leben überhaupt endet und nicht etwa an die Beendigung seiner Missionsthätigkeit (Otto) zu denken ist. Die Perfecta weisen darauf hin, dass der Kampf abgeschlossen ist und bleibt, er also am Ziele desselben steht. Dass das vom Wettkampf entlehnte Bild (1 Kor. 9, 25) weder auf die mit dem Kampfe verbundenen Leiden (Chrys., Mtth., de W.), wie Phil. 1, 30 (welche Stelle Baur, Bhns. benutzt finden), noch auf die Bekämpfung von Gegnern (Theod.) deutet, wie die *στρατεία* 1 Tim. 1, 18, zeigt die Parallelisirung desselben mit dem Bilde vom Wettlauf (1 Kor. 9, 24), das ganz dasselbe bedeutet: *τὸν δρόμον* (vgl. Act. 13, 25. 20, 24) *τετέλεκα.* Das in andrer Beziehung dem Apostel geläufige *τελεῖν* (Röm. 2, 27. 2 Kor. 12, 9. Gal. 5, 16) drückt nur noch stärker und unmittelbarer aus, dass der Wettlauf als vollendeter abgeschlossen ist und bleibt. Dass damit, was Phil. 3, 12 ff. als Gegenstand des steten Strebens erscheint, in missverständlicher Anwendung der Stelle als erreicht hingestellt wird (de W., Bhns., Hltzm.), ist eine völlig haltlose Behauptung, da es sich dort um das Streben nach dem Ziele christlicher Vollkommenheit handelt, hier um den Lauf seines Amtslebens (vgl. Gal. 2, 2), dessen Vollendung weder von der vollen Ausrichtung alles ihm Aufgetragenen, noch von der Tadellosigkeit dieser Ausrichtung, die übrigens Paulus auch 1 Kor. 4, 4 sich zuspricht, sondern davon abhängt, dass der bevorstehende Märtyrertod (V. 6) ihm nach Gottes Rath sein Ziel setzt. — *τὴν πίστιν τετήρηκα*) An die Treue zu denken (Hdrch., Otto) liegt kein Grund vor; es ist der Glaube, den er unverletzt bewahrt hat (1 Tim. 5, 22, vgl. 1 Kor. 7, 37. Eph. 4, 3. 1 Thess. 5, 23), aber natürlich nicht der objective Kirchenglaube im Gegensatz zur Irrlehre (Bhns., Hltzm.), sondern der subjective Glaube (Bck.), den er unter allen Versuchungen, die sein Amtsleben mit sich brachte, bewährt hat. Hier also tritt erst ein Urtheil über die Art, wie er sein Amtsleben geführt hat, hervor, das übrigens keineswegs der christlichen Demuth des Apostels widerstreitet (vgl. Mllr., Bck. gegen de W.); dann aber darf man eben nicht mit Bng. sagen: res bis per metaphoram expressa nunc tertio loco exprimitur proprie, was nur zu der irrigen Deutung beider Bilder auf den Glaubenskampf (Hfm.) passt (gegen Hth.). — V. 8. *λοιπόν*) kann, da die Bedeutung: bereits (Mtth.) wenigstens im N. T. nicht vorkommt, und die Bedeutung: also, dennoch (Bck.) unerweislich ist, nur, wie 1 Kor. 1, 16. 2 Kor. 13, 11, heissen: im Uebrigen. Wenn dies aber gewöhnlich so gefasst wird, als stehe ihm nur noch die Empfangnahme

des Siegerkranzes bevor (de W., Wies., Hth., Bhns., Hltzm.), so übersieht man, dass dagegen dasselbe gilt, was gegen die Bedeutung: hinfort, künftighin (Luth., Hdrch., Mck., Hfm., Otto), was übrigens 1 Kor. 7, 29 naturgemäss durch *τὸ λοιπόν* ausgedrückt wird, eingewandt wird. Denn so gewiss *ἀπόκειταί μοι* (Kol. 1, 5. Hebr. 9, 27) nicht futurisch genommen werden kann (gegen Hfm.), da es ja ein Präs. mit Perfectbedeutung ist (Kühn. I, § 294), so gewiss bezeichnet es nicht die Empfangnahme, die ja nach dem Relativsatz erst eine zukünftige ist. Es kann also nur, zu dem *ἤδη σπένδομαι* zurückkehrend, ausdrücken, dass die Art, wie seinem Wettkampf und Wettlauf ein Ende gemacht wird, eben wegen des *τὴν πίστιν τετήρηκα* für ihn nichts Erschreckendes hat, sofern mit demselben ihm der Siegespreis bereits hinterlegt ist und zur Empfangnahme bereit liegt, und bringt so zuletzt noch ein tröstliches Moment für Tim. — *ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος*) Der Kranz, den man als Siegespreis im Wettspiel erhält (1 Kor. 9, 25), wird hier als der Kranz bezeichnet, welcher die *δικαιοσύνη* d. h. das Gott wohlgefällige Verhalten (3, 16) krönt, das eben in dem *τὴν πίστιν τηρεῖν* besteht (Chrys., de W., Wies., Bck., Plitt). Weder kann der Kranz gemeint sein, den die göttliche Gerechtigkeit ertheilt (Hdrch., Mtth.), da dies im Folgenden noch ausdrücklich hervorgehoben wird, noch der Kranz, der in der im Gericht ertheilten Gerechtigkeit d. h. der Gerechtsprechung besteht (Hth., Mllr., Hltzm. mit Berufung auf Jac. 1, 12. 1 Petr. 5, 4. Apoc. 2, 10, vgl. Hfm., der diese Erklärung mit der richtigen unklar vermischt), da dadurch die offenbare absichtsvolle Verweisung auf die Gerechtigkeit des Richters bedeutungslos wird. — *ὃν ἀποδώσει μοι*) vgl. Röm. 2, 6, bezeichnet die Ertheilung des Kranzes an die *δικαιοσύνη* als Vergeltung. — *ὁ κύριος*) Christus, der als Richter kommt, vgl. V. 1. — *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ*) vgl. 1, 12. — *ὁ δίκαιος κριτής*) vgl. Act. 10, 42, weist offenbar darauf hin, dass die Ertheilung des Kranzes an die menschliche *δικαιοσύνη* der (göttlichen) *δικαιοσύνη* Christi als des Richters entspricht (vgl. m. Lehrb. d. bibl. Theol. § 65, c)*). — *οὐ μόνον δὲ ἐμοί*) vgl. 1 Tim. 5, 13.

*) Dass dies kein Widerspruch mit der paulinischen Gnadenlehre ist (de W.), beweist zwar nicht 2 Thess. 1, 5 (gegen Hth., Wies., Mllr.), da dort allerdings auf die Gerechtigkeit Gottes nur verwiesen wird, sofern sie durch das Strafgericht über die Feinde die Gläubigen aller Drangsal entledigt, wohl aber 2 Kor. 5, 10; und dass es sich nicht um eine selbsterworbene Gerechtigkeit handelt (Bhns.), zeigt der Zusammenhang, nach welchem dieselbe in der Bewahrung des Glaubens besteht, der seiner Natur nach den Gegensatz zu allen verdienstlichen *ἔργα* bildet.

Warum man statt des naheliegenden ἀποδώσει das ganz entfernte ἀπόκειται ergänzen soll (Bhns., Hltzm.), ist doch nicht abzusehen. — ἀλλὰ καὶ πᾶσιν) Den Gedanken zu beseitigen, als ob er einen besondern Lohn für sich in Anspruch nehme (de W., Wies., Hth., Bck., Plitt), liegt dem Apostel wohl sehr fern. Die Ausdehnung der Verheissung auf alle echten Christen soll offenbar nur dem Tim. dieselbe vorhalten (Hfm., Otto) als Preis für die von ihm in dieser Schlussermahnung verlangte Pflichterfüllung. Wie wenig aber auch darin eine Ermunterung zur Werkgerechtigkeit liegt, zeigt die Art, wie die, welchen der Kranz der Gerechtigkeit zu Theil wird, charakterisirt werden durch τοῖς ἠγαπηκόσιν τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ. Natürlich ist nicht die erste Erscheinung Christi (1, 10) gemeint (Bhns.), sondern wegen des abschliessenden Rückblicks auf V. 1 die Erscheinung bei seiner Wiederkunft. Wenn man aber das Perf., welches hervorhebt, dass sie dieselbe lieb gewonnen haben und lieben, vom Standpunkte des ἀποδώσει aus nimmt (de W., Wies., Hth., Hfm., Bck.; auch Hltzm., obwohl derselbe ausdrücklich nicht ἀποδώσει ergänzen will!), so muss man immer irgendwie dem ἀγαπ. den Begriff des Ersehnens oder Begehrens unterschieben, der durch 1 Petr. 3, 10 keineswegs zu begründen ist. Die Liebe zu dem Wiedererscheinen Christi ist einfach der Gegensatz zum Fürchten derselben, welches bei Allen, die sich ihrer Untreue bewusst sind, eintreten muss. Grade dadurch aber, dass die ganze Pflichterfüllung auf diese Herzensstellung zur Wiederkunft Christi, in der ja natürlich er selbst Gegenstand der Liebe ist, zurückgeführt wird, zeigt sich, dass der Kranz der Gerechtigkeit nicht erworben, sondern denen ertheilt wird, in denen durch die Bezeugung von der Erscheinung Christi und seinem Reich (V. 1) die Liebe zu dem erweckt ist, von dem alles Heil kommt. Damit schliesst die Ermahnung, ohne dass damit ein guter (Wies.) oder ein ungeschickter Uebergang zum Folgenden (de W.) gemacht sein soll.

V. 9—18*). Einladung nach Rom. Es beginnt hier

---

*) Die Aoriste εγκατελιπεν V. 10. 16 und απελιπον V. 13 (vgl. V. 20), obwohl wesentlich nur durch ℵD, etwas stärker V. 20 (FG) beglaubigt und der Conform. nach den benachbarten Aorr. verdächtig, sind mit Recht von allen neuen Kritikern aufgenommen; nur WH. haben die Impp. der Rcpt. im Text und die Aoriste nur a. R.; aber die Verschreibung von ι in ει grade in diesen Formen ist zu gewöhnlich. — V. 10 liest Tisch., Treg.txt γαλλιαν (ℵC) statt γαλατιαν (Rcpt., WH., Treg. a. R.); allein eine zufällige Verwechslung von Α und Λ, die dann natürlich den Wegfall des Τ nach sich zog, ist mindestens so wahrscheinlich, wie die Verwandlung des γαλλιαν in

nicht eine zweite Hauptpartie des Briefes, die schon 1, 4. 8. 15—18 vorbereitet ist (Wies., Hth.), sondern es tritt, genau wie Phil. 4, 10 ff., jetzt erst der äussere Anlass des Briefes hervor, welcher eben in dem lebhaften Wunsche des Apostels liegt, den Tim. um sich zu haben (vgl. 1, 4); und dieser motivirt die Einladung, die ja im Folgenden begründet wird, ausreichend*). Da dieselbe ihn aber nöthigt, an Tim. zu schreiben, so lag es Angesichts der nach V. 6 f. augenscheinlichen Möglichkeit, dass Tim. ihn nicht mehr am Leben traf, nahe genug, dass er den Brief hauptsächlich mit Ermahnungen füllte, die er freilich, wenn er den Tim. wiedersah, ihm noch ausführlicher und nachdrücklicher mündlich geben konnte, die aber sein Testament an Tim. sein sollten für den Fall, dass er zu spät kam. — *σπούδασον*) vgl. 2, 15. Tim. soll sich beeifern, schnell zu ihm zu kommen. Ein Pleonasmus (Wies., Plitt nach Win. § 65, 1) liegt darin durchaus nicht, da das schnelle Kommen eben davon abhängt, dass er etwaige Hindernisse eifrig aus dem Wege räumt und jede mögliche Gelegenheit eifrig nutzt. Zu *ἐλθεῖν πρός με* vgl. 1 Tim. 3, 14, zu *ταχέως* vgl. 1 Kor. 4, 19. Phil. 2, 19. 24. — V. 10. *Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν*) beginnt die Begründung seiner Einladung des Tim., die durch seine Vereinsamung in Rom motivirt ist, damit, dass Demas ihn im Stiche gelassen hat (vgl. 2 Kor. 4, 9). Ob er vorher beim Apostel war, wie man gewöhnlich annimmt (vgl. de W.), oder nur nicht gekommen, wie der Apostel zu erwarten berechtigt war, liegt weder im Ausdruck, noch in dem folgenden *ἐπορεύθη*. Ganz willkürlich ist es, an Abfall vom Christenthum (Pttr.) oder an ein Verlassen der reinen Lehre (Bhns.) zu denken. Letz-

---

γαλατιαν, die dadurch, dass Galatien sonst in der Geschichte des Paulus vorkommt, doch kaum motivirt ist. — V. 11. Das nur durch *A* bezeugte *αγαγε* vorzuziehen (Lchm. ad min.), ist um so weniger Grund, als der Imp. Aor. offenbar durch das Part. Aor. veranlasst ist. — V. 13 schreibt die Rcpt. *φαιλονην* (L) statt *φελονην* und hat V. 14 *αποδωη* (KL) nach 1, 16. 18 statt *αποδωσει*, V. 15 *ανθεστηκεν* (EKLP) statt *αντεστη*, V. 16 das Decomp. *συμπαρεγενετο* (DEKLP) wegen des dabeistehenden *μοι*, V. 17 *ακουση* (KL) statt *ακουσωσιν* und ein *και* am Anfange von V. 18 (EFGKLP), das offenbarer Verbindungszusatz.

*) Dass es sich im Folgenden nicht um eine solche, sondern um eine Antwort auf das briefliche Anerbieten des Tim. nach Rom zu kommen, wenn der Apostel es wünsche, handle, und dass sein Kommen dem Apostel nur erwünscht sei, wenn er, seiner Berufspflicht eingedenk, und nicht bloss aus persönlicher Anhänglichkeit komme (Hfm.), ist reine Erdichtung. Dass hier erst der Hauptzweck des Briefes hervortrete, der ungenügend begründet sei (de W.) und die vorhergehende Ermahnung unnöthig mache (Bhns., Hltzm.), ist offenbar irrig.

teres namentlich wird durch die Begründung schlechthin ausgeschlossen: *ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα.* Dass das Part. aor. heissen könne: weil er lieb gewonnen hat (Mtth., Hfm.), zeigt Mrc. 10, 21 (gegen de W., Hth.); und dass es hier so heisst, wird durch die offenbar absichtsvolle Beziehung auf die *ἠγαπηκότες* V. 8 sehr wahrscheinlich. Denn auch das *τὸν νῦν αἰῶνα* (1 Tim. 6, 17) steht im Gegensatz zu der *ἐπιφάνεια* Christi V. 8, mit welcher der *αἰὼν μέλλων* beginnt. Als Begründung des *ἐγκατέλιπεν* kann dies nicht bloss auf Handelsinteressen oder zeitliche Nahrungsverhältnisse (Otto) oder gar auf die Vorliebe für seine Vaterstadt bezogen werden, sondern nur auf die Furcht des Demas, in das Schicksal des Apostels verwickelt zu werden (vgl. Hfm., Bck.). — *καὶ ἐπορεύθη*) braucht nicht vom Abreisen verstanden zu werden, wie 1 Tim. 1, 3 (vgl. Röm. 15, 24. 1 Kor. 16, 4. 6), und setzt daher nicht ein vorheriges Sein des Demas in Rom voraus. Woher er gerade *εἰς Θεσσαλονίκην* gereist war, können wir natürlich nicht wissen. Dasselbe gilt hinsichtlich des bei *Κρήσκης εἰς Γαλατίαν, Τίτος εἰς Δαλματίαν* zu ergänzenden *ἐπορεύθη*, das jedenfalls eine Sendung durch den Apostel (Mtth., Plitt) ausschliesst und ein Hingehen zu freiwilliger Missionsarbeit (Otto, Hfm.) wenigstens keineswegs nothwendig einschliesst. Dass der uns ganz unbekannte Crescens als Lateiner eher nach Gallien (s. d. textkrit. Anm.) als nach Galatien zu gehen veranlasst sein konnte (Hfm.), ist Einbildung. Dass Titus vorher bei ihm gewesen war (Hfm.), folgt aus Tit. 3, 12 natürlich keineswegs, da es nur darauf ankommt zu erklären, weshalb beide nicht in Rom sind. Dalmatien ist eine Provinz des römischen Illyricum am adriatischen Meere; und da Titus für den Winter nach dem illyrischen Nicopolis bestellt war (Tit. 3, 12), konnte er leicht, nachdem die Reise des Apostels dorthin durch seine Gefangennehmung vereitelt war, von dort nach Dalmatien gegangen sein. — V. 11. *Λουκᾶς ἐστιν μόνος μετ' ἐμοῦ* (vgl. 1 Kor. 16, 11 f. 2 Kor. 8, 18. Gal. 2, 1). Hieraus wird vollends klar, dass sich Paulus vereinsamt fühlt und deshalb das Kommen des Freundes wünscht; denn wenn auch Lucas, den Paulus Philem. V. 24 unter seinen Mitarbeitern nennt, keineswegs bloss als Arzt (Kol. 4, 14) um ihn gewesen zu sein braucht (Hfm.), so zeigt doch das *μόνος* (vgl. Röm. 11, 3), dass er seinem Bedürfniss nach Freundesverkehr nicht genügte. — Nachdem so die Einladung nach Rom ausreichend motivirt, folgt die Anweisung, dass er bei seinem Kommen den Marcus mitbringen soll: *Μάρκον ἀναλαβών*) so häufig von Personen: zu sich nehmen, ganz im

Sinne von: mitnehmen (Act. 20, 13 f.), wie auch von Sachen (Eph. 6, 13. 16). — ἄγε μετὰ σεαυτοῦ) sonst mit σὺν (1 Thess. 4, 14, vgl. Luc. 23, 32). — ἔστιν γάρ μοι εὔχρηστος) vgl. 2, 21. — εἰς διακονίαν) Welcher Art die Dienstleistung war, zu der er dem Apostel wohl brauchbar erschien, ob sie mehr persönlicher Art war (vgl. Wies., Hth.) oder mehr amtlicher (de W.), insbesondere ob Paulus ihm irgend eine Sendung anvertrauen wollte, was aus V. 12 durchaus nicht folgt (gegen Hfm.), erhellt aus dem Ausdruck nicht. Gewiss ist nur, dass er nicht, wie Tim., in seiner Vereinsamung um ihn sein sollte. — V. 12. Τυχικὸν δὲ ἀπέστειλα (2 Kor. 12, 17) εἰς Ἔφεσον) Da diese Notiz von den in V. 10 gegebenen getrennt ist, kann sie keinesfalls nur erklären wollen, weshalb Tychicus nicht mehr bei dem Apostel ist, sondern muss in engerer Beziehung zu dem Auftrage in Betreff des Marcus stehen (V. 11). Aber weder kann sie andeuten wollen, welcher Art die διακονία sei, zu der er den Marcus braucht (Hfm., dessen Vermuthungen über den Zweck der Sendung des Marcus rein aus der Luft gegriffen sind), noch dass er ihn zu einer Dienstleistung braucht, die der fortgesandte Tychicus ihm nicht leisten könne (Wies.). Das Einfachste bleibt, dass Tychicus nach Ephesus gesandt ist, um des Timotheus Stelle zu vertreten, sodass derselbe auch den Marcus, der sonst seine Stelle vertreten müsste, ruhig mitbringen kann, ohne dass es der wichtigen und mannigfach gefährdeten Gemeinde an einer Oberleitung fehlen werde (vgl. Tit. 3, 12). So erklärt sich auch völlig ausreichend das εἰς Ἔφεσον, das schon an sich nicht ausschliesst, dass Tim. in Ephesus ist (gegen Theod., de W., Bck., vgl. 2 Kor. 1, 23), und nur auffallend wäre, wenn Tychicus an Tim. gesandt und etwa der Ueberbringer des Briefes wäre (Wieseler nach Hnr., Flatt), während die Ankündigung dieser Sendung nur voraussetzt, dass Tychicus, der wohl noch andere Aufträge hatte, voraussichtlich erst etwas später als der Brief eintraf.

Anm. Da im Philipperbrief keine der V. 10—12 genannten Personen erwähnt wird, die Briefe an die Eph., Kol., Philem. aber wahrscheinlich in Cäsarea geschrieben sind, so sind alle Combinationen, welche aus diesen Notizen etwas über die Abfassungszeit unsers Briefes feststellen wollen, gänzlich haltlos. Es kann sich vielmehr nur darum handeln, ob irgend eine Wahrscheinlichkeit vorliegt, dass ein pseudonymer Verf. des Briefes diese Notizen aus den Angaben des Kolosserbriefs herausgesponnen hat (Bhns., Hltzm.). Allein die einzige, welche einen gewissen Anhalt dafür böte, dass der Verf. sich an bekannte Thatsachen aus dem Leben des Paulus anlehnt, die Sendung des Ty-

chicus nach Ephesus, führt (freilich auch nur nach der später ergänzten Aufschrift des Briefs) auf Eph. 6, 21, wo der Zweck der Sendung ein völlig andrer, als ihn hier der Context errathen lässt, und jedenfalls ganz unvereinbar ist mit einer brieflichen Ankündigung seines Besuches. Von den Kol. 4 genannten Gefährten des Apostels (vgl. auch Philem. V. 24) fehlen hier Aristarch, Jesus Justus und Epaphras, während Crescens und Titus dort nicht genannt sind. Will man selbst darauf Werth legen, dass der dort ohne Ehrenprädikat genannte Demas hier in irgend einem Masse als abtrünnig erscheint, so ist doppelt auffallend, dass Lucas hier nicht als Arzt bezeichnet ist. Dass diese Combination also mindestens um nichts besser fundirt ist, als alle die, mittelst welcher die Hypothesen über die Abfassungszeit auf diese Personalnotizen gestützt werden sollen, liegt am Tage.

V. 13. *τὸν φελόνην*) *ἅπ. λεγ.*, bezeichnet doch wohl einen Reisemantel, von dem es immerhin begreiflich genug ist, dass sich Paulus seiner unterwegs entledigt hatte und ihn jetzt beim Herannahen der rauheren Jahreszeit (V. 21) sich bringen lassen will (vgl. Wies., Hfm., Bck.). Allerdings erwähnt schon Chrys., dass das Wort auch einen Mantelsack, in dem die Bücher verpackt waren, bezeichnen könne (vgl. Calv., Mtth., Bhns.), und der dagegen seit Bng. angeführte Grund, dass dann die Bücher nicht noch besonders erwähnt wären, besagt sehr wenig, da ja die Erwähnung des Inhalts (die durchaus nicht ein *σύν* erfordern würde, wie Wies. meint) denselben ebenso näher charakterisiren, wie das Verlangen danach motiviren könnte. Doch scheint jene Bedeutung die gesichertere zu sein, und entscheidend ist das *μάλιστα*, da, wenn die Bücher den Inhalt des *φελόνης* bildeten, sie doch nur alle in gleicher Weise mit ihm gebracht werden konnten. — *ὃν ἀπέλιπον*) nur noch V. 20. Tit. 1, 5. Sobald man nur von der widersinnigen Voraussetzung abstrahirt, dass Paulus (oder der Pseudonymus, was sich dafür ganz gleich bleibt, vgl. Einl. § 1, 2) die Reise Act. 20, 6 gemeint habe, hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, dass Paulus den Mantel *ἐν Τρῳάδι παρὰ Κάρπῳ* zurückliess, da er auf der 1 Tim. 3, 14 intendirten Rückreise nach Ephesus (vgl. Hfm.) leicht genug Troas berühren und durch seine inzwischen erfolgte Verhaftung verhindert worden sein konnte, die dort zurückgelassenen Sachen wieder an sich zu nehmen. Wie Hltzm. für das schlechthin nothwendige *ἐρχόμενος* (Röm. 15, 29): wenn du kommst neben *φέρε* (Matth. 14, 18. 17, 17) aus Paulus Feder ein *ἐλθών* erwarten konnte, ist doch nicht abzusehen. — *καὶ τὰ βιβλία*) vgl. Gal. 3, 10. Joh. 21, 25. — *μάλιστα*) vgl. 1 Tim. 4, 10. 5, 8. 17, bezeichnet das Bringen der werth-

volleren Pergamentrollen (τὰς μεμβράνας, ἅπ. λεγ.) als wichtiger im Vergleich mit den auf Papyrus geschriebenen Büchern. Alle Vermuthungen über den Inhalt dieser Bücher und den Zweck, zu dem sie sich Paulus kommen liess, sind natürlich rein aus der Luft gegriffen. Wenn man aber die Frage, was Paulus Angesichts seines Todes (V. 6) noch mit diesen Büchern wollte, gegen die Echtheit des Briefes geltend macht (de W., Hltzm.), so vergisst man, dass doch auch der Pseudonymus sich bei der Einflechtung dieser Notiz etwas gedacht haben, ja dass bei ihm erst recht die Absicht einer solchen erdichteten Situation hindurchblicken müsste; aber der Versuch Bahnsen's, diese Absicht zu construiren, ist doch wahrlich unklarer und unwahrscheinlicher ausgefallen, als alle Hypothesen, mit denen man das Verlangen des Apostels nach seinen Büchern erklären wollte.

V. 14 f. Ἀλέξανδρος) Dass dies derselbe sei, wie der 1 Tim. 1, 20 Erwähnte, wird zwar gemeinhin als selbstverständlich angenommen und kann auch ohne Schwierigkeit angenommen werden, da es keineswegs auffallend ist, wenn der schon nach jener Stelle bis zum βλασφημεῖν gegen den Apostel Fortgegangene durch die Zuchtübung gegen ihn sich nicht gebessert, sondern, nachdem er sich dagegen verstockt, zu noch entschiedenerer Feindschaft gegen ihn verbittert hatte; aber die ausdrückliche Bezeichnung desselben als Erzarbeiter (ὁ χαλκεύς, ἅπ. λεγ.), die dort nicht für nöthig erachtet ist, spricht durchaus nicht dafür, wenn man ihn nicht dort durch seine Verbindung mit Hymenaeus für ausreichend charakterisirt halten will*). — πολλά μοι κακά) vgl. 1 Kor. 13, 5. — ἐνεδείξατο) etwas anders gebraucht als 1 Tim. 1, 16, sofern es sich hier nicht um den Erweis einer Gesinnung handelt, sondern um Erweisungen thatsächlicher κακὰ ἔργα. Dabei ist dann aber sicher nicht an persönliche Kränkungen gedacht (de W., Hth.) oder gar an Beweisungen als Abgefallener oder Häretiker (Hltzm. nach Spitta), sondern an feindselige Gegenwirkungen, die dem Apostel zum Verderben gereichen sollten (Wies.). Dann aber sind sicher nicht Vorgänge in Ephesus gemeint (Hfm., Bhns.), die ja auch Paulus dem Tim. kaum mittheilen würde, sondern feind-

*) Die Vermuthung, dass dieser Alexander mit dem Act. 19, 33 f. genannten identisch sei (Otto, Hfm.), hat nicht den geringsten Anhalt. Soll der Pseudonymus ihn gemeint haben (Hltzm., Bhns.), so muss er übersehen haben, dass jener Alexander ein Jude war (Act. 19, 34) und nicht zu den ἀργυροκόποι (was doch auch noch nicht mit χαλκεύς identisch) gehörte, auch dort keineswegs als Feind des Apostels auftritt.

selige Machinationen gegen ihn in Rom, die wohl mit seinem Prozesse zusammenhingen (Hdrch., Mck., Wieseler, Otto, Plitt), worauf auch allein der ganze Context, in dem sie hier erwähnt werden, führt. — *ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος* (V. 8) *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*) vgl. Röm. 2, 6. Diese parenthetische Hinweisung auf die sichere Vergeltung Christi soll nur die Schlechtigkeit seiner Handlungsweise noch stärker hervorheben, während die (textkritisch unhaltbare) Anwünschung gerechter Vergeltung, die man bald als ein Anheimstellen des Gerichts fasst (Wies. nach Röm. 12, 19. 1 Petr. 2, 23, vgl. schon Justin, quaest. 125 ad Orth.), bald mit dem Gerechtigkeitsgefühl des Apostels und der Feindseligkeit des Alexander gegen die Sache Gottes entschuldigt (Hth., Hfm.), in der That keinen Anlass im Context hat und deshalb den Anschein eines rachsüchtigen Ausbruchs gewinnt. — *ὃν καὶ σὺ φυλάσσου*), wie Act. 21, 25. Marc. 10, 20. Diese Warnung muss der eigentliche Grund gewesen sein, der die Erwähnung des Alexander veranlasst hat, und dann kann sie sich erst recht nur auf Gefahren beziehen, welche dem Tim. von dem inzwischen wieder nach Ephesus zurückgekehrten Alexander drohten, wenn derselbe, da das *καὶ σύ* zweifellos auf ähnliche Feindseligkeiten weist, wie sie Paulus in Rom erfahren hatte, etwa ihn zu verhindern wusste, sich zu dem Angeklagten zu begeben, oder ihn in das Schicksal des Apostels verwickelte. Keinesfalls kann es sich auf in Rom ihm drohende Gefahren beziehen (Leo, vgl. de W.), wo ja Paulus mündlich ihn warnen konnte, schon weil die ganze Stellung der Warnung zeigt, dass sie noch mit der gewünschten Abreise des Tim. zusammenhängt. — *λίαν γάρ*) wie 2 Kor. 11, 5. 12, 11. — *ἀντέστη*), vgl. 3, 8. — *τοῖς ἡμετέροις* (Röm. 15, 4. 1 Kor. 15, 31) *λόγοις*) Dies kann schon des Aor. wegen nicht auf eine dauernde Gegenwirkung gegen die Lehrthätigkeit des Apostels (Mtth., de W., Bhns.) bezogen werden, in welchem Sinne es auch die Warnung vor ihm grade nicht begründen würde (vgl. Hfm. gegen de W.), sondern nur auf sein Auftreten wider ihn in der gerichtlichen Verhandlung (V. 16), und erklärt so in der einfachsten Weise das *πολλά μοι κακὰ ἐνεδείξατο.* Dann kann freilich das *ἡμετέρ.* auch nicht ihn mit Tim., aber auch nicht seine und seiner Freunde Aussagen zusammenfassen (Hfm.), da ihm ja eben nach V. 16 Niemand zur Seite stand und von Zeugenaussagen in Ephesus nicht die Rede ist, wohl aber erklärt sich das *ἡμετέρ.* im Vergleich mit dem sonst im ganzen Briefe von seiner Person gebrauchten Sing. (vgl. Hltzm.) nur daraus, dass Paulus bei seiner Vertheidigung eben nicht in seinem

Namen sondern für die christliche Sache, um deretwillen er angeklagt, und darum im Namen der Christen sprach.

V. 16 ff. schliesst sich nur dann natürlich an, wenn V. 14 f. von dem die Rede gewesen ist, was Alexander ihm in seinem Prozesse angethan hat (vgl. Hfm.), ist aber auch dann keine blosse Nachricht, die Paulus dem Tim. giebt (Wies., Hth.), sondern vollendet die Begründung seiner Einladung nach Rom durch die Schilderung seiner Verlassenheit bei seiner ersten öffentlichen Verantwortung vor Gericht (*ἐν τῇ πρώτῃ μου ἀπολογίᾳ*, vgl. Phil. 1, 7). Das kann aber natürlich nicht seine Verantwortung in der ersten römischen Gefangenschaft gewesen sein, wie man seit Euseb. hist. eccl. 2, 22 vielfach annahm, geschweige denn seine Verantwortung in Cäsarea (Otto), da ja inzwischen Paulus mit Tim. zusammengewesen war und ihm keine Mittheilungen darüber machen konnte, sondern die bei einer ersten Verhandlung seiner Sache in der gegenwärtigen Gefangenschaft stattgehabte, der noch eine zweite folgen sollte, und bei der er auf den Beistand seines langjährigen Begleiters hofft, wenn derselbe bis dahin eingetroffen. — *οὐδείς μοι παρεγένετο*) Das *παραγίνεσθαι* (1 Kor. 16, 3) erhält erst durch den Dat. com. die Bedeutung: er trat mir zum Beistand auf, kam mir zur Hülfe. — *ἀλλὰ πάντες με ἐγκατέλιπον*) vgl. V. 10. Dass es dem Pseudonymus, weil er sich künstlich in eine gemachte Situation hineinversetzte, begegnen konnte zu vergessen, was er V. 11 geschrieben, wie V. 21, was er hier schreibt (Hltzm., vgl. Bhns.), ist doch wenig glaublich. Daraus, dass Lucas jetzt bei ihm war, folgt ja nicht, dass er schon zur Zeit jener *ἀπολογία* in Rom war, und von den V. 21 genannten Gemeindegliedern steht sowenig als von ihm fest, dass Paulus von ihnen ein Eintreten für seine Sache vor Gericht erwarten konnte; seine Klage aber bezieht sich selbstverständlich nur auf solche, deren Zeugniss für ihn von Bedeutung sein konnte, und deren Anwesenheit er erwarten durfte. Im Uebrigen haben wir durchaus keinen Grund, den Lucas oder die V. 21 Genannten des hierin liegenden Vorwurfs zu entlasten, wenn er sie mit traf. Wir brauchen nicht einmal anzunehmen, dass sie seine Sache aufgaben (Bhns.), die Ermahnung 1, 7 f. zeigt doch hinlänglich, dass die Erfahrung ihm nicht fremd war, wie Muthlosigkeit und Scheu, sich zu dem Gefangenen zu bekennen, auch nahe Freunde von dem Apostel in so kritischem Augenblicke fernhalten konnte. Dass es nicht aus Böswilligkeit geschah, zeigt im Gegensatze zu V. 14 der die eigene Verzeihung als selbstverständlich voraussetzende Wunsch, dass es auch von

Gott ihnen nicht angerechnet werden möge (*μὴ αὐτοῖς λογισθείη*, vgl. zu echt und ausschliesslich paul. Ausdruck 1 Kor. 13, 5. 2 Kor. 5, 19). — V. 17. *ὁ δὲ κύριός μοι παρέστη*) vgl. Röm. 16, 2. Im Gegensatze zu den Freunden, die ihn im Stiche liessen, stand ihm Christus hülfreich bei, indem er ihn stärkte (*καὶ ἐνεδυνάμωσέν με*, vgl. 1 Tim. 1, 12), d. h. ihm den Muth und die Freudigkeit zu seiner Selbstvertheidigung gab, welche dieselbe erfolgreich genug machte, um für diesmal das Schlimmste abzuwenden. Um die Beziehung auf diesen Erfolg, die Chrys., de W., Wies., Bhns., Hltzm. und d. M. vernachlässigen, und die doch in der offenbaren Betrachtung Christi als eines gerichtlichen patronus liegt, mit einzuschliessen (Hth.), bedarf es der künstlichen Fassung des *ἐνεδυνάμ.* im juridischen Sinne (Otto), die dem paulinischen Sprachgebrauch zuwider ist, durchaus nicht. — *ἵνα δι᾽ ἐμοῦ τὸ κήρυγμα* (vgl. 1 Kor. 1, 21) *πληροφορηθῇ*) kann, wie V. 5, nur von der vollständigen Ausrichtung der Botschaft verstanden werden, und nicht von der Bestätigung des Evangeliums durch die von ihm vorgetragenen Beweise oder durch seine Standhaftigkeit in der Vertheidigung (Beza, Hdrch.). Jene aber ist nicht gedacht als eine durch eine weitere Verkündigung des Evangeliums in Rom (de W., Hltzm., vgl. Otto nach seiner verkehrten Beziehung von V. 16 auf die Vertheidigung in Cäsarea) oder gar durch weitere Missionsreisen nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft zu vollziehende (Chrys., Theod.), da dann die Zweckbestimmung auf *καὶ ἐρύσθην* folgen müsste und Paulus nach V. 6 jedenfalls nicht eine weitere Thätigkeit in Aussicht nahm; auch nicht so, dass durch seine Vertheidigung der Heidenmission die Vollendung derselben durch Andere erst ermöglicht wurde (Hfm., Bck.), sofern — was eben nicht dasteht — durch sein Muthloswerden der Zuversicht, dass die Völkerwelt berufen sei, Gemeinde Christi zu werden, der Nerv durchschnitten gewesen wäre; sondern der Apostel sieht in der Gelegenheit, die ihm seine Apologie bot, vor dem höchsten Tribunal in der Welthauptstadt für das Evangelium ein sieghaftes Zeugniss abzulegen, die volle Ausführung der ihm aufgetragenen Botschaft (vgl. Mtth., Wies., Hth.). Danach bestimmt sich auch der Sinn des *καὶ ἀκούσωσιν* (Röm. 10, 14) *πάντα τὰ ἔθνη* (Röm. 1, 5), das, buchstäblich genommen, auch durch keine Ausdehnung seiner Wirksamkeit erzielt werden konnte, und, indirect genommen, doch zuletzt von dem Verhalten des Heidenapostels nicht abhing. Will man es nicht mit den genannten Auslegern von der corona populi nehmen, vor der sich Paulus vertheidigte, und

in der er in der Welthauptstadt wohl alle Völker vertreten denken konnte, so bleibt immer noch übrig, daran zu denken, dass zuletzt unter allen Völkern sich die Kunde davon verbreiten musste, wie der Apostel die Sache des Evangeliums vor des Kaisers Gericht vertreten und so das ihm aufgetragene *κήρυγμα* voll ausgeführt habe. Von einer Reminiscenz an Act. 9, 15. 23, 11 (Hltzm.) ist keine Rede. — *καὶ ἐρύσθην ἐκ στόματος λέοντος*) ist ohne Zweifel eine zweite Folge des Beistandes Christi (Wies., Hth.) neben dem *ἐνεδυνάμωσέν με*, wenn auch dieses jene vermitteln helfen musste, wodurch aber immer nicht ermöglicht wird, den an *ἐνεδ.* (nicht an *παρέστη*) sich anschliessenden Absichtssatz auf einen Endzweck zu beziehen, der auch durch diesen Erfolg des *ἐνεδ.* erreicht werden sollte (gegen Mllr.). Es ist natürlich ebenso absurd zu fragen, welcher Löwe gemeint sei (Chrys., Grot.), wie an die Errettung von der Beurtheilung ad bestias (Mosh., Flatt) zu denken, vielmehr ist der Löwenrachen, aus dem er errettet, ein aus der Erzählung Dan. 6 (vgl. 1 Makk. 2, 60) entlehntes Bild der ihm drohenden Todesgefahr (de W., Wies., Oost.), welcher er dadurch entrann, dass die erste Gerichtsverhandlung nicht mit der Verurtheilung endete*). Weil aber mit dieser einmaligen Errettung noch keineswegs die ihm drohende Todesgefahr beseitigt war, schliesst der Apostel damit, dass er auch für alle Zukunft der Errettung durch Christum, wenn auch einer andersartigen, gewiss ist. — V. 18: *ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ.* Völlig unmöglich kann darunter jedes böse Werk, das er aus Mangel an Standhaftigkeit oder Muth begehen könnte (Chrys., Calv., Grot., Hdrch., de W., Bhns.), verstanden werden; und vom Uebel (Luth., vgl. Flatt, Mck., Mtth.) wird *πονηρόν* (vgl. Röm. 12, 9. Gal. 1, 4. 1 Tim. 6, 4) nun einmal nicht gebraucht. Es kann nur von den bösen Werken gemeint sein, die ihm die Feinde anthun können (vgl. V. 14); aber es ist auch durchaus willkürlich, den Gedanken unterzuschieben, dass

*) Damit kann aber nicht die Befreiung aus der ersten Gefangenschaft (Euseb. u. A., vgl. noch Ew.), geschweige denn die Annahme seiner Appellation in Cäsarea (Otto) gemeint sein, weil davon der Apostel nicht unvermittelt zu seiner immer noch bedrohten, der Errettung bedürftigen Situation in der Gegenwart übergehen könnte (vgl. de W.). Weil Paulus aber immer noch seinem nahen Märtyrertode entgegensieht (V. 6), den Löwenrachen von der Gefahr, vor Gericht den Muth zu verlieren (Hfm.), die ihm vom Satan bereitet war (Hth., Bhns.), zu nehmen, ist ganz unnatürlich und unnöthig, da es doch immer etwas Anderes ist, der unmittelbaren Verurtheilung, wie bei jener Gerichtsverhandlung, entgegensehen und sich darauf gefasst machen, dass es bald genug zum Martyrium kommen wird.

der Herr ihm geben werde, alle dem nicht zu unterliegen (Hfm., Hltzm., Bck., vielleicht auch Mllr., Hth.). Freilich kann er nach V. 6 nicht hoffen, die Parusie zu erleben (Otto) und äusserlich vom Tode errettet zu werden, aber darin liegt eben das Wortspiel mit dem *ῥύσεται*, dass auch der Märtyrertod zuletzt ihn Allem, was ihm die Bosheit der Feinde etwa noch anzuthun beabsichtigt, enthebt und so auf immer davon befreit. Daher tritt nun der technische Ausdruck für die definitive Errettung ein (*καὶ σώσει*, vgl. 1 Tim. 2, 4. 15. 4, 16), die ihn hineinführen wird in das himmlische Reich Christi (*εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*). Zu der Verbindung des *σώζειν* mit *εἰς* vgl. die noch stärkere Prägnanz in dem *σωθησόμεθα ἐν* Röm. 5, 10. Gemeint ist das vollendete Gottesreich, das auch V. 1 das Reich Christi genannt ist, und zwar sonst nicht als himmlisches bezeichnet wird, aber doch, als die Stätte der 1 Kor. 15, 48 f. beschriebenen Vollendung, zweifellos als himmlisches gedacht ist (gegen de W., der diesen Begriff unpaulinisch findet, vgl. Bhns.). Dass die Versetzung in dieses Reich unmittelbar mit dem Tode erfolgt (vgl. Wies., Hfm., Plitt), liegt weder in unsrer Stelle noch in Phil. 1, 23, wo nur von einer höheren persönlichen Gemeinschaft mit Christo die Rede ist, also nicht dasselbe wie hier gemeint ist (gegen Mtth., Hth.), und widerspricht der paulinischen Anschauung von dem Eintritt der Endvollendung bei der Parusie. Der Ausdruck ist offenbar durch den Gegensatz bedingt zu dem irdischen Reiche Christi (Kol. 1, 13), in dem Paulus den Uebelthaten seiner Feinde immer noch ausgesetzt ist, und das darum mit dem hier gemeinten nicht identisch sein kann (gegen Hfm. u. A.), aber nicht zu der irdischen Gewaltherrschaft der Gegenwart (Hfm.), da ja der Zusatz *τὴν ἐπουρ.* eine bestimmte Art der *βασιλ.* Christi charakterisirt, aber nicht die *βασιλ.* Christi der *βασιλ.* Anderer entgegensetzt. — *ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.*) wörtlich wie Gal. 1, 5 (vgl. Phil. 4, 20), aber hier auf Christum bezogen, was nach Röm. 9, 5 nicht unpaulinisch ist (gegen de W., Bhns.).

V. 19—22*). Brieflicher Schluss. — *ἄσπασαι Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν*), vgl. Röm. 16, 3. Die im Comm. zum Römerbrief (Einl. § 4, 3) begründete Annahme, dass

*) V. 21. WH. haben nach א allein *παντες* eingeklammert. — V. 22. Tisch., Treg. haben nach אFG nur *ο κυριος*, Lchm., WH. a. R. fügen nach A *ιησους* hinzu; und dies hat in der That viel für sich, da sich daraus am besten die Rcpt. (*ο κυρ. ιησ. χρ.* nach CDEKLP Verss.) erklärt. Das *αμην* der Rcpt. (DEKLP) ist zu streichen.

diese Stelle einem Empfehlungsbriefe der Phoebe nach Ephesus angehört, überhebt der noch von Hfm. mit allerlei erkünstelten Vermuthungen gestützten herrschenden Annahme, dass sie sich erst von Rom inzwischen wieder nach Ephesus zurückbegeben hatten. Nach Bhns. hat unser Verf. Röm. 16, 1 ff. nicht gekannt! — *καὶ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον*) vgl. 1, 16. — V. 20 folgen Nachrichten über Erast und Trophimus, die unmöglich den Sinn haben können, nochmals hervorzuheben, dass er auch sie entbehren müsse, und daher den Tim. aufs Neue dringlich zum Kommen aufzufordern (Wies., Hth.), da dann unbegreiflich bleibt, dass Paulus ihrer nicht schon V. 10 gedacht hat. Denn dass die dort Genannten in Rom gewesen, aber weggegangen seien, folgt aus dem *ἐπορεύθη* nicht (s. z. d. St.) und würde immer nicht erklären, warum nicht diese Notizen zur Begründung davon gegeben sind, dass Lucas allein bei ihm sei (V. 11). Auch können sie hier nicht mehr die Einladung des Tim. nach Rom motiviren, da eine solche V. 21 nicht mehr folgt (vgl. Hfm.). Dass Tim. nach ihnen gefragt habe (Hfm.), ist jedenfalls eine ebenso völlig aus der Luft gegriffene Annahme, wie dass er dies gethan, weil sie wichtige Entlastungszeugen für Paulus gewesen wären (Hfm. nach Wieseler), womit man über V. 19 hinweg wieder an die durch V. 18 gänzlich abgeschlossene Aeusserung über die erste Gerichtsverhandlung (V. 16 f.) anknüpfen müsste. Auch an eine Erklärung, weshalb er nicht von ihnen grüsst, wie von den V. 21 Genannten, ist nicht zu denken, da die Anweisung über das Kommen des Tim. dazwischensteht. So bleibt nur übrig, dass die Grüsse nach Ephesus den Apostel an zwei Männer erinnern, die er nicht grüssen lassen kann, weil sie seines Wissens nicht dort sind, und von denen er dem Tim. meldet, warum sie nicht dort sind. Dass Paulus den Tim. nur an etwas erinnere, was er selbst wissen mochte (Wies.), ist freilich ganz unmöglich, da diese Notizen doch offenbar den Ton von Mittheilungen an ihn haben (vgl. Hfm.); aber andrerseits kann auch Paulus nicht wissen, ob etwa Tim. inzwischen Nachricht von ihnen erhalten habe, ja ob vielleicht inzwischen Einer oder der Andere nach Ephesus zurückgekehrt ist. Was er hier von ihnen mittheilt, ist eben nur der Grund, weshalb er vermuthen muss, dass sie nicht in Ephesus sind, und weshalb er ihnen keine Grüsse sendet. Dass er dieses aber ausdrücklich motivirt, liegt um so näher, da sie beide wahrscheinlich Ephesier waren*). — *Ἔραστος ἔμεινεν*

---

*) Dass nemlich der Röm. 16, 23 erwähnte Stadtkämmerer zu Korinth gemeint sei (Wieseler, Hfm., vgl. Mtth., Otto, Bhns., Hltzm.),

(vgl. 3, 14) ἐν Κορίνθῳ) kann unmöglich bloss besagen, dass Erast Korinth nicht verlassen habe (Hfm. nach Hug, Otto, Wieseler), da der Aor. doch deutlich auf einen bestimmten Zeitpunkt hinweist, in dem er, statt weiter zu reisen, dort blieb. Dass er damals in der Begleitung des Paulus war, lässt sich zwar nicht beweisen, ist aber doch das Wahrscheinlichste; nur steht nicht ἀπέλιπον, weil er garnicht die Absicht hatte, mit Paulus weiter zu reisen, sondern von dort nach Ephesus zurückzukehren, während Paulus jetzt dem Tim. die Mittheilung macht, dass er Gründe gehabt habe, in Korinth zu bleiben. Den Trophimus dagegen hat Paulus in Milet zurückgelassen (ἀπέλιπον ἐν, vgl. V. 13), obwohl er ihn weiter mitnehmen wollte, weil er krank war (ἀσθενοῦντα, vgl. Phil. 2, 26 f. und ἀσθενής 1 Kor. 11, 30). Daraus folgt freilich durchaus nicht, dass er ihn nach Rom begleiten wollte, zumal wir ohnehin garnicht wissen, ob er nach Rom zu gehen beabsichtigte oder nur auf einer Reise, die er machte, verhaftet und nach Rom gebracht wurde. Vielleicht, dass diese beiden Ephesier ihm, als er Ephesus verliess, das Geleit gaben, etwa bis Korinth, wo aber Erast blieb, statt zurückzukehren, sodass Trophimus sehr gut schon früher Krankheits halber in Milet zurückgelassen sein konnte (gegen Wieseler) *).

V. 21. σπούδασον) knüpft an V. 9 an; aber nicht um seine Einladung zu wiederholen (s. o.), sondern um ihm die Weisung zu geben, er möge ja eilen, noch vor Einbruch der

---

ist doch äusserst unwahrscheinlich, mindestens daraus nicht zu beweisen, dass er in Korinth blieb, was doch, wenn dies sein Wohnsitz war, wo er beamtet, sicher anders bezeichnet wäre. Dagegen wird der mit Tim. von Ephesus aus entsandte Erast Act. 19, 22 (Wies., Hth.) doch aller Wahrscheinlichkeit nach ein Ephesier sein, da wir ihn nirgends sonst als einen Begleiter und Gehülfen des Apostels kennen lernen. Dass aber Trophimus ein Ephesier war, wird Act. 21, 29 (vgl. 20, 4) ausdrücklich gesagt.

*) Dass die hier vorausgesetzte Reise nicht die Act. 20 beschriebene und nicht die Deportationsreise des Apostels sein kann, liegt am Tage; und es bedürfen die Künsteleien, mit denen man dieses hat denkbar machen wollen, einer Widerlegung nicht. Dass aber ein Pseudonymus an diese Reisen angeknüpft habe, ist doch ganz unwahrscheinlich; denn wer nach Act. 20, 3 den Erast in Korinth bleiben liess, der konnte dies nicht dem Tim. mittheilen lassen, der nach Act. 20, 4 in der Begleitung des Paulus war, und den Trophimus (Act. 20, 4) nicht in Milet zurückbleiben lassen, der nach Act. 21, 29 eine so verhängnissvolle Rolle bei der Gefangennehmung des Apostels in Jerusalem spielte. Dass aber die Deportationsreise von Cäsarea nach Rom nicht über Korinth und Milet ging, wusste auch wohl ein Pseudonymus, dem freilich Bhns. zutraut, dass er Milet und Malta verwechselt habe!

winterlichen Jahreszeit (*πρὸ χειμῶνος*, vgl. Matth. 24, 20. Joh. 10, 22) zu kommen (*ἐλθεῖν*), damit nicht durch Einstellung der Schifffahrt seine Reise vereitelt werden könne. — *ἀσπάζεταί σε*) ganz wie Röm. 16, 21. 23 vor mehreren Subjecten. Die Namen kommen weder Röm. 16 noch im Philipperbriefe vor. Linus wird als der erste Bischof von Rom bezeichnet (Iren. adv. haer. IV, 3, 3. Euseb. h. e. III, 4). Immerhin stimmen diese Grüsse sehr wohl damit, dass Tim. bereits einmal längere Zeit mit Paulus in Rom zusammen gewesen ist (gegen de W.), wenn es sich natürlich auch nicht stricte beweisen lässt, zumal *οἱ ἀδελφοὶ πάντες* (vgl. 1 Kor. 16, 20) d. h. alle Gemeindeglieder sich ihnen anschliessen. — V. 22. *ὁ κύριος Ἰησοῦς* (vgl. d. textkr. Anm.) wäre nach Röm. 14, 14 keineswegs unpaulinisch. Dass nicht die Gnade des Herrn, sondern der Herr selbst dem Tim. oder vielmehr seinem Geistesleben (*μετὰ τοῦ πνεύματός σου*, wie Gal. 6, 18. Phil. 4, 23. Philem. V. 25) zum Geleit gewünscht wird, erklärt sich doch einfach daraus, dass noch ein zweiter Segenswunsch (*ἡ χάρις μεθ᾽ ὑμῶν*, vgl. zu 1 Tim. 6, 21) angefügt wird. Diese Verdoppelung des Segenswunsches erklärt sich aber noch einfacher als Eph. 6, 23 f. (1 Kor. 16, 23 f. ist ganz anders, obwohl es selbst Bhns., Hltzm. als Analogon anführen) daraus, dass der erste an den Adressaten speziell, der andere an die durch ihn gegrüsste Gemeinde gerichtet ist und bei dem durchaus persönlichen Charakter des Briefes doch nicht, wie 1 Tim. 6, 21. Tit. 3, 15, durch einen die Gemeinde gleich miteinschliessenden Segenswunsch der Adressat veranlasst werden konnte, den Brief als theilweise mit an sie gerichtet anzusehen. Dass der Verf. aus der Rolle falle (Hltzm.), hat denn doch selbst Bhns. für kaum möglich gehalten.

Anm. Die Rcpt. hat die Unterschrift: *προς τιμοθεον δευτερα, της εφεσιων εκκλησιας πρωτον επισκοπον χειροτονηθεντα, εγραφη απο ρωμης, οτε εκ δευτερου παρεστη παυλος τω καισαρι νερωνι*, im Wesentlichen nach KL; doch hat schon P *εγραφ. απο ρωμης*, u. A: *εγρ. απο λαοδικειας*.

Προς Τιτον.

So die älteste Ueberschrift bei ℵAK (vgl. DEFG: *αρχεται προς τιτ.*). Die Rcpt. hat *παυλου του αποστολου η προς τιτον επιστολη* (vgl. PHL).

Kap. I.

V. 1—4*). Zuschrift und Gruss. — *δοῦλος θεοῦ*) Während Paulus Röm. 1, 1 der speziellen Amtsbezeichnung als Apostel die allgemeinere als Knecht Christi vorausschickt (vgl. Phil. 1, 1), bezeichnet er sich hier noch allgemeiner als Knecht Gottes, was in den Briefeingängen nur noch Jac. 1, 1, aber mit *καὶ κυρίου Ἰησ. Χριστ.* verbunden, vorkommt. Es ist dabei natürlich nicht an das allgemeine Knechtsverhältniss des Christen zu Gott (1 Petr. 2, 16) zu denken (Plitt), sondern an das Verhältniss amtlicher Untergebenheit (Act. 16, 17. Apoc. 1, 1, vgl. 2 Tim. 2, 24) zu Gott, in dessen Dienste er steht (Wies., Hth., Hfm.). Dass aber dieses hervorgehoben wird, hat seinen Grund in den bereits intendirten näheren Bestimmungen über sein amtliches Thun, bei denen es sich um Gottes Erwählte, Gottes Verheissung, Gottes Auftrag handelt. Der Brief empfängt dadurch von vornherein den Charakter eines amtlichen Schreibens im Unterschiede von einem Privatbriefe, während jede Beziehung auf Gegner, welche seine amtliche Stellung nicht anerkennen, gänzlich fern liegt. — *ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) bildet natürlich nicht einen Gegensatz zum Vorigen (Mck.), sondern reiht nur eine nähere Bestimmung an (Win. § 53, 7, b), sofern er speziell in seiner Eigenschaft als Sendbote Jesu Christi im Dienste Gottes steht (Hfm.). Calvin: Sic a genere ad speciem descendit. Da diese Näherbestimmung aber nur hinzugefügt sein kann, um die folgenden Aussagen über die Art seines amtlichen Thuns anzuknüpfen, so ist damit ausgeschlossen, dass die folgende Präposition sich an das durch *ἀπόστολος δὲ Ἰησ. Χρ.* näher bestimmte *δοῦλος θεοῦ* anschliesst (Hfm.); sie gehört vielmehr, wie das *κατά* 2 Tim. 1, 1, ausschliesslich zu *ἀπόστολος*. — *κατὰ πίστιν ἐκλεκ*-

---

*) V. 1. WH. haben a. R. *χριστου ιησου* nach A cdd. vg. cop., aber das *ιησου*, das in D fehlt, in Klammern. — V. 4. Die Rcpt. hat *χαρις ελεος ειρηνη* (AKL) statt *χαρις και ειρηνη*, den Eingängen des 1. und 2. Tim. conformirt, und *και κυριου ιησου χριστου* (EFGKLP) statt *και χριστου ιησου* dem Eingangsgruss der meisten älteren Paulinen.

τῶν θεοῦ) bezeichnet nicht die Voraussetzung oder Bedingung seines Apostolats (Hfm.), da ja „der Glaube, wie ihn von Gott Erkorene haben", zwar selbstverständlich auch bei einem Apostel vorhanden sein muss, aber keinerlei spezifische Befähigung zum Apostolate ergiebt; auch nicht die Norm, nach welcher sich die normale Beschaffenheit seines Apostolats bemisst (Mtth. nach Calv. und neuerdings wieder Hltzm.: secundum fidem catholicam), da dies den Gegensatz gegen einen andersartigen Apostolat involviren würde, der hier doch gänzlich fern liegt. Freilich ist es hier so ungenau, wie 2 Tim. 1, 1, κατά als Bezeichnung des Zweckes zu fassen, dem die Bestimmung des Apostolats dient (Hdrch., Mck., de W., Wies.: zur Bewirkung des Glaubens). Es kann immer nur ganz allgemein die Beziehung bezeichnen, in welcher der Apostolat zum Glauben Erwählter steht (vgl. Hth., Mllr.: in Betreff); und dass diese eine andere ist als bei dem κατ' ἐπαγγελίαν 2 Tim. 1, 1, liegt nicht in einer Verschiedenheit der Bedeutung, sondern darin, dass die Beziehung des Apostolats zu der objectiven Gottesverheissung der Natur der Sache nach eine andere ist als zu dem Glauben Erwählter; jene kann durch dasselbe nur verkündigt, dieser nur bewirkt werden. Unmöglich aber kann der Glaube durch den Genit. ἐκλεκτῶν θεοῦ (vgl. Röm. 8, 33) nur als der wahre Glaube im Gegensatz zu dem Glauben der Irrlehrer charakterisirt sein (Hth., vgl. dagegen Mllr.), was nur bei der Hltzm.'schen Fassung einen Sinn hätte; vielmehr wird ja nach paulinischer Lehre der Glaube überhaupt nur in denen gewirkt, welche von Gott erwählt sind (Plitt), und der Apostolat hat eben die Aufgabe, durch Bewirkung des Glaubens an ihnen die Berufung zu vollziehen (vgl. m. bibl. Theol. § 88, a. d. § 89, b). Der Ausdruck ist deshalb sowenig wie 2 Tim. 2, 10 proleptisch gefasst (de W.), noch die Glaubensbewirkung mit der Glaubensförderung zusammenzufassen, weil an viele Erwählte die Berufung bereits ergangen sei (Wies.), da die spezifische Aufgabe des Apostolats nun einmal jene ist. Eben darum ist Paulus ein Sendbote Christi in Bezug auf Glauben Gotterwählter, weil nach dem Willen Gottes, dem er als Sendbote Christi zu dienen hat, in diesen Glauben gewirkt werden soll und seine spezifische Berufsthätigkeit als Apostel darin besteht, durch die glaubenwirkende Verkündigung des Evangeliums an den Erwählten die Berufung zu vollziehen und sie zur Gemeinde herzuzurufen. — καὶ ἐπίγνωσιν ἀληθείας) Dass dieses hier, wo es sich um die spezifische Aufgabe des Apostolats handelt, zum Glauben der Erwählten hinzutritt, zeigt deutlich, wie

wenig an Stellen wie 1 Tim. 2, 4 (vgl. 2 Tim. 2, 25. 3, 7) etwa die Wahrheitserkenntniss die Stelle einnehmen soll, die sonst bei Paulus der Glaube einnimmt (vgl. auch 1 Tim. 4, 3). Vielmehr erhellt nur, dass es dem Apostel in einer Zeit, wo das Erkenntnissstreben vielfach irrezugehen begann, besonders darauf ankam, dass der grundlegende Christenglaube auch mit der rechten Wahrheitserkenntniss verbunden sei, die hier deshalb durch *τῆς κατ' εὐσέβειαν* näher charakterisirt wird. Damit kann nun freilich auch hier nicht eine Wahrheit bezeichnet sein, die zur Frömmigkeit führt (de W., Wies., Oost., Plitt), oder eine, in der es sich um Gottesfurcht handelt (Hfm.), sondern eine der Frömmigkeit entsprechende (Mtth., Hltzm.), d. h. eine solche, welche nur von der *εὐσέβεια* erkannt und angeeignet wird*). Vgl. 1 Tim. 6, 3. Damit ist dann freilich der Gegensatz gegen eine Wahrheitserkenntniss indicirt, wie sie in jener Zeit vielfach erstrebt wurde, welche, des religiösen Gehaltes bar, auch zu der christlichen Frömmigkeit in keiner Beziehung stand und deshalb weder sie voraussetzte noch sie förderte.

V. 2. *ἐπ' ἐλπίδι ζωῆς αἰωνίου*) kann weder zu *κατ' εὐσέβειαν* bezogen werden (Hdrch. vorschlagsweise), das, wie 1 Tim. 6, 3 zeigt, eine keiner weiteren Erläuterung fähige und bedürftige Näherbestimmung ist, noch zu *τῆς κατ' εὐσ.* und somit als nähere Bestimmung zu *ἀληθείας* (Mtth.), da die Wahrheit das, was sie ist, nicht auf Hoffnung ewigen Lebens ist (Hfm.); weder zu *ἐπίγνωσιν* (Wies. nach Oec., Theoph.), da ja der Grund, auf dem eine Erkenntniss ruht, nicht eine Hoffnung sein kann, noch zu *πίστιν καὶ ἐπίγνωσιν* (de W., Plitt nach Chrys. Theod.), da eben die Verbindung mit dem letzteren ganz unmöglich. Es kann vielmehr nur mit *ἀποστόλος* verbunden werden (Ew., Hofm., Hltzm., Oost.), und konnte garnicht mit einem *δέ* angeschlossen werden (gegen Wies.), weil es dem *κατὰ πίστιν*

---

*) Wenn Hltzm. daraus, dass hier *κατά* „gemäss" heisst, für seine falsche Fassung des *κατὰ πίστιν* argumentirt und jede andere als wortwidrig abweist, so übersieht er, dass das ursprünglich locale *κατά* in übertragener Anwendung zunächst nur die ganz allgemeine Beziehung auf etwas bedeutet (vgl. das *τὰ κατ' ἐμέ* Eph. 6, 21 und das so häufige *κατὰ σάρκα* Eph. 6, 5. Röm. 9, 5) und erst in bestimmten Verbindungen den Massstab oder die Norm bezeichnet. Vgl. Win. § 49, d. Auch hier ist davon eigentlich noch nicht die Rede, da nicht die subjective Frömmigkeit die Norm der objectiven Wahrheit sein kann (vgl. de W.), sondern zunächst nur davon, dass die Wahrheit, deren Erkenntniss der Apostolat wirkt, in einer Beziehung zur Frömmigkeit steht, welche sie ihr und nur ihr sympathisch und congenial macht.

keineswegs coordinirt ist, auch nicht die Hoffnung bezeichnet, „auf Grund deren Paulus das Gotteswerk eines Sendboten Christi thut“, wie jene Ausleger annehmen, sondern eine weitere Bestimmung zu dem durch *κατὰ πίστιν κτλ.* bestimmten *ἀπόστολος* ist (Hth.). Nur weil es eine Hoffnung ewigen Lebens giebt, konnte Paulus ausgesandt werden, um in Gotterwählten Glauben und Erkenntniss der Wahrheit zu wirken; denn der Glaube und die Erkenntniss soll sie dazu führen, dies Hoffnungsziel, das ihnen in der Erwählung bestimmt ist, zu erreichen. Der Gedanke ist also nur in explicirterer Form derselbe, der in dem *ἀπόστολος — κατ᾽ ἐπαγγελίαν ζωῆς* 2 Tim. 1, 1 liegt, wodurch nur bestätigt wird, dass auch in dieser Stelle das ewige Leben gemeint ist. Zu dem *ἐπ᾽ ἐλπίδι* vgl. Röm. 4, 18. 8, 20. 1 Kor. 9, 10, zu dem Gen. obj. bei *ἐλπίς* vgl. Röm. 5, 2, zu *ζωῆς αἰωνίου* 1 Tim. 1, 16. 6, 12. Dass diese auf dem Grunde solcher Lebenshoffnung ruhende apostolische Sendung eine Sendung im Dienste Gottes (*δοῦλος θεοῦ* V. 1) ist, wird nun dadurch näher begründet, dass von dem ewigen Leben gesagt wird, Gott habe es verheissen. — *ἣν*) geht also auf *ζωῆς αἰωνίου*, und nicht auf *ἀληθ.* (Mck., Flatt). — *ἐπηγγείλατο*) vgl. Röm. 4, 21. Dass Paulus schon in der Alttestamentlichen Prophetie das ewige Leben verheissen sieht, erhellt aus Röm. 1, 17. — *ὁ ἀψευδὴς θεός*) nur hier, bezeichnet Gott als den, der keine Lüge kennt, dessen Verheissung (vgl. 1 Tim. 4, 8) also eine unbedingt zuverlässige ist. Zur Sache vgl. Röm. 3, 4. Hebr. 6, 18. — *πρὸ χρόνων αἰωνίων*) wie 2 Tim. 1, 9, nur dass hier allerdings nicht der vorweltliche Rathschluss Gottes (Pttr.) gemeint ist, freilich auch nicht eine einzelne Verheissung aus der Urzeit, wie Gen. 3, 15 (Ew., Hfm.), sondern eine vor ewig langen Zeiten bereits gegebene. Grade bei der Beziehung der Formel auf die Länge der Zeit, durch welche hin die Verheissung erschollen, und welche sie also um so gewisser macht, ist diese relativ verschiedene Ausdehnung ihres Umfanges ganz natürlich und kein Schwanken in ihrem Gebrauche (Hltzm.). Vgl. Luc. 1, 70. — V. 3. *ἐφανέρωσεν δέ*) kann auch abgesehen von dem in *τὸν λόγον αὐτοῦ* folgenden Object nicht mehr mit *ἣν* verbunden werden (Beza), da das ewige Leben noch nicht thatsächlich kundgemacht ist (zu der Bedeutung von *φανεροῦν* vgl. 2 Tim. 1, 10), vielmehr selbst als in der Person Christi thatsächlich vorhanden, worauf Hfm. reflectirt, um diese Verbindung zu ermöglichen, noch mit ihm verborgen ist und erst bei seiner Parusie kundgemacht wird (Kol. 3, 3 f.), wenn man nicht den spezifischen johanneischen Gedanken von einem schon im irdischen Leben

Christi zur Offenbarung gekommenen „ewigen Leben" eintragen will. Jedenfalls also löst sich, wie 2 Tim. 3, 11, die Relativconstruction auf (vgl. Win. § 63, I, 1. Buttm. p. 328), wodurch, da der Hauptsatz, an welchen sich der Relativsatz anschloss, in V. 4 in der beabsichtigten Weise vollendet wird, der ganze V. 3 einen parenthetischen Charakter empfängt. — *καιροῖς ἰδίοις*) hebt ganz wie 1 Tim. 2, 6. 6, 15 hervor, dass es zu der für eine solche *φανέρωσις* geeigneten Zeit geschah. Die Beziehung auf die von Gott bestimmte Zeitepoche (de W., Wies.) würde in der ersteren Stelle garnicht passen und auch hier etwas Selbstverständliches aussagen, während es in jener Bedeutung offenbar die Unterscheidung einer Epoche der *ἐπαγγελία* und der *φανέρωσις* motivirt, sofern für diese erst mit der Erscheinung des Heilsmittlers die geeignete Zeit gekommen war. — *τὸν λόγον αὐτοῦ*) Sowenig *ἥν* Object zu *ἐφανέρωσε* sein kann, sowenig dieses erklärende Apposition dazu (Hfm., vgl. Hnr.), da es immer gekünstelt bleibt, das angeblich in Christo vorhandene ewige Leben als das jetzt vorhandene Wort Gottes bezeichnet sein zu lassen, weil jenes in diesem „zu Tage liegt". Vielmehr ist der Abbruch von der Relativconstruction und in Folge davon die Vertauschung des Objects *τὴν ζωὴν αἰών.* mit *τὸν λόγον αὐτοῦ* offenbar darum erfolgt, weil das verheissene ewige Leben als solches eben noch n i c h t thatsächlich kundgemacht und doch schon etwas Anderes an die Stelle der Lebensverheissung getreten ist, was eine thatsächliche Kundmachung war und zum ewigen Leben in der engsten Beziehung stand, ohne doch es selbst zu sein. Dies ist aber das in der apostolischen Predigt thatsächlich kundgemachte Gotteswort, d. h. die von Gott gesandte Botschaft des Heils (2 Tim. 2, 9) *). Denn indem diese (in Christo und seinem Erlösungswerke) den Weg zur Erlangung des Lebens zeigt und dieselbe dadurch erst ermöglicht, enthält es allerdings mehr als die Alttestamentliche Lebensverheissung; und indem Gott seine Heilsbotschaft thatsächlich kund macht, macht er zwar nicht das ewige Leben selbst kund (was nach Kol. 3, 4 vor der Parusie nicht geschehen kann), aber auch nicht mehr bloss das Leben als

---

*) Wenn man freilich nur bemerkt, dass der Inhalt dieses *λόγος* das ewige Leben sei (Wies., Hth.), so ist das weder richtig, da dieser Inhalt Christus und das in ihm gegebene Heil ist, noch erklärt es, wiefern das ewige Leben, das doch auch in ihm immer nur als Verheissung enthalten, hier klarer kundgemacht sein soll als in der Alttestamentlichen Verheissung. Ebensowenig kann man sagen, dass das Evangelium die Lebensverheissung erfüllt (de W.) oder gewährt (Hltzm.).

im Allgemeinen verheissenes, sondern als sicher für den Einzelnen zu erlangendes. — ἐν κηρύγματι) kann unmöglich zu δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ bezogen werden (Hfm.), sondern nur zu dem zunächst stehenden Verbum ἐφανέρωσεν, wobei es so wenig „überflüssig" ist oder einen „schiefen" Gedanken ergiebt, dass es vielmehr garnicht entbehrt werden kann. Denn das Wort Gottes, wodurch er seinen Heilswillen kundthut, ist keineswegs etwas an sich Kundbares, da es zunächst immer nur an Einzelne ergeht und zwar in der Verborgenheit ihres Geisteslebens, während es sich hier um eine allgemeine erfahrungsmässige Kundbarmachung handelt, welche allerdings erst erfolgt, indem einer beauftragt wird, das Wort Gottes als Herold (1 Tim. 2, 7. 2 Tim. 1, 11) der Welt zu verkündigen. Ein solches κήρυγμα (2 Tim. 4, 17) giebt es aber bereits, seit das Evangelium überhaupt durch Sendboten Christi verkündigt wird (Mtth., de W., Wies.); denn die Beziehung darauf, dass durch Paulus erst der göttliche Rathschluss in seiner ganzen Tiefe und allen Völkern verkündigt wird (Hth., Hltzm., vgl. dagegen Mllr.), liegt dem Context gänzlich fern. Wenn Paulus noch ausdrücklich hervorhebt, dass er mit demselben betraut ist (ὃ ἐπιστεύθην ἐγώ, vgl. 1 Tim. 1, 11), so geschieht dies durchaus nicht im Gegensatz zu einem bereits vor ihm vorhandenen (Hfm.), sondern genau wie Röm. 1, 5, um von dem, was über das Wesen des Apostolats im Allgemeinen gesagt ist, nun zu seiner Person zurückzulenken, in welcher ein Herold jener Gottesbotschaft dem Adressaten speziell gegenübersteht. Echt paulinisch wird aber die bei seiner Aussendung durch Christum (1 Kor. 1, 17) vollzogene Betrauung mit dem κήρυγμα zurückgeführt auf einen ausdrücklichen Auftrag Gottes (κατ᾽ ἐπιταγὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ), der natürlich nicht einem Menschen geworden, durch welchen Paulus mit dem κήρυγμα betraut wäre, wie Hfm. unterstellt, um seine monströse Verbindung des κατ᾽ ἐπιταγὴν κτλ. mit δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ Ἰησ. Χρ. zu erzwingen, und Hltzm., um wieder eine „unpräcise Ausdrucksweise" zu constatiren, sondern Christo. Wie deswegen 1 Tim. 1, 1 der dem Apostel gewordene Auftrag als ein Auftrag Gottes und Christi, der ihm denselben übermittelt hat, bezeichnet war und 2 Tim. 1, 1 er als ein durch göttlichen Willen Apostel Gewordener sich bezeichnete, so wird hier durch Hinweisung auf diesen göttlichen Auftrag, in Gemässheit dessen ihm das κήρυγμα von Christo anvertraut ist, noch einmal hervorgehoben, inwiefern er als Sendbote Christi im Dienste Gottes steht (δοῦλος θεοῦ V. 1). Zu der

Bezeichnung Gottes als unsers Erretters vgl. zu 1 Tim. 1, 1*). — V. 4. Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ) zeigt, dass auch Titus von dem Apostel bekehrt war. Hltzm. vermisst ohne jeden Grund die Erwähnung dieser Thatsache in Gal. 2. Die Echtheit der Kindschaft wird, wie 1 Tim. 1, 2, auf den in ihm erzeugten Glauben zurückgeführt, nur mit ausdrücklicher Betonung, dass dieser Glaube nun ein ihnen beiden gemeinsamer und so das Kind dem Vater ähnlich ist; aber sicher nicht, um hervorzuheben, dass in dieser Selbigkeit des Glaubens sich der Unterschied von Vater und Sohn ausgleicht, und so den Titus die Abhängigkeit, in die er sich begeben, nicht unangenehm empfinden zu lassen (Hfm.). Dass das κατὰ κοινὴν πίστιν für einen ἀδελφός schicklicher wäre (de W.), ist eine ganz unbegründete Behauptung, die Beziehung auf die fides catholica (Hltzm.) wird schon durch das Fehlen des Artikels ausgeschlossen. Zu κοινός, das Röm. 14, 14 in andrer Bedeutung steht, im Sinne von: gemeinsam, vgl. Jud. 3., Act. 2, 44. 4, 32. — χάρις καὶ εἰρήνη) ist abweichend von den beiden Timotheusbriefen die gangbare Form des paulinischen Segenswunsches im Eingange seiner Briefe. Dagegen ist, auch von ihr abweichend, hier zu ἀπὸ θεοῦ πατρός hinzugefügt καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν statt τοῦ κυρίου ἡμῶν. Der Anlass dazu könnte darin liegen, dass V. 2f. die Verheissung des ewigen Lebens, welches den vom Verderben errettet Werdenden zu Theil wird, wie der Auftrag zur Verkündigung der Heilsbotschaft, welche den Weg zur Erlangung desselben zeigt, auf Gott als den Urheber unsrer Errettung zurückgeführt war und es daher nahelag, nun auch Christum, durch dessen Vermittlung jene Heilsbotschaft das ewige Leben erlangen lehrt, als den Mittler unsrer Errettung zu charakterisiren.

---

*) Diese nach Hltzm. dem Römerbrief nachgebildete und doch in der Erwähnung der ἐλπίς eine völlig andere, den drei Pastoralbriefen gemeinsame Pointe zeigende Ausführung über seinen Apostolat kann natürlich nicht dazu dienen, dasselbe zu beglaubigen, wozu sie auch ganz ungeeignet wäre. Sie kann aber auch nicht dem erst jüngst (?!) in seine Gehülfenstellung eingetretenen Titus zeigen wollen, was er von dem Amte hält, in dem er steht, und an dem er den Titus durch seine Weisungen betheiligen will (Hfm.), da dies Titus seit Gal. 2 ausreichend wissen musste. Vielmehr hebt dieselbe lediglich hervor, dass, wenn er in diesem Briefe zu seinem geistlichen Kinde nicht als sein geistlicher Vater, sondern kraft seines Amtes redet, dies geschieht, weil es die Aufgabe desselben ist, in den Erwählten Glauben und Erkenntniss zu pflanzen auf Grund der Lebenshoffnung, deren Erlangung das Evangelium vermitteln soll, und darum Alles, was er schreibt, auch darauf abzielen muss.

V. 5—9*) Vorschriften für die Bestellung von Presbytern. V. 5. *τούτου χάριν*) wie Eph. 3, 1. 14, bereitet nachdrücklich die Angabe der Aufgabe vor, welcher zu Liebe (*χάριν*, wie 1 Tim. 5, 14) Paulus den Titus in Kreta zurückliess, nicht als ob er ihn jetzt erst damit bekannt machte (de W.), wogegen das ausdrückliche *ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην* spricht, oder als ob er verhüten müsse, dass Titus dieselbe über Anderem versäume (Hfm., Hltzm.), sondern um ihn, dessen Abberufung mehr oder weniger nahe bevorsteht (3, 12), daran zu erinnern, dass er dieselbe ja nicht unerfüllt lasse. — *ἀπέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ*) ist auch sachlich ungleich passender, als das von Hfm. vorgezogene *κατέλειπον*; denn allerdings soll grade wie 2 Tim. 4, 13. 20 ausgedrückt werden, dass er ihn zurückliess statt ihn mitzunehmen, was ja bei einem Begleiter und Gehülfen des Apostels das Natürliche gewesen wäre (vgl. 3, 12), und nicht, dass er ihn in Kreta allein liess (vgl. 1 Thess. 3, 1), wo ja Titus nach 3, 12 sicher nicht zu Hause war. — *ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ*). Das Medium steht hier ohne Frage im reinen Activsinn (Win. § 38, 6), und das nur hier vorkommende Decomp. drückt aus, dass Titus in Ordnung bringen soll, was ausser dem, was Paulus bei seinem Aufenthalt in Ordnung gebracht hat, noch dazu in Ordnung zu bringen ist (vgl. Hltzm.). Schon darum kann *τὰ λείποντα,* das so nur hier vorkommt, unmöglich bloss bezeichnen, was sich in Kreta in mangelhafter Verfassung befand (Hfm.), sondern nur, was der Apostel noch zu ordnen übrig liess (vgl. Bng.: quae ego pro temporis brevitate non potui coram expedire). — *καί*) und zwar, bezeichnet die Bestellung von Gemeindebeamten als die Massregel, durch welche mit dem Hauptmangel auch den noch übrigen Mängeln abgeholfen werden soll. Vgl. 1 Kor. 3, 5. 15, 38 und dazu Win. § 53, 3, c. — *καταστήσῃς*) nur noch Röm. 5, 19 im Passivum; zum Act. vgl. Luc. 12, 14. 42. Act. 6, 3 u. öfter. Titus soll also die Vorsteher aus eigener Initiative bestellen und nicht durch die Gemeinde wählen lassen, obwohl er nach V. 6 auf ihren Ruf in der Gemeinde und damit auf ihr Urtheil über sie Rücksicht nehmen soll. Vgl. Einl. § 4, 1. —

*) V. 5. Das Comp. *απελ.* statt der Rcpt. *κατελ.* (EKLP) ist so entscheidend bezeugt, dass die Vermuthung, dasselbe sei aus 2 Tim. 4, 20 eingekommen (Hfm.), durchaus haltlos ist. Mit Recht aber haben Lchm., Treg., Tisch. den Aor. der Rcpt. festgehalten (vgl. ℵD, EK), den WH. nur am Rande hat, statt des Imp., dessen starke Bezeugung bei der häufigen Vertauschung von *ι* u. *ει* sehr geringen Werth hat. Das *επιδιορθωσης* (Lchm. nach ADEFG) ist ohne Frage dem *καταστησης* conformirt.

κατὰ πόλιν) Zu dem Distributivum *κατά* vgl. 1 Kor. 14, 27. Dass der Ausdruck nicht besagt, es solle in jeder Stadt ein Presbyter bestellt werden (Baur), zeigt Act. 15, 21. Vielmehr sollen von Stadt zu Stadt (Luc. 8. 1. Act. 20, 23) Presbyter in der Mehrzahl bestellt werden. Zur Sache vgl. Act. 14, 23. — *πρεσβυτέρους*) nimmt Hfm. als Objectsprädikat, so dass das Object erst aus V. 6 zu entnehmen wäre. Allein nicht darin, dass Leute, wie die V. 6 geschilderten, angestellt wurden, lag die Ergänzung des noch Ungeordneten, sondern darin, dass überhaupt Presbyter bestellt wurden. — *ὡς*) vgl. Gal. 1, 9. Es geht nicht nur auf den Auftrag selbst, sondern auch auf die Art, wie er auszuführen. — *ἐγώ σοι διεταξάμην*), auch sonst von äusseren Anordnungen, 1 Kor. 7, 17. 11, 34.

V. 6. *εἴ τις*) vgl. 1 Tim. 1, 10, involvirt keinen Zweifel, ob sich überall solche qualificirte Personen finden würden (Hdrch., Hnr.), sondern hebt im Anschluss an das Vorige hervor, dass Paulus Presbyter anzustellen befohlen habe, wenn sie so beschaffen seien, d. h. nur solche. Uebrigens erhellt schon aus dieser Anknüpfung, dass es sich nicht um die selbstverständliche Begabung und Willigkeit zu dem ihnen zu übertragenden Amte handelt, sondern um gewisse Vorbedingungen, ohne welche troz Begabung und Eifer der Aelteste sein Amt nicht wohl ausrichten könnte, weil er nicht das nöthige Vertrauen der Gemeinde besitzen würde. — *ἐστὶν ἀνέγκλητος*) vgl. 1 Tim. 3, 10, bezeichnet zunächst die sittliche Unbescholtenheit im Allgemeinen, wofür 1 Tim. 3, 2 das noch stärkere *ἀνεπίληµπτος* steht, das erst etwa ausdrücken könnte, was Hfm. schon bei *ἀνέγκλ.* geltend machen will, dass sich überhaupt nichts gegen ihn sagen lässt. Dennoch besteht Paulus auch hier auf dem *μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ*, das sich 1 Tim. 3, 2 mit jenem verbindet, und sieht also darin ein Moment, das die Unbescholtenheit seines Familienlebens constatirt, während er unter demselben Gesichtspunkt dann auf die Beschaffenheit seiner Kinder reflectirt, die 1 Tim. 3, 4 unter einem ganz andern Gesichtspunkt in Betracht kommen. Es ist charakteristisch dafür, wie wenig diese Forderungen nach einer Schablone entworfen sind, dass nur hier in Gemeinden, deren relativ jüngeres Bestehen schon der Mangel der Gemeindeorganisation bezeugt, die Möglichkeit gesetzt ist, dass Kinder einer Familie nicht mit bekehrt sind, da ausdrücklich gefordert wird, dass er (natürlich wenn er überhaupt Kinder hat) gläubige Kinder habe (*τέκνα ἔχων πιστά*), während in einer Gemeinde wie der ephesinischen die Möglichkeit des entgegengesetzten Falles garnicht mehr

gesetzt wird. Von einem Gegensatz gegen Namenchristenthum (Wies., Hth., Oost.) ist natürlich noch keine Rede. Daneben wird gefordert, dass sie nicht unter der Anklage (*μὴ ἐν κατηγορίᾳ*, vgl. 1 Tim. 5, 19) liederlichen Lebens (*ἀσωτίας*, vgl. Eph. 5, 18) stehen oder durch Unbotmässigkeit (*ἢ ἀνυπότακτα*, vgl. 1 Tim. 1, 9) gerechten Anstoss geben. — V. 7. Dass er diese Anforderungen an die zu Presbytern Geeigneten gestellt, begründet Paulus durch die Nothwendigkeit (*δεῖ γάρ*), mit welcher dieselben der Berufsthätigkeit eines Presbyters entsprechen. Daher tritt hier an die Stelle des Namens *πρεσβύτερος*, welcher nur auf die auszeichnende Würdestellung geht, das *τὸν ἐπίσκοπον*, welcher Name auf die Aufsicht deutet, die ein solcher über die Gemeinde zu führen hat. Um so zweifelloser aber erhellt aus dieser Stelle, dass beide Namen Bezeichnungen desselben Gemeindeamts sind. Es ist aber klar, dass, wer über Andere die Aufsicht führen soll, nicht selbst Tadel verdienen darf, also unbescholten sein (*ἀνέγκλητον εἶναι*) muss in seinem persönlichen Leben, wie in seinem Familienleben (V. 6). Nur darf man auch hier nicht den Gesichtspunkt einmischen, der 1 Tim. 3, 5 geltend gemacht wird (vgl. z. B. Hdrch.). Allerdings wird auch hier begründend geltend gemacht, dass es sich so ziemt für Gottes Haushalter (*ὡς*, wie 2 Tim. 2, 3; *θεοῦ οἰκονόμον*, vgl. 1 Kor. 4, 1 f.). Auch hier ist also die Gemeinde als *οἶκος θεοῦ* (1 Tim. 3, 15) d. h. als die familia dei gedacht, über welche der Bischof als Aufseher, Verwalter (vgl. Gal. 4, 2) gesetzt ist. Aber die Pointe dieser Begründung liegt nicht darin, dass die Gemeinde, die er leiten soll, ein Hauswesen ist, wie sein eignes, das er bisher geleitet hat, sondern, wie das voranstehende *θεοῦ* zeigt, dass er in Gottes Auftrag und Namen sie zu leiten hat, also umsomehr selbst tadellos sein muss. — Mit Recht bemerkt Hfm., dass im Folgenden nicht der Begriff des *ἀνέγκλητος* explicirt wird (Wies.), da dieser Begriff ja aus V. 6 aufgenommen war, sondern direct Eigenschaften genannt werden, die sich mit seiner Berufsthätigkeit sonderlich nicht vertragen; aber doch auch nur darum nicht, weil sie ihn gerechtem Vorwurf aussetzen und so seine Autorität schädigen würden. Der Gesichtspunkt, dass sie ihn an einer angemessenen Ausführung seiner Berufsthätigkeit hindern würden, liesse sich allenfalls auf *μὴ αὐθάδη* (nur noch 2 Petr. 2, 10) und *μὴ ὀργίλον* (*ἅπ. λεγ.*) anwenden, sofern selbstgefälliges, selbstherrisches, anmassendes Wesen, ebenso wie zornmüthiges, jähzorniges in der Leitung Andrer das Gegentheil von dem zu erreichen pflegt, was man erreichen

will; aber er lässt sich im Folgenden nicht durchführen. Denn das μὴ πάροινον, μὴ πλήκτην bezeichnet, wie 1 Tim. 3, 3, einen Trunkenbold und Raufer; und es ist reine Willkür, wenn Hfm. dafür einen setzt, der toll und ungeberdig ist gegen die, mit denen er es zu thun hat, und einen, der zum Dreinschlagen geneigt. Selbst bei dem μὴ αἰσχροκερδῆ ist doch keineswegs sicher, ob, wie 1 Tim. 3, 8, an Gewinnsucht zu denken ist, die auf Gewinn aus ist, wo es schimpflich ist, Gewinn zu suchen (Hfm., Hltzm.), d. h. sich in ihrer Amtsthätigkeit zu bereichern (vgl. auch Wies., Hth., Oost., Plitt). Allerdings ist nicht an unehrliche Hantierung zu denken (Luth. nach Theod.), aber das parallele ἀφιλάργυρον in 1 Tim. 3, 3 führt doch nur auf Geldgeiz, der auch unredlichen Gewinn nicht scheut, und ebenso der Gegensatz in V. 8: ἀλλὰ φιλόξενον (vgl. 1 Tim. 3, 2). Die Gastlichkeit, die allezeit zum Geben geneigt ist, steht doch der Gewinnsucht überhaupt und nicht dem speziellen Missbrauch des Amts zur Befriedigung der Gewinnsucht entgegen. So gewiss hier der ausdrücklich durch ἀλλά indicirte Gegensatz für die Exegese massgebend sein muss (vgl. 1 Tim. 3, 3), wo Hfm. denselben seiner Deutung von αἰσχροκερδ. wegen abschwächen muss, so willkürlich ist es, mit ihm in den folgenden positiven Eigenschaften Gegenstücke zu den in V. 7 genannten negativen zu suchen. Denn wie das φιλάγαθον (ἅπ. λεγ.; doch vgl. das Gegentheil: ἀφιλάγαθος 2 Tim. 3, 3) das Widerspiel des αὐθάδη bezeichnen soll, ist doch schlechterdings nicht abzusehen *). Uebrigens ist gewiss an die Liebe zum Guten gedacht und nicht (Hth.), auch nicht zugleich (Wies.), an die Liebe zu den Guten (vgl. Mllr.); und schon hier erhellt also, dass eine der allgemeinsten Eigenschaften genannt ist, welche den Menschen achtenswerth macht und darum seine Autorität erhöht. Das σώφρονα soll nach de W., Hth., Hfm. dem ὀργίλος, πάροινος, πλήκτης entgegenstehen, während es doch in viel weiterem Umfange die Besonnenheit bezeichnet, die sich stets im Zügel hält und sich nie vergisst (vgl. 1 Tim. 3, 2, wo es zwischen νηφάλιος und κόσμιος steht), und jedenfalls 1 Tim. 3, 3 ein ganz andrer

*) Es ist doch eben nur Hfm., der jenes erklärt hat von einem, der so von sich eingenommen ist, dass er nur seinem eigenen Kopfe folgt, und dieses erklärt von dem, der des Guten sich freut, wo immer es ihm begegnet, und so einen gewissen Schein von Gegensätzlichkeit erzielt. In Wahrheit liegt doch die Liebe zum Guten auf einer so völlig andern Linie, wie die Selbstgefälligkeit, die sich herrisch und anmassend benimmt, dass eine gegensätzliche Beziehung hier garnicht denkbar ist. Dennoch ist Hltzm. geneigt, Hfm. beizustimmen.

Gegensatz zu πλήκτης gebildet wird (ἐπιεικής, ἄμαχος). Am klarsten tritt es aber im Folgenden hervor, dass hier ohne Beziehung auf spezielle Fehler (Hth.: dem αἰσχροκερδής entgegengesetzt!) oder auf die Erfordernisse episcopaler Berufsthätigkeit das Bild eines tadellosen Mannes von positiver Seite her gezeichnet wird. Denn δίκαιον bezeichnet nicht, wie Hfm., um eine Verwandtschaft mit σώφρ. herauszukünsteln, sagt, den, der jeden zu seinem Rechte kommen lässt, auch nicht bloss den, der dem Nächsten kein Unrecht thut (Hth.), sondern, wie 1 Tim. 1, 9 zeigt, den Rechtbeschaffenen im umfassendsten Sinne, den Mann, wie er sein soll, und zwar natürlich nach dem Massstabe des göttlichen Willens; und ὅσιον bezeichnet weder negativ den, der sich von allem frei hält, was in Gottes Augen befleckt (Hth.), noch positiv den, der die göttlichen Ordnungen heilig hält (Hfm.), Gott gerecht wird (Hltzm.), sondern, wie 1 Tim. 2, 8 zeigt, die religiöse Weihe, die über das Wesen dessen ausgebreitet ist, der nicht vor Menschen, sondern vor Gott gerecht ist. Vgl. Eph. 4, 24 (ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι), 1 Thess. 2, 10 (ὁσίως καὶ δικαίως). Wenn damit das nur hier vorkommende ἐγκρατῆ (vgl. Gal. 5, 23: ἐγκράτεια, 1 Kor. 9, 25: ἐγκρατεύεσθαι) verbunden wird, so erhellt schon aus diesen Parallelen, dass dasselbe keineswegs wegen 1 Kor. 7, 9 besonders auf geschlechtliche Sünden zu beziehen ist (de W.), oder gar speziell dem αἰσχροκερδῆ entgegensteht (Hth., vgl. Hltzm.: dem πάροινος, ὀργίλος u. αἰσχροκ.), sondern die Selbstbeherrschung bezeichnet, die befähigt, sich alles dessen zu enthalten, wozu die Leidenschaft treibt (vgl. Chrys., Wies.), und was die Verwirklichung jenes Ideals hindert, ohne dass hier eine Verwandtschaft mit σώφρων (Hltzm.) oder eine spezielle Beziehung auf das Berufsleben intendirt wäre (Hfm.).

V. 9. Wie 1 Tim. 3, 2 verlangt wird, dass der Presbyter lehrtüchtig sei und jedenfalls nach 5, 17 die lehrtüchtigen Presbyter bevorzugt werden sollen, so wird auch hier zuletzt die Fähigkeit zu den beiden Hauptthätigkeiten des Lehrers, dem παρακαλεῖν und ἐλέγχειν von ihm verlangt. Zu diesem Behufe soll er sein ἀντεχόμενον τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου. Dies verstehen fast alle Ausleger von dem Festhalten (adhaerere, wie Matth. 6, 24) an der rechten Lehre. Aber dann wäre die Beschäftigung mit der Lehre bei dem Presbyter als etwas Selbstverständliches vorausgesetzt, was doch nach 1 Tim. offenbar nicht der Fall ist, und der Nachdruck läge im Absichtssatz auf ἐν τῇ διδασκ. τῇ ὑγιαιν., was die Wortstellung nicht erlaubt. Es wäre dann ferner ὁ λόγος die Lehre im objectiven Sinne, entweder gradezu das Wort

Gottes (Hfm.) oder das Evangelium (Hth.), dessen Glaubwürdigkeit aber doch unmöglich an der christlichen Lehre (διδαχή) bemessen werden kann, deren Inhalt es ausmacht, oder die christliche Lehre, welche glaubwürdig ist, weil sie dem apostolischen Unterricht, der apostolischen Tradition entspricht (de W., Wies., Plitt, vgl. Hltzm.). Aber ohne eine nähere Bezeichnung der διδαχή bleibt doch dieser Ausdruck höchst unklar. Es muss daher ἀντέχεσθαι, wie 1 Thess. 5, 14 (vgl. Prov. 3, 18), im Sinne von: sich einer Sache annehmen (Ew.), d. h. an der Beschäftigung mit ihr festhalten, genommen werden und ὁ λόγος das Reden oder Lehren im activen Sinne sein (vgl. 1 Tim. 5, 17. 2 Tim. 2, 17), das allerdings in dem Masse glaubwürdig ist (πιστός, vgl. zu 1 Tim. 1, 15), als es der Lehre d. h. dann natürlich der Lehre, die der Lehrende zuvor gelernt hat (Röm. 16, 17), entspricht. Der Hauptnachdruck liegt also auf der Beschäftigung mit dem Lehren, und erst als ein zweites Moment tritt dieses Charakteristikum des rechten Lehrens hinzu, ohne welches dasselbe allerdings werthlos bleibt, ja nur schädlich wirken kann. — ἵνα δυνατὸς ᾖ) Es ist nur die falsche Deutung des ἀντεχ., in Folge derer Hltzm. hier als paulinisch ἱκανός verlangt; denn die Fähigkeit zum παρακαλεῖν und ἐλέγχειν setzt dies richtig gefasste ἀντέχεσθαι τοῦ λόγου voraus, aber die Kraft dazu (δυνατός, wie Röm. 4, 21. 11, 23) wächst durch die Uebung desselben, und dadurch wird es wirksamer. — καὶ — καί) sowohl — als auch, vgl. zu 1 Tim. 4, 16. — παρακαλεῖν), vgl. 1 Tim. 1, 3. Das Ermahnen geschieht auf Grund (ἐν, wie 1 Thess. 4, 18; ungenau übersetzt man gew.: mit, durch, vermittelst) der gesunden Lehre (τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ, vgl. 1 Tim. 1, 10), die er eben in jener διδαχή empfangen hat. Es läge zwar nahe, um die Wahl des abweichenden Wortes zu erklären, hier an die Lehrthätigkeit (διδασκαλία, wie 1 Tim. 4, 13. 16. 5, 17. 2 Tim. 3, 16) zu denken und dann ἐν von der Sphäre, in der sich das Ermahnen bewegt; aber der stehende Gebrauch der Formel ἡ διδ. ἡ ὑγιαίν. (2, 1. 2 Tim. 4, 3), der zu Liebe allein wohl auch der Ausdruck wechselt, erlaubt das kaum. — καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν) Gemeint ist das strafende Ueberführen (1 Tim. 5, 20. 2 Tim. 4, 2), das schon nach dem sonstigen Sprachgebrauch, aber auch nach der Zusammenstellung mit dem παρακαλεῖν nicht als ein theoretisches Ueberführen Irrender von ihrem Irrthum, sondern nur als ein praktisches Ueberführen Verirrter von ihrem Unrecht gefasst werden kann. Schon darum ist die gewöhnliche Annahme (vgl. bes. Hth., Hltzm.), dass die ἀντιλέγοντες solche

sind, welche die gesunde Lehre bestreiten, weil sie falsche Lehre führen, unhaltbar. Aber es passt dazu auch nicht der Ausdruck, der bei Paulus nur Röm. 10, 21 als Synonymon von *ἀπειθεῖν* vorkommt (vgl. auch Luc. 2, 34. Joh. 19, 12 und die *ἀντιλογία* Hebr. 12, 3) und also ein praktisches Widersprechen bedeutet, freilich nicht grade gegen das *παρακαλεῖν* (Hfm.), aber doch gegen die Autorität der Presbyter. Dass solche *ἀντιλέγοντες* freilich besonders unter denen sich fanden, welche einem falschen Erkenntnissstreben sich hingaben, liegt in der Natur der Sache und erhellt aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden.

V. 10—16*). Vorschriften über das Verhalten gegen die Lehrverirrungen. — *εἰσὶν γὰρ πολλοί*) Ganz unmöglich können als Subject die kretensischen Christen gedacht werden (Hfm., Hltzm.), theils aus sprachlichen Gründen, weil der Zusammenhang dieses Subject zur Ergänzung durchaus nicht darbietet, theils aus sachlichen, weil von ihnen nur gesagt sein könnte, dass sie in grosser Zahl *ματαιολόγοι κ. φρεναπ.* sind, wenn dies der grösste oder doch ein sehr grosser Theil derselben wäre, was doch ganz undenkbar. Allerdings aber kann auch weder *πολλοὶ ἀνυπότακτοι* (Mtth., Hth.), noch *πολλοί — φρεναπ.* (de W., Wies.) Subject sein, weshalb auch das *καί* nach *πολλοί* (s. d. krit. Anm.) aus sachlichen Gründen ganz unhaltbar, da es willkürlich ist, zu ergänzen, es gebe in Kreta viele solche, obwohl man dies meist als selbstverständlich voraussetzt. Vielmehr kann als Subject nur *οἱ ἀντιλέγοντες* ergänzt werden; und da nur von den *ἀντιλέγοντες* geredet ist, die Titus überführen soll, so ergiebt sich von selbst, dass von Widersprechenden in Kreta gesagt ist, es gebe ihrer Viele. — *ἀνυπότακτοι ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται*) charakterisirt nun näher diese *πολλοὶ ἀντιλέγοντες*, weshalb auch das nachdrücklich voranstehende Adjectiv *ἀνυπότακτοι* (wie 1, 6) nur den Begriff der *ἀντιλέγοντες* aufnimmt, indem es sie noch stärker als

---

*) V. 10. Das *και* nach *πολλοι* (Rcpt. nach DEFGKL), das nach gut griechischem Gebrauch eingeschaltet, weil man *πολλοι ανυποτ.* als gleichstehende Näherbestimmungen zu *ματ.* zusammenfasste, ist nach entscheidenden Zeugen (ℵAC) zu streichen, wie das *δε* nach *μαλιστα* (Lchm. i. Kl. nach CDE), dagegen der Art. *της* vor *περιτομης*, der in der Rcpt. fehlt, nach ℵCDJ zu restituiren. — V. 12 haben ℵFG ein *δε* nach *ειπεν*, das offenbar Verbindungszusatz. — V. 13. WH hat nur nach ℵ das *εν* vor *τη πιστει* eingeklammert, das doch offenbar nur nach 2, 2 weggelassen. — V. 15 ist das *μεν* nach *παντα* (Rcpt. nach KL) zu streichen und nach entscheidenden Zeugen *μεμιαμμενοις* statt *μεμιασμενοις* (Rcpt. nach E) zu schreiben.

Unbotmässige, die sich keiner Autorität unterwerfen wollen (1 Tim. 1, 9), bezeichnet. Aus dieser Apposition erfahren wir aber näher, dass diese Unbotmässigkeit sich bei solchen Leuten findet, welche *ματαιολογία* (1 Tim. 1, 6) treiben, also Schwätzer sind, welche Dinge reden, die jedes wesentlichen Gehalts entbehren, obwohl ihr vieles Reden darüber den Anspruch erhebt, dass es hochbedeutsame Dinge seien. Ebenso werden sie bezeichnet durch *φρεναπάται*, das dem nur noch bei Paulus erhaltenen *φρεναπατᾶν* Gal. 6, 3 entspricht. Dass sie Andre um ihren Verstand betrügen (Hfm.), oder dass das Wort mit *γόητες* 2 Tim. 3, 13 synonym sei (Hth.), ist gleich willkürlich; es bezeichnet nur ein Betrügen des Urtheils (*φρένες*, vgl. 1 Kor. 14, 20), das eben dadurch geschieht, dass sie nichtige Dinge für etwas Hochbedeutsames ausgeben. — *μάλιστα* (vgl. zu 1 Tim. 4, 10) *οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς*) vgl. Gal. 2, 12. Röm. 4, 12. Kol. 4, 11. Hfm. hat völlig richtig gesehen, dass es bei der gew. Fassung des Verses heissen müsste: *μάλιστα ἐν τοῖς ἐκ τ. περιτ.*; aber wenn er herausbringt, dass besonders die kretensischen Judenchristen in grosser Zahl, also hier sicher der Mehrzahl nach, *ἀνυπότ. ματαιολόγ. κ. φρεναπ.* sind, so ist das erst recht eine ganz unleidliche Uebertreibung. Es kann vielmehr nur gesagt sein, dass die judenchristlichen (natürlich nicht jüdischen, wie Otto will) Schwätzer und Betrüger in besonders hohem Grade *ἀνυπότακτοι* und darum *ἀντιλέγοντες* sind, was ja ganz der Charakteristik jüdischen Wesens in Röm. 10, 21 entspricht. — V. 11. *οὓς δεῖ ἐπιστομίζειν*) Das Bild ist gewiss nicht vom Gebiss (Plitt), sondern vom Maulkorb hergenommen, und bedeutet: den Mund stopfen, sie zum Schweigen bringen. Wie die Begründung zeigt, handelt es sich aber nicht um ihr *ἀντιλέγειν* (Hfm.), dem ja durch das *ἐλέγχειν* V. 9 gewehrt werden soll, und mit dem dies keineswegs identisch ist (gegen Wies.), sondern um ihr leeres Geschwätz, das man ihnen als thöricht und verführerisch verbieten soll, ohne sich auf Widerlegung desselben irgend einzulassen. Zu *δεῖ* mit blossem Inf. vgl. zu 1 Tim. 3, 15. — *οἵτινες*) begründend, wie 1 Tim. 1, 4: quippe qui, weil sie ja. — *ὅλους οἴκους ἀνατρέπουσιν*) bezieht man gewöhnlich nach 2 Tim. 2, 18 darauf, dass sie dieselben zum Unglauben verführen (Hth.) oder im Glauben verwirren (de W.); aber ganz willkürlich, da dort eben von einem *ἀνατρέπειν τὴν πίστιν* die Rede ist, hier aber nicht, und da der Unterschied, ob sie lauter einzelne Christen oder alle Mitglieder einer Familie verführen, doch nicht wesentlich genug ist, um jene scharfe Massregel gegen sie zu begründen. Freilich,

auch wenn man diese Deutung aufgiebt, die jede dem οἴκους entsprechende Bildlichkeit (Wies., Hltzm.) von vornherein ausschliesst (Hfm., Mllr.), ist die Annahme einer solchen ganz verkehrt, da die οἶκοι ja nicht Häuser sind, in denen man wohnt, sondern Familien (vgl. 1 Tim. 3, 4. 5. 12), wie das ὅλους zeigt, das auf die Gesammtheit der Familienglieder hinweist (vgl. Röm. 16, 23. 1 Kor. 14, 23). Es kann vielmehr die Verstörung der Familien nur darin bestehen, dass aus der Gesammtheit ihrer Glieder Einzelne für die Personen dieser Schwätzer oder für ihr Geschwätz gewonnen und so Frauen in eine der ihrer Männer, und Kinder in eine der ihrer Eltern widersprechende Richtung gebracht werden, welche der Unterordnung der Familie gegen ihr Haupt (oder ihre Häupter) widerspricht und damit nicht nur das Glück und den Frieden (Plitt), sondern die wesentliche Einheit und Organisation des Familienlebens aufhebt. — διδάσκοντες (vgl. zu 1 Tim. 2, 12) ἃ μὴ δεῖ) heisst allerdings nicht: was sich nicht ziemt (Mtth., Hltzm.), nicht gebührt (de W.), aber auch nicht: was nicht gelehrt werden soll (Hfm., Hth.), obwohl selbst dies in der That eine sehr „vage Bestimmung der Irrlehre" (de W.) wäre, sondern: was zu lehren nicht nöthig ist, keinerlei Nothwendigkeit vorliegt (vgl. 1 Tim. 5, 13: τὰ μὴ δέοντα). Es giebt ja auch Dinge, die gelehrt werden müssen, und wenn darüber auch der Friede der Familie aufs Spiel gesetzt wird (vgl. z. B. Luc. 12, 51—53); aber das ist bei der ματαιολογία dieser Schwätzer eben nicht der Fall*). — αἰσχροῦ κέρδους χάριν) Die Schimpflichkeit des Gewinnes (vgl. 1, 7) liegt hier allerdings (vgl. Hfm.) nicht in besonderen schimpflichen Mitteln, die sie brauchen um Gewinn zu machen, sondern darin, dass sie den Unterricht in (vorgeblich) religiösen Dingen dazu gebrauchen, nicht um den Hörern Nutzen zu schaffen (wovon sie ja mit ihrem διδάσκειν das Gegentheil erzielen), sondern um für sich Gewinn davon zu haben (vgl. 1 Tim. 6, 5). Ob dieser nun grade in Be-

---

*) Ein Nichtsollen kann der Natur der Sache nach οὐ δεῖ nur bezeichnen, wenn das οὐ zu dem davon abhängigen Infinit. gehört, mag derselbe nun dabeistehen (2 Tim. 2, 24. Act. 25, 24) oder sich aus dem Zusammenhange ergänzen (Marc. 13, 14). Dass letzteres hier, wie 1 Tim. 5, 13, nicht der Fall, zeigt die subjective Negation. Denn dass diese ausdrücke, wie sie selbst sich dessen bewusst seien, es nicht lehren zu sollen (Hfm.), ist Einbildung; es verneint vielmehr grade aus der Vorstellung d. h. aus dem sittlichen Urtheil des Verfassers heraus (vgl. Win. § 55, 3) das δεῖ, während der Inf. garnicht fehlen könnte, wenn die Nothwendigkeit des Nichtlehrens, also das Nichtlehrensollen, als das Urtheil des Verfassers ausgesprochen sein sollte.

zahlung bestand, die man sich für den Unterricht geben liess, oder in der Gemeindeunterstützung, die sie gleich den Predigern des Evangeliums beanspruchten (1 Tim. 5, 17 f.), ob sie nur aus dem Ansehen und dem Einfluss, den sie in den Familien gewannen, irgend welche materielle Vortheile zogen, erhellt nicht und bleibt sich gleich. Zu *αἰσχροῦ* vgl. 1 Kor. 11, 6. 14, 35; zu *κέρδος* Phil. 1, 21. 3, 7; zu *χάριν* 1 Tim. 5, 14.

V. 12. *εἶπέν τις ἐξ αὐτῶν*) vgl. Röm. 11, 14. Dass *αὐτῶν* nicht auf die *οἱ ἐκ περιτομῆς* gehen kann (Hnr., Mtth.), auch nicht unter dem Vorwande, dass die kretischen Juden ganz den Nationalcharakter der Kreter angenommen hätten, ist klar, da nun einmal Epimenides kein kretisirter Jude, sondern ein Kreter war; und doch wäre jene Beziehung fast nothwendig, wenn nach der gew. Fassung wirklich V. 10 gesagt wäre, es gäbe viele Schwätzer, von denen die meisten Juden seien. Denn von den Kretern an sich, auf welche de W., Wies., Hth. das *αὐτῶν* beziehen wollen, mag man nun an die Verführten (Theod., de W.) oder die Verführer (Hier., Calov.) oder an Beide (Wies.) denken, ist nur bei der (falschen) Hfm.'schen Fassung des V. 10 die Rede gewesen. Dagegen fällt jede Schwierigkeit fort, wenn V. 10 die *ἀντιλέγοντες*, die Titus überführen soll, und die also Kreter waren, Subject sind, und die nun natürlich nicht als solche, sondern nach ihrer Nationalität in Betracht kommen, während dort nur gelegentlich gesagt war, dass unter jenen *ἀντιλέγοντες* die kretensischen Juden die unbotmässigsten seien, die aber hier, wo es sich um die Zugehörigkeit zu den *ἀντιλέγοντες* ihrer Nationalität nach handelt, natürlich nicht in Betracht kommen. — Gemeint ist nach Chrys., Theoph., Epiph., Hier. der Kreter Epimenides aus dem 6. Jahrh. v. Chr., in dessen verlorener Schrift *περὶ χρησμῶν* der von Paulus citirte Hexameter gestanden haben soll. — *ἴδιος αὐτῶν προφήτης*) hebt sehr nachdrücklich hervor, dass es ihr eigener (*ἴδιος*, vgl. 1 Tim. 3, 4) d. h. ein ihnen selbst angehöriger und also sie genau kennender und ein bei ihnen als solcher geltender (vgl. Diog. Laest. de vit. phil. lib. 1, Plat. de legg. 1, 642, Plut. Sol. 12, Cic. de divin. 1, 18) und also von ihnen in seinen Aussprüchen anerkannter Prophet war, der das gesagt hat, dass sie sich also dies Urtheil über sich gefallen lassen müssen*).

*) Aus diesem offenbaren Zweck der Apposition folgt von selbst, dass damit nicht der Verf. selbst ihn als einen Propheten anerkennt „im sprechenden Gegensatz gegen den paulinischen Begriff von *προφητεύειν*“ (Hltzm.), am wenigsten weil er die Kreter schon zuvor so

— Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται) sagt auch der Cyrenäer Kallimachus (hymn. ad Jov. 8) im 3. Jahrh. v. Chr., dem irrthümlich Theod. unser Citat zuschreibt, vielleicht in Reminiscenz an den Ausspruch des Epimenides (Epiph., Hier.); auch sonst waren die Kreter wegen ihrer Lügenhaftigkeit so berüchtigt, dass nach Hesychius κρητίζειν gleichbedeutend mit ψεύδεσθαι und ἀπατᾶν war. — κακὰ θηρία) deutet auf sittliche Rohheit und Bösartigkeit, gewiss nicht bloss auf schimpfliche Gewinnsucht (Hnr., Mtth.), die ihnen Polybius (VI, 46, 3) vorwirft, wie auch das griechische Sprichwort sie zu den τρία κάππα κάκιστα rechnet. — γαστέρες ἀργαί) eine Bezeichnung von Menschen, die träges Wohlleben lieben. An Wollust und Unkeuschheit, die ihnen Plato (de legg. 1, 636) vorwirft, ist dabei nicht zu denken (gegen Hth., Hltzm.). — V. 13. ἡ μαρτυρία αὕτη) bezeichnet das Zeugniss (vgl. 1 Tim. 3, 7), das Epimenides aus eigner Erfahrung über seine Landsleute ablegt, und hat mit dem johanneischen Gebrauch von ἡ μαρτυρία so wenig zu thun, wie es durch das paulinische μαρτύριον ersetzt werden konnte (gegen Hltzm.). — ἐστὶν ἀληθής) Auch Röm. 3, 4. 2 Kor. 6, 8 steht das Wort für wahrhaftig, wenn auch von Personen*). — δι' ἣν αἰτίαν) vgl. 2 Tim. 1, 6. 12, lässt nun erst den Grund, weshalb Paulus an den Nationalcharakter der Kreter erinnert hat, hervortreten, indem er dadurch die Ermahnung begründet, dass Titus auch seinerseits thue, wozu nach V. 9 die

---

geschildert, wie sie zur Zeit des Apostels beschaffen waren (Hth.), und so sein Spruch eingetroffen ist (Baur). Ob Paulus sich dieses Prädikat aneignen konnte oder nicht, darüber erhellt aus dieser Erwähnung desselben garnichts, zumal er V. 13 ausdrücklich noch die Wahrheit dieses Zeugnisses bestätigt, also keinesfalls etwas von ihm ausgesagt zu haben meinte, was diese Wahrheit als selbstverständlich involviren würde. Es dürfte nicht einmal zuzugeben sein, dass Paulus in gewissem Sinne sich diese Bezeichnung des Epimenides auch von seinem Standpunkte aus aneignen konnte (Mtth., Wies.), da nach ihm auf heidnischem Gebiete nicht von einer göttlichen, sondern nur von dämonischer Inspiration die Rede sein und auf diese kaum ein von ihm als wahr anerkannter Ausspruch zurückgeführt werden konnte.

*) Warum es der Lehrklugheit (de W.) des Apostels widersprechen oder überhaupt im Munde eines christlichen Lehrers unangemessen (Hltzm.) sein soll, wenn Paulus den immerhin derben Ausspruch eines Kreters als zutreffend (vgl. 2 Petr. 2, 22. 1 Joh. 2, 8. 27) auf den Nationalcharakter der Kreter, wie er ihn kennen gelernt hatte, bezeichnet, ist sowenig abzusehen, wie dies dadurch ungerecht wird, dass sich viele Kreter (übrigens schwerlich auf die Predigt des Apostels, vgl. Einl. § 1, 3) bekehrt hatten, was ja selbst bei diesen nicht ausschloss, dass sie noch mit den schlimmen Eigenschaften ihres Nationalcharakters zu kämpfen hatten.

Bischöfe geschickt sein sollten. Er soll sie strafend ihrer Verkehrtheit überführen (*ἔλεγχε αὐτούς*), und zwar mit kurz angebundener Strenge (*ἀποτόμως*, nur noch 2 Kor. 13, 10, vgl. Röm. 11, 22: *ἀποτομία*), weil es sich eben um Charakterfehler handelt, die ihnen nach ihrer Volksthümlichkeit anhaften, und denen gegenüber darum nur strenge Zurechtweisung helfen kann. Es ist unbegreiflich, wie Hth. das *αὐτούς* auf die Kreter überhaupt beziehen konnte, die nach ihrem Nationalcharakter den Irrlehrern leicht Gehör gaben (doch vgl. auch Mtth., de W., Wies.), da die in dem Spruch des Epimenides hervorgehobenen Charakterzüge doch damit absolut nichts zu thun haben, und da die Objecte des *ἐλέγχειν* nur dieselben sein können, wie V. 9, also die *ἀντιλέγοντες* unter den kretensischen Christen, denen man ja nach V. 11 den Mund verbieten muss, was doch bereits ganz das hier geforderte *ἐλέγχειν ἀποτόμως* ist. Nur auf sie passen ja auch die beiden in V. 12 hervorgehobenen concreten Charakterzüge der Kreter; denn ihrem lügnerischen Charakter entspricht es, dass es unter ihnen so viele betrügerische Schwätzer giebt, und ihrer Neigung zu trägem Wohlleben, dass dieselben sich nicht scheuen, um schimpflichen Gewinnes willen mit ihrem Geschwätz das Familienleben zu verstören*). — *ἵνα*) bezeichnet natürlich nicht den Inhalt des *ἐλέγχειν* (de W.), sondern die Absicht desselben. — *ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει*) Es ist offenbar ganz willkürlich, dem Gesundsein ein Gesundbleiben zu substituiren (de W.); vielmehr setzt die Absicht, dass sie gesund seien, voraus, dass sie krank sind (vgl. 1 Tim. 6, 4: *νοσῶν περὶ ζητήσεις*), und nicht in der Wortbedeutung, aber in dem Gedankenzusammenhange liegt es, wenn solche, bei denen man beabsichtigen soll, zu machen, dass sie gesund seien, gesund werden sollen**). Gewiss also stehen die Gemeinten im Glauben; und ihr Glaubensstand ermangelt nur der Gesundheit (Hfm.). Wenn aber daraus de W., Wies. schliessen, dass dies offenbar nicht auf „Irrlehrer“ gehe, so

---

*) Wie Hltzm. bei *αὐτούς* an Judaisten denken kann, ist vollends unverständlich, und seine Klagen über die Unklarheit und das Schwanken der V. 10—14 gemeinten Personen (p. 478 f.) erledigen sich von selbst, wenn man die Fehler der herrschenden Exegese vermeidet. Nur bei der Hfm.'schen Fassung von V. 10 könnte an die kretensischen Christen überhaupt gedacht werden, die aber doch unmöglich insgesammt des *ἐλέγχειν* bedürfen.

**) Ein wesentlicher Unterschied aber zwischen *ὑγ. τῇ πίστει* (2, 2) und *ἐν τῇ πίστει* ist unmöglich nachzuweisen (gegen Hfm.), da jenes nur die Beziehung, in der es sich, dieses das Gebiet, auf dem es sich um ein Gesundsein oder Gesundwerden handelt, bezeichnet.

ist eben die Voraussetzung, dass diese sogenannten Irrlehrer „den Boden der πίστις bewusst verlassen haben“ (Hltzm.) eine durchaus unrichtige, die hier durch Wortlaut und Context widerlegt wird. Es ist keine grundstürzende Irrlehre, die jene ἀντιλέγοντες verkündigen, sondern leeres Geschwätz, über dessen Wichtigkeit sie sich oder Andere täuschen, und mit dem sie egoistische, gewinnsüchtige Zwecke verfolgen (V. 10 ff.). Das zeugt von einer krankhaften Richtung, die sie in ihrem Glaubensleben eingeschlagen haben, aber nicht von Unglauben und Glaubensbestreitung.

V. 14. *μὴ προσέχοντες Ἰουδαϊκοῖς μύθοις*) So sicher es sämmtliche Ausleger voraussetzen, dass hier nur von denen die Rede sein könne, welche auf die Irrlehrer hören, so zweifellos zeigt 1 Tim. 1, 4, dass hier sehr wohl, wie es der Zusammenhang zwingend fordert, von den *ματαιολόγοι* selbst die Rede sein kein, deren *νοσεῖν ἐν τῇ πίστει* zwar nicht darin besteht (Hfm.), aber darin seinen Ursprung hat, dass sie statt auf das Eine, was Noth thut, Acht zu haben, ihre Aufmerksamkeit auf leere Fabeleien richten (*μῦθοι*), wie sie auch 1 Tim. 1, 6 als der Anlass und Inhalt der *ματαιολογία* erscheinen. Dass diese Mythen hier als jüdische (*Ἰουδαϊκοί*, vgl. Gal. 2, 14: *Ἰουδαϊκῶς*) bezeichnet werden, zeigt unzweifelhaft, dass es sich dabei nicht um gnostische Speculationen handelt, sondern um fabelhafte Erdichtungen, wie sie sich an die in der Schrift vorliegende heilige Geschichte angeschlossen hatten, was nicht ausschliesst, dass man daraus allerlei theosophische Lehren und Speculationen ableitete. Natürlich hatten die kretensischen Schwätzer dieselben nicht erfunden, sondern aus jüdischen Kreisen überkommen, weshalb auch die geborenen Juden unter ihnen am hartnäckigsten daran festhielten (V. 10); aber die Beschäftigung mit diesen Dingen, die Paulus für absolut werthlos hielt, hatte sie von den Dingen, die für den Glauben wahrhaft wichtig sind, mehr und mehr abgezogen und so ihr *νοσεῖν ἐν τῇ πίστει* veranlasst. — *καὶ ἐντολαῖς ἀνθρώπων ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν*) Ebenso hatten sie sich auf praktischem Gebiete von dem, was die einfache Christenpflicht fordert, abgewandt zu allerlei Satzungen, die allerdings hier nicht ausdrücklich als Menschensatzungen im Gegensatz zu den Gottesgeboten (1 Kor. 7, 19. Eph. 2, 15) charakterisirt (vgl. Hfm. gegen Hdrch., Wies., Hltzm.), aber doch zweifellos als völlig willkürliche von der göttlichen (und sittlichen) Wahrheit nur abführende Satzungen bezeichnet werden, da sie von Menschen herrühren, welche der Wahrheit, also auch dem, was die göttliche Wahrheit

fordert, den Rücken kehren (zu *ἀποστρέφεσθαί τι* vgl. 2 Tim. 1, 15). Es ist ebenso willkürlich, das Adj. *Ἰουδ.* zugleich zu *ἐντολαῖς*, wie diesen Genit. zugleich zu *μύθοις* zu beziehen (Hfm.); vielmehr steht letzterer als parallele Charakteristik dem adjectivischen *Ἰουδαϊκοί* gegenüber und zeigt also, was auch dem Wortlaut allein entspricht, dass die *ἐντολαί* wie die *μῦθοι* aus nichtchristlichen Kreisen herrühren. Denn dass sie sich von der christlichen Wahrheit abkehren und trozdem für Christen gelten wollen, wie Hfm. sagt und die andern Ausleger mehr oder weniger klar voraussetzen, steht eben nicht da, vielmehr bleiben die, welche sich von der (christlichen) Wahrheit abwenden, eben Nichtchristen, Heiden oder Juden; und der allgemeinere Ausdruck ist nur gewählt, weil diese Menschensatzungen keineswegs ausschliesslich aus jüdischen Kreisen stammten, wie man meist ohne weiteres annimmt (vgl. z. B. Plitt). Ueber ihren Inhalt erhellt aus V. 15 nur soviel, dass es sich dabei ganz besonders um willkürliche Unterscheidungen von Rein und Unrein handelte, also um eine Veräusserlichung des sittlichen Strebens in asketischen Satzungen, welche damals auf heidnischem Gebiete ebenso vielfach zu Hause war, wie auf jüdischem, wo sie wenigstens an die levitische Reinigkeitsordnung des A. T. anknüpfte, wenn sie auch vielfach darüber hinausging. — V. 15. Dem, worauf jene Menschensatzungen vorzugsweise abzielen, wenn sie fordern, alles mögliche angeblich Befleckende zu meiden, stellt Paulus den Satz entgegen: *πάντα καθαρὰ τοῖς καθαροῖς*. Für die, welche ihrer Sinnesart nach, also innerlich wahrhaft rein sind, ist alles (nicht: gilt alles, wie die patrist. Ausleger es fassen), was jenen unter den Gegensatz von Rein und Unrein fällt, also alles lediglich Aeusserliche rein, weil es sie in Gottes Augen nicht beflecken kann, wenn sie damit in Berührung kommen (vgl. Hfm.). Das *πάντα* darf also weder contextwidrig ausgedehnt werden z. B. auf die Handlungen der Menschen, oder auch auf alle Gegenstände derselben (de W.), noch beschränkt werden, z. B. auf die Irrthümer der Irrlehrer (Hdrch.), die individuellen Lebensbedürfnisse (Mtth.), die res mediae (Grot., Calov.) u. dgl.; und das *τοῖς καθαροῖς* darf nicht auf die rechte Erkenntniss (Hier., Beza), die Vorurtheilsfreiheit (an die wenigstens zugleich de W. denkt nach Röm. 14, 14) bezogen und der Gesichtspunkt von 1 Tim. 4, 4 eingemischt werden (Chrys., Hth.), der hier ganz fernliegt. Zu dem *πάντα καθαρά* vgl. Röm. 14, 20, zu dem *καθαρός* im sittlichen Sinne 1 Tim. 1, 5. 2 Tim. 2, 22. — *τοῖς δὲ μεμιαμμένοις καὶ ἀπίστοις*) Die Befleckung ist hier natürlich nicht im levitischen (Joh.

18, 28), sondern im sittlichen Sinne (Jud. 8, Hebr. 12, 15) zu verstehen und bildet den Gegensatz zu *καθαροῖς*. Bedeutsam ist aber, dass diese Befleckten zugleich als Ungläubige — nicht als Vorurtheilsvolle (de W.), oder Irreligiöse (Hltzm.) — bezeichnet werden, aber nicht weil sittliche Reinheit (Wies.) oder gar Reinheit des Gewissens (Hfm.), von der hier noch garnicht die Rede ist, nur aus dem Glauben kommt, sondern weil die Menschen, von denen jene *ἐντολαί* herrühren, weil sie sich von der Wahrheit abwenden, ungläubig sind und bleiben. Dass *ἄπιστος* (vgl. 1 Tim. 5, 8) nirgends etwas Anderes als einen ungläubigen Nichtchristen bezeichne, wird von den Auslegern einfach übersehen. — *οὐδὲν καθαρόν*) Es hilft ihnen also nichts, so sorgsam Alles (angeblich) Unreine zu meiden, weil ihr sündhaft unreines Wesen macht, dass Alles, womit sie in Berührung kommen, auch wenn es an sich rein wäre, unrein wird, sodass sie es nicht anrühren können, ohne vor Gott verunreinigt zu werden, weil eben ihr eigenes Wesen sie in Gottes Augen befleckt. Der Unterschied von Rein und Unrein hat also für sie in Wahrheit sowenig Bedeutung, wie für die Reinen. — *ἀλλά*) Statt des positiven Gegensatzes, dass Alles für sie unrein ist, stellt Paulus der negativen Aussage gegenüber eine Aussage über das, worin diese Thatsache begründet ist (vgl. de W., Hth.), was Hfm. vergebens hinwegzudeuteln versucht. Wies. vergleicht das *ἀλλά* in 1 Kor. 15, 10. — *μεμίανται αὐτῶν καὶ ὁ νοῦς καὶ ἡ συνείδησις*) Durch die nachdrückliche Betonung des vorangeschickten *αὐτῶν* wird klar ausgedrückt, dass die Befleckung, um deretwillen Alles für sie unrein ist, natürlich nicht den Dingen an sich, sondern ihnen selbst anhaftet, und zwar sowohl ihrer Vernunft, wie ihrem Gewissen (vgl. Hltzm.). Der *νοῦς* ist weder der Verstand (Flatt), das Denken (Plitt) überhaupt, noch die praktische Vernunft (Hth.), noch der gesammte geistige habitus (Wies.), die Sinnesart (Hfm.) oder die Gesinnung (de W.), sondern echt paulinisch (vgl. m. bibl. Theol. § 68, c) die Vernunft als das Organ des natürlichen Menschen für das Gottes- und Sittenbewusstsein (vgl. 1 Tim. 6, 5. 2 Tim. 3, 8), und hier kommt natürlich die letztere Seite in Betracht. Wo die Vernunft durch die sündhafte Unreinheit des natürlichen Menschen befleckt ist, da wird man bei den Dingen, die man berührt, nie erkennen, wie sie nach Gottes Willen gebraucht werden sollen, sondern immer nur, wozu sie dem natürlich sündhaften Gelüste dienen, und darum werden sie, in diesem Sinne gebraucht, immer unrein sein und befleckend wirken. Die *συνείδησις* aber ist, wie überall bei Paulus (vgl. zu 1 Tim. 1, 5), das nachfolgende

Gewissen (was Hth. vergeblich bestreitet, vgl. dagegen schon de W.), d. h. das Bewusstsein um die sittliche Qualität des eigenen Verhaltens. Ist dieses mit dem Bewusstsein sündhafter Unreinheit befleckt, so wird selbst der an sich erlaubte Gebrauch der irdischen Dinge ihnen ein sündhafter, befleckender werden (Röm. 14, 14. 20).

V. 16 entzieht sich bei der gewöhnlichen Annahme, dass hier von den „Irrlehrern“ die Rede sei, jedem Verständniss*). Sind dagegen die Menschen, die sich von der Wahrheit abwenden (V. 14), ungläubig gebliebene Heiden und Juden, so lag es sehr nahe, dass auf die Charakteristik derselben, die ihnen beiden gilt, nun noch insbesondere die Charakteristik der letzteren folgte, die etwas vor den ersteren voraus zu haben schienen und es doch in Wahrheit nicht haben, und von denen insbesondere die an die Alttestamentlichen Reinigkeitsgesetze anknüpfenden Menschensatzungen herrühren. Denn dass von ungläubigen Juden die Rede ist, beweist unwiderleglich das *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι*. Von einer besondern theoretischen Erkenntniss von Gott (de W.), wohl gar von einer höheren, wie sie die Gnostiker prätendirten (Mtth., Hltzm.), ist sowenig die Rede, wie von einer vorgeblichen Gottesverehrung (Hdrch., Flatt), sondern von der einfachen Gotteserkenntniss als solcher, wie sie Gegenstand des Religionsbekenntnisses ist und den Juden charakterisirt im Unterschiede vom Heiden (Gal. 4, 8. 1 Thess. 4, 5. 2 Thess. 1, 8), aber nicht den Christen, dessen *ὁμολογεῖν* (1 Tim. 6, 12, vgl. Röm. 10, 9 f.) eben einen völlig verschiedenen Inhalt hat. Daher der völlig vergebliche Streit, ob *ὁμολογεῖν* ein einfaches Bekennen (Wies.) oder ein lautes und öffentliches (Hth.) oder ein blosses Erklären, Bejahen (Hfm.) bezeichne, da man immer nicht begreift, wie Glieder einer christlichen Gemeinde, die sich in ihr als Lehrer geriren, dazu kommen, erst zu erklären oder zu bekennen, dass sie Gott kennen, was eben für den Christen d. h. für den, der in Christo irgendwie das Heil gefunden haben will, selbstverständliche

*) Denn was eine „allgemeine Schilderung ihres Charakters, abgesehen von der Reinigkeitsfrage“ (de W., vgl. Wies., Hth., Plitt), hier soll, ist doch nicht einzusehen; und wenn Hltzm. die Art acceptirt, wie Hfm. den Zusammenhang herstellt (V. 15 gelte, sofern sie lehren, wie der Mensch sich zu halten habe, V. 16 sofern sie lehren, wie man sich Gott zu denken habe), so übersieht er, dass dies mit der von ihm selbst verworfenen Beziehung des *ἀνθρώπων* V. 14 zu *μύθοις* und *ἐντολαῖς* zusammenhängt, und dass weder bei den *μῦθοι* direct, noch in V. 16 irgendwie von einem „Unterricht von Gott und göttlichen Dingen“ die Rede ist.

Voraussetzung ist. Handelt es sich dagegen um Menschen, welche sich von der (christlichen) Wahrheit abwenden und doch Gebote aufstellen, die sichtlich religiösen Werth beanspruchen (V. 14), so ist es freilich von erheblicher Bedeutung, wenn sie ihrem religiösen Bekenntniss nach Monotheisten sind, und dadurch als solche erscheinen, die wohl von Gottes Willen und Gebot etwas wissen können. Daher wird auch der darauf gegründete Anspruch sofort damit abgewiesen, dass sie durch ihr thatsächliches Verhalten (*τοῖς ἔργοις*, vgl. 2 Tim. 4, 14) verleugnen (*ἀρνοῦνται*), was sie bekennen, aber nicht den christlichen Glauben, wie 1 Tim. 5, 8, oder die Frömmigkeit, die sie äusserlich vor sich hertragen, wie 2 Tim. 3, 5; nicht einmal Gott (Mtth., de W., Mllr.), sondern die Gotteserkenntniss, zu der sie sich bekennen (Wies., Hth., Hfm., Hltzm.), die also etwas für sie Charakteristisches sein muss. Nur so erklärt sich auch ihre einzigartige Beziehung als *βδελυκτοὶ ὄντες*, die nur gebildet sein kann im Gegensatz gegen ihren vorgeblichen Greuel vor allem abgöttischen Wesen (Röm. 2, 22: *ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα*), obwohl sie selbst ihres Verhaltens wegen greuelhaft sind in Gottes Augen (vgl. Luc. 16, 15), und als *ἀπειθεῖς*, was 3, 3 (vgl. Röm. 11, 32 und Eph. 2, 2. 5, 6. Kol. 3, 6) als Charakteristikum heidnischen Wesens erscheint und den thatsächlichen Ungehorsam bezeichnet, welcher den Gegensatz gegen ihren vorgeblichen Eifer für Gottes Gesetz bildet. Daraus ergiebt sich denn von selbst das Urtheil, dass sie in Bezug auf jedes gute Werk (*πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθόν*, vgl. 2 Tim. 3, 17) unprobehaltig (*ἀδόκιμοι*, vgl. 2 Tim. 3, 8) sind, dass also von ihnen in Betreff dessen, was Gottes *ἐντολαί* sind, sicher nichts zu lernen ist.

Kap. II.

V. 1—10*). Standeslehren. — *σὺ δέ*) vgl. 1 Tim. 6, 11, hier im Gegensatz gegen die *ματαιολόγοι*, von denen

*) V. 3. Das *μη* (Rcpt., Lchm., WH. a. R.) statt *μηδε* (ℵAC) ist schwerlich der Stelle 1 Tim. 3, 8 (Tisch.), sondern wohl einfach dem vorhergehenden *μη* conformirt. — V. 4. Den Conj. *σωφρονιζωσιν* (Rcpt. nach CDEKL) hat WH. mit Recht gegen Lchm., Treg., Tisch. (*σωφρονιζουσιν* nach ℵAFGHP) beibehalten, da der Indic. wohl nur ein Fehler der Abschreiber nach späterem Missbrauch ist. Doch vgl. 1 Kor. 4, 6. Gal. 4, 17. — V. 5. Das gebräuchliche *οικουρους* (Rcpt. nach HKLP) kann nur vermeintliche Besserung des sonst ganz unge-

V. 10 ff. die Rede war, wie ähnlich 2 Tim. 3, 10. 14. 4, 5. Um dieses Gegensatzes willen ist offenbar auch das sonst in den Pastoralbriefen nicht (doch häufig bei Paulus, vgl. 1 Kor. 3, 1. 6, 5 nach B. 15, 34) von der Ermahnungsrede gebrauchte *λάλει* gesetzt, da es eben auf den Gegensatz der Art seines Redens zu der *ματαιολογία* jener ankommt. Was aber den Inhalt dieses Redens anlangt, so wird derselbe im Gegensatz zu den *μῦθοι* und *ἐντολαί* 1, 14 bezeichnet durch *ἃ πρέπει* (vgl. 1 Tim. 2, 10) *τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ* (1, 9). Mit Recht vermisst de W. unter der gangbaren Voraussetzung, dass im Vorigen von Irrlehrern die Rede gewesen sei, eine gründliche Auseinandersetzung mit denselben. Allein das, wovon die *ματαιολόγοι* soviel redeten, war eben keineswegs ein der gesunden Lehre entgegengestelltes System, sondern ein unfruchtbares Speculiren über jene *μῦθοι* und ein ebenso unfruchtbares Eifern für jene Menschensatzungen. Dem gegenüber ziemt aber der gesunden Lehre nur ein Reden von der Art und Weise, wie man die erkannte Wahrheit im Leben bewähren soll durch Erfüllung der Christenpflicht in den einfachsten Verhältnissen und Ordnungen des natürlichen Lebens. Vgl. Wies., Hfm. Darum folgt die Anweisung des Tim. darüber, was er den verschiedenen Geschlechtern, Lebensaltern und Ständen einschärfen soll. — V. 2 bringt den Objectsatz zu *λάλει* im Acc. c. Inf., ohne dass es dabei der Ergänzung eines neuen Hauptverbums (Buttm. p. 233) bedarf, da bei dem von der Ermahnungsrede gemeinten *λάλει* der Inf. der Natur der Sache nach nicht ein Sein, sondern ein Seinsollen ausdrückt (vgl. zu 2 Tim. 1, 6), die Construktion also durchaus nicht beispiellos ist (Plitt). — *πρεσβύτας*) offenbar von bejahrten Männern (Philem. V. 9), wofür 1 Tim. 5, 1 *πρεσβύτερος* steht, das hier wegen des nach 1, 5 naheliegenden Missverständnisses vermieden ist. — *νηφαλίους*) steht zwar 1 Tim. 3, 2. 11 im übertragenen Sinne, und so nehmen es auch hier Hth., Hfm., aber schwerlich mit Recht, da das *μηδὲ*

---

bräuchlichen, entscheidend bezeugten *οικουργους* sein, das alle neueren Kritiker gegen Mtth., Rche. vorziehen. — V. 7 lies *αφθοριαν* statt *αδιαφθοριαν* (Rcpt. nach L). Das *αφθαρσιαν* nach *σεμν.* (Rcpt. nach KL) ist zu streichen. — V. 8 hat die Rcpt. nur nach A *περι υμων* statt *ημων*. — V. 9. ADEP u. die Latt. haben fälschlich das *ιδιοις* hinter *δεσποταις*. — V. 10. Das *μηδε* statt *μη* (WH. a. R. nach DFG) ist zu unzureichend bezeugt. Das *πασαν* hat die Rcpt. (KL) nach *πιστιν*, das in ℵ. 17 ganz fehlt, was aber nur einen Sinn hat, wenn man mit 17 statt *αγαθην*: *αγαπην* liest (WH. a. R.). Das *την* nach *διδασκαλιαν* fehlt in der Rcpt. (KLP), in der auch *ημων* in *υμων* verschrieben ohne Zeugen.

οἴνῳ πολλῷ δεδουλωμ. V. 3 bei den bejahrten Frauen es doch wahrscheinlich macht, dass auch hier vor dem Uebermass des Weingenusses gewarnt ist, und die Verbindung mit σεμνούς dies keineswegs ausschliesst, da die Nüchternheit im eigentlichen Sinne (Flatt, de W., Wies.) allerdings die erste Vorbedingung ist, um die würdevolle Haltung (vgl. zu 1 Tim. 2, 2), welche dem höheren Alter vor Allem gebührt, überall zu wahren. Erst daran schliesst sich dann die Besonnenheit, die sich stets im Zügel hält und sich nie vergisst (σώφρονας, vgl. 1 Tim. 3, 2). — ὑγιαίνοντας) wie 1, 13, aber hier mit dem Dativ der Beziehung, in welcher von Gesundheit die Rede ist (vgl. Win. § 31, 6, a). Zu τῇ πίστει, τῇ ἀγάπῃ, die zusammen genannt werden, wie 1 Tim. 1, 14, tritt hier τῇ ὑπομονῇ, wie 1 Tim. 6, 11 (vgl. 1 Thess. 1, 3). Es ist durchaus willkürlich zu behaupten, dass der Begriff der Gesundheit nur ungenauer Weise auf die Liebe und die Geduld bezogen werde (de W.); es handelt sich garnicht um Fruchtbarkeit in der Liebe und Tüchtigkeit in der Standhaftigkeit, sondern darum, dass die Reife des Alters lehren soll, alles Ungesunde, das sich selbst der Uebung solcher christlichen Tugenden in der Jugend leicht beimischt, auszuscheiden.

V. 3. πρεσβύτιδας) nur hier, entspricht dem πρεσβύτας V. 2, wie 1 Tim. 5, 2 πρεσβύτεραι dem -τεροι V. 1, und bezeichnet die bejahrten Frauen. — ὡσαύτως) wie 1 Tim. 2, 9, deutet hier aber, wie 1 Tim. 3, 8. 11, nach der Wortstellung darauf hin, dass an sie analoge Anforderungen gestellt werden, wie an die bejahrten Männer (de W.), ohne die an jene gestellten Forderungen auf sie zu übertragen (Hfm.). Denn das ἐν καταστήματι ἱεροπρεπεῖς tritt offenbar an die Stelle der V. 2 geforderten σεμνότης, und drückt nur noch stärker aus, dass sie in ihrer Selbstdarstellung (κατάστημα, ἅπ. λεγ.), also gewiss nicht bloss in ihrer Kleidung (Oec., Theoph.), aber auch nicht in ihrer Gemüthsverfassung (Hdrch.), sondern in ihrem äusseren habitus, in ihrer Haltung und ihrem Gebahren solchen gleichen sollen, die in heiligem Dienste stehen (ἱεροπρεπεῖς, ἅπ. λεγ., vgl. 4 Makk. 11, 19). Vgl. 1 Tim. 2, 10. Es ist wohl daran gedacht, dass in dem Masse, als das Alter sie ihrer häuslichen Pflichten entbindet, sie nur noch den höheren religiösen Lebenszwecken dienen sollen. Vgl. 1 Tim. 5, 5. — μὴ διαβόλους) vgl. 1 Tim. 3, 11, geht wohl ebenso gegen eine erfahrungsmässig viel verbreitete Neigung (zu böser Nachrede), wie das μηδὲ οἴνῳ πολλῷ δεδουλωμένας, was Hltzm. vergeblich bekrittelt. Uebrigens ist hier sowenig wie 1 Tim.

3, 8 an eigentliche Trunkenheit gedacht, sondern nur an knechtische Gebundenheit (vgl. Gal. 4, 3. Röm. 6, 18. 22) an einen Sinnengenuss, über den sie hinaussein sollten. — Das *καλοδιδασκάλους* (*ἅπ. λεγ.*) leitet zum Folgenden über und zeigt, wie sie als Lehrerinnen des Guten, was sie sicher nicht bloss durch gutes Beispiel (de W.), sondern auch durch Worte der Mahnung sein sollen, sich einen ihrer Würde entsprechenden Beruf schaffen können. Der Bereich, in dem sie denselben üben sollen, sind naturgemäss die jüngeren Frauen, deren Berathung und Vermahnung Paulus also lieber den älteren Frauen als seinen noch verhältnissmässig jungen Schülern, wie dem Tim. (1 Tim. 5, 2) überträgt. Wir sehen hier offenbar das Motiv für die Entstehung des kirchlichen Wittweninstituts (1 Tim. 5, 9 ff.), das es natürlich in Kreta noch nicht gab. — V. 5. *ἵνα σωφρονίζωσιν τὰς νέας*) vgl. 1 Kor. 5, 7. Kol. 3, 10, und zu dem nur hier vorkommenden Verbum das *σωφρονισμός* 2 Tim. 1 7. Gewiss ist weder ein blosses bessern, zurechtweisen (de W., Wies.), oder gar: strafen, züchtigen (Hth., Hltzm.) gemeint, sondern der Ausdruck deutet mit Absicht an, dass es bei den jungen Weibern, die so leicht leidenschaftlicher Erregung ausgesetzt sind, darauf ankommt, sie zu dem gesunden Zustande besonnener Selbstbeherrschung zu erziehen, welcher sie allein zu ihrer Pflichterfüllung geschickt macht*). — *φιλάνδρους εἶναι, φιλοτέκνους*) Beide Worte sind *ἅπ. λεγ.* Es ist vorausgesetzt, dass die jungen Frauen verheirathet sind und Kinder haben, und das nächste Ziel der erziehlichen Thätigkeit der Matronen ist auch hier, sie zur Erfüllung der nächstliegenden Liebespflicht gegen Mann und Kind anzuhalten. Dann erst folgt V. 6 das Hauptziel alles *σωφρονίζειν* (*σώφρονας*, wie V. 2), dessen Hervorhebung keineswegs überflüssig (Hfm.) ist, da das *σωφρονίζειν* ja einen weiteren Umfang hat als diese Bezeichnung einer jede unreine Erregung ausschliessenden Züchtigkeit, welche schon durch die Verbindung mit dem in seiner Beziehung auf Frauen gewiss die Keuschheit des geschlechtlichen Lebens bezeichnenden *ἁγνάς* (vgl. 2 Kor. 11, 2) dar-

---

*) Um so weniger kann davon die Rede sein, dass ein Object fehlen kann (Hfm.), was ja ohnehin nur möglich wäre, wenn sich ein solches aus dem Zusammenhang ergänzte. Dies ist aber hier, wenn *τὰς νέας εἶναι* von *λάλει* V. 1 abhängt, durchaus nicht der Fall, und Hfm. gewinnt den Schein seiner Entbehrlichkeit nur dadurch, dass er das *σωφρονίζειν* auf „ihren Verkehr mit Jüngeren" bezieht, wovon bei seiner Construktion ja garnichts angedeutet. Auch würde, wenn hier eine neue Ermahnungsgruppe anhöbe, das *εἶναι* fehlen, wie V. 3, und V. 6 nicht ein ganz neuer Ansatz genommen sein.

geboten ist. Vgl. noch 1 Tim. 2, 9. — *οἰκουργοὺς ἀγαθάς*) Gegen die Verbindung dieser Worte (Oec., Theoph., Mtth., Hfm.) sträuben sich vergeblich die Ausleger, da *ἀγαθός* weder in unsern Briefen, noch sonst bei Paulus (auch nicht Röm. 5, 7; vgl. z. d. St.) als selbstständige Eigenschaft von Personen oder in dem Sinne von: gütig, mansuetus u. s. w., der immer noch zwischen den beiden auf concrete Verhältnisse bezüglichen Prädikaten auffallend allgemein wäre, vorkommt. Schon darum ist die recipirte Lesart (*οἰκούρους*), die nur adjektivisch gemeint sein kann von Frauen, die das Haus hüten und nicht unnöthig umherlaufen, sicher unhaltbar, während *οἰκουργούς*, obwohl sonst nicht vorkommend, seiner Zusammensetzung nach auf das wirthschaftliche Wirken der Frau im Hause (aber nicht ihr Verhältniss zur Dienerschaft, wie Hltzm. will, um das selbstständige *ἀγαθάς* zu rechtfertigen) geht, und fast nothwendig eines Prädikats (gute Haushälterinnen) bedarf. Dagegen ist es ganz willkürlich, mit Hfm. das *ὑποτασσομένας τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν* damit zu verbinden, da von einer „Verwaltung des Hauswesens" in *οἰκουργούς* nicht die Rede ist. Vielmehr schliesst die Ermahnungsreihe treffend mit dem Verhältniss zu den Ehemännern, mit dem sie begann, schliesslich die Grundpflicht nennend (vgl. Eph. 5, 22, wo auch das *ἰδίοις ἀνδράσιν*, wie hier, gleichsam das Motiv dieser Unterordnung hervorhebt, u. Kol. 3, 18), deren Erfüllung erst die Bewahrung der rechten Stellung des Weibes in diesem natürlichen Lebensverhältniss sichert und den nächstliegenden Massstab dafür bietet, ob das Christenthum die sittlichen Ordnungen fördert oder stört. Deshalb schliesst sich auch nicht an alles Vorhergehende (Hdrch., Mtth.) oder gar an *οἰκουργ. ἀγαθ.* (Hfm.), sondern grade hieran — freilich nicht, weil die christliche Freiheit zur Aufhebung des natürlichen Unterordnungsverhältnisses verleiten konnte (Hth., Hltzm.), was doch nur in dem hier nicht angedeuteten Falle, wo der Ehemann heidnisch geblieben war (Chrys. u. A.), in Betracht kommen konnte — der Absichtssatz an: *ἵνα μὴ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* (vgl. 2 Tim. 2, 9) *βλασφημῆται* (vgl. 1 Tim. 6, 1). Es könnte dem Evangelium natürlich nur zur Unehre gereichen, wenn seine Wirkung eine Störung oder Aufhebung der sittlichen Lebensordnungen mit sich brächte.

V. 6. *τοὺς νεωτέρους*) vgl. 1 Tim. 5, 1, geht auf die jüngeren Männer; die Jungfrauen einzuschliessen (Hdrch., Mtth.), verbietet schon 1 Tim. 5, 2, wo ausdrücklich *νεωτέρας* folgt. — *ὡσαύτως*) geht, wie V. 3 darauf, dass es sich um eine den vorigen analoge Ermahnung handelt. — *παρακά-*

λει) wie 1 Tim. 5, 1. Der Eintritt eines neuen Hauptverbums (statt λάλει V. 1), zeigt evident, dass die Acc. c. Inf. V. 4 f. von σωφρονίζωσιν abhängen, dort also ein indirectes Ermahnen durch die älteren Frauen gemeint war, da sonst gar kein Grund abzusehen wäre, warum nicht, dem φιλάνδρους εἶναι parallel, ein einfacher, wie alle vorigen, von λάλει V. 1 abhängiger Infinitiv folgte (gegen Hfm.). Die Ermahnung an sie fasst sich, der Betonung der σωφροσύνη V. 2. 5 entsprechend, in die Ermahnung zum σωφρονεῖν (Röm. 12, 3) zusammen, da in der That mit der Besonnenheit, die sich stets im Zügel hält und nie vergisst, am besten die sittliche Gesammthaltung charakterisirt ist, welche die der Jugend am nächsten liegenden Fehler ausschliesst. Dann aber empfiehlt sich in der That, damit περὶ πάντα zu verbinden (Hier., Hfm.), weil grade bei der Betonung der allseitigen Uebung dieser Tugend (zu περί c. Acc. vgl. 1 Tim. 1, 19) die Beschränkung darauf am besten motivirt ist und die Kahlheit des für sich stehenden Infinitivs aufgehoben wird. — V. 7. σεαυτὸν παρεχόμενος) Eben weil den jüngeren Männern gegenüber Titus, der selbst ein νεώτερος war (vgl. V. 15), am besten durch das eigene Vorbild seine Ermahnung unterstützen und ergänzen konnte, bedurfte es ausführlicherer Vorschriften für sie nicht. Mit Recht hebt Hfm. hervor, dass erst, wenn man das von allen andern Auslegern hiermit verbundene περὶ πάντα davon abtrennt, das σεαυτόν (vgl. 1 Tim. 4, 7) durch seine Stellung die ihm schon nach seiner Hinzufügung zur Medialform zugedachte (vgl. Kühn. § 375, 3) Betonung gewinnt; denn wenn es auch keinen Gegensatz zu νεωτέρους bildet (vgl. Hltzm.), so hebt es doch eben sehr nachdrücklich hervor, wie er mit seiner eigenen Person und Selbstdarstellung der beste Lehrmeister sein könne. Das Med. von παρέχειν (vgl. 1 Tim. 1, 4) nur hier, da es auch Kol. 4, 1 in activem Sinne steht, in welchen es freilich auch hier durch die Hinzufügung des σεαυτόν zurückgeht (vgl. das ἐπιδιορθοῦσθαι 1, 5), wie die im Folgenden angeknüpften Objectsaccusative zeigen. — τύπον) Sich selbst soll er darbieten als ein Vorbild in trefflichen Werken (καλῶν ἔργων, vgl. 1 Tim. 5, 10). Zu dem Gen., der nicht den, welchem das Vorbild gilt, bezeichnet, wie 1 Tim. 4, 12, sondern das, was im Vorbild abgebildet wird, vgl. Röm. 5, 14. Eben wegen des zu παρεχόμενος hinzugefügten σεαυτόν bedarf es nicht der Annahme einer Art von Zeugma (de W.), wenn nun noch speziell hervorgehoben wird, was Titus, abgesehen von seiner für alle νεώτεροι vorbildlichen Gesammthaltung, in seiner speziellen Berufsthätigkeit (ἐν τῇ διδασκαλίᾳ von

der Lehrthätigkeit, vgl. zu 1, 9) als Beweis für die stete Besonnenheit und Mustergiltigkeit seines Verhaltens darbieten soll. Schon darum ist nicht daran zu denken, dass ἀφθορίαν, dem ja im Folgenden σεμνότητα parallel steht, eine Beschaffenheit seiner Lehre (Mtth., de W., nach Luth.: Unverfälschtheit) bezeichnen kann, während es doch nur sein Verhalten beim Lehren bezeichnet; daher bezeichnet es auch nicht die Lauterkeit der Gesinnung (Hdrch., Flatt, Mck., Wies.), sondern die Unverdorbenheit, welche in einer Zeit der Lehrverirrungen doppelt nöthig und schwer zu bewahren war*). Allerdings wird es kaum zu leugnen sein, dass die Unverdorbenheit im Lehren nicht nur in der Form (Hltzm.), sondern auch in Auswahl des Vorgetragenen (Hfm.) zur Erscheinung kommen muss (zumal beides ohnehin kaum zu trennen), was ja troz seiner Polemik gegen Hfm. in der Sache auch Hth. annimmt, wenn er von der Vermeidung alles dessen redet, was dem wahren Inhalt und Zweck der Lehre nicht entspricht. Aber gewiss ist, dass σεμνότητα (vgl. 1 Tim. 2, 2) auf die Würde der Vortragsweise geht, und dass Paulus den Inhalt einer Lehre, wie sie dem von ihm hier gezeichneten Ideale entspricht (und nicht bloss die Folge der geforderten ἀφθορ. und σεμνότης, vgl. Mtth., Wies., Hfm.) V. 8 noch ausdrücklich charakterisirt; denn λόγον bezeichnet sicher nicht das Privatgespräch im Unterschiede vom öffentlichen Vortrage (Calv., Bng.), sondern das in der Lehrthätigkeit geredete Wort (vgl. 1 Kor. 1, 17. 2, 1. 4. 2. Kor. 1, 18. 10, 10 f.), welches seinem Inhalte nach gesund (ὑγιῆ nur hier, aber gleich ὑγιαίνων 1 Tim. 6, 3. 2 Tim. 1, 13), und untadelhaft (ἀκατάγνωστον, vgl. 2 Makk. 4, 47, und dazu κατεγνωσμένος Gal. 2, 11) sein soll. — ἵνα ὁ ἐξ ἐναντίας) vgl. Marc. 15, 39, auch hier nicht im strengen Sinne: der Widersacher, dass man gar mit Chrys. an den Teufel denken könnte, sondern der auf entgegengesetzter Seite Stehende, also das Gegentheil des τύπος eines rechten Lehrers Darbietende. Schon darum ist nicht (auch nicht: zugleich, vgl. Mtth. u. A.) an nichtchristliche Gegner des Evangeliums zu denken (de W., Mck., Hth., Hfm., Hltzm.), was durch V. 5. 10 nicht gefordert und dadurch schlechthin ausgeschlossen ist, dass hier nicht, wie dort, von der Beurtheilung christlichen Lebens, die natürlich auch dem

*) Ob man grade, einem häufigen Gebrauch von ἄφθορος entsprechend, an die Keuschheit der Rede denken darf, die nichts Fremdartiges einmischt (Hth., Oost.), ist doch sehr zweifelhaft, weil nur unser Sprachgebrauch dies Bild nahelegt, namentlich wenn man, in demselben Bilde bleibend, das Buhlen um Gunst und Beifall dadurch ausgeschlossen sein lässt (Hfm.).

Nichtchristen zusteht, sondern von christlicher Lehrweise die Rede ist, welche der Nichtchrist unmöglich beurtheilen kann; freilich auch nicht eigentlich an Irrlehrer, nicht einmal an das *ἀντιλέγειν* 1, 9 (Hdrch., Wies.), sondern an die *ματαιολόγοι* V. 10, die allein im Zusammenhange als Vertreter einer entgegengesetzten Lehrweise erscheinen. Auf sie allein passt auch das *ἐντραπῇ* (1 Kor. 4, 14. 2 Thess. 3, 14), da unmöglich der Nichtchrist dadurch beschämt werden kann, dass er an der Lehrweise christlicher Lehrer, um die er sich überall nicht bekümmert, nichts auszusetzen findet, wohl aber der Vertreter einer neumodischen Lehrweise, die ja ihre Berechtigung allein darauf gründen könnte, dass die der bisherigen christlichen Lehrer eine unzureichende und mangelhafte sei, während er mit seinem Anspruch, eine bessere einzuführen, beschämt dasteht, wenn er gegen die bisherige schlechterdings nichts aufzubringen weiss: *μηδὲν ἔχων* (vgl. 2 Kor. 6, 10; doch hier mit folgendem Infin., wie Eph. 4, 28) *λέγειν περὶ ἡμῶν φαῦλον* (vgl. Röm. 9, 11. 2 Kor. 5, 10). Nur so passt auch das *περὶ ἡμῶν* (gegen Hfm.), da das Urtheil des Nichtchristen sich immer nur auf Titus beziehen könnte, von dessen Lehrweise vorher die Rede war, während hier an solche gedacht ist, die mit ihrer neuen Lehrweise nicht dem Titus speziell, auch nicht dem Titus und Paulus allein (Wies.), sondern allen, die in der apostolischen Weise lehren, gegenübertreten.

V. 9 f. **δούλους ἰδίοις δεσπόταις ὑποτάσσεσθαι)** hängt natürlich noch von *παρακάλει* (V. 6), nicht von *λάλει* V. 1 (Hdrch., Mtth.) ab. Von dem Verhältniss der *δοῦλοι* und *δεσπόται* handelte auch 1 Tim. 6, 1 f.; hier wird, wie V. 5, die spezifische Zugehörigkeit durch *ἰδίοις* noch ausdrücklich betont, um die daraus folgende Gehorsamspflicht einzuschärfen. — **ἐν πᾶσιν)** steht auch 1 Tim. 3, 11. 4, 15. 2 Tim. 2, 7. 4, 5 nach, und gehört schon darum, wie nach Analogie von Eph. 5, 24. Kol. 3, 20 22 zu *ὑποτάσσεσθαι* (Hfm., Hltzm.), wo man irgend eine Näherbestimmung der selbstverständlichen Gehorsamspflicht erwartet und die Betonung ihrer Allseitigkeit die naheliegende und wirklich bedeutungsvolle Beziehung auch auf das, was ihnen schwer werden will, involvirt. Dagegen bedarf das *εὐαρέστους εἶναι* (vgl. Röm. 12, 1 f. 2 Kor. 5, 9. Phil. 4, 18, nur dass es hier durch den Context seine Beziehung auf die menschlichen Herren bekommt), womit man es gewöhnlich verbindet, einer solchen Näherbestimmung nicht, da es sich ohnehin auf das Gesammtverhalten bezieht, das nicht bloss auf die Leistung des Pflichtmässigen, sondern auf die Erwerbung des

Wohlgefallens des Herrn gerichtet sein soll. Allerdings gehört dazu in engerem Sinne (vgl. Hfm. gegen Hth.), dass der Gehorsam ohne Widerrede (*μὴ ἀντιλέγοντας*, vgl. 1, 9), also gern und willig geleistet wird; wenn auch natürlich dies nur eine concrete Veranschaulichung eines wohlgefälligen Verhaltens ist. Ebenso wird dann V. 10 der Warnung vor jeder Veruntreuung (*μὴ νοσφιζομένους*, nur noch Act. 5, 2 f.) speziell entgegengestellt (*ἀλλά*) die Beweisung der Treue (vgl. 1 Tim. 5, 12), wenn dieselbe auch ausdrücklich als jede Art derselben einschliessend (*πᾶσαν*, vgl. zu 1 Tim. 2, 2) und als eine in guter Weise bewiesene, also nach Umfang und Art vollkommene charakterisirt wird: *πίστιν ἐνδεικνυμένους* (vgl. 1 Tim. 1, 16) *ἀγαθήν* (vgl. zu V. 5). Da es sich auch hier um eine der natürlichen Lebensordnungen handelt, an welcher sich die heilsame Wirkung der neuen christlichen Lehre zunächst erproben und auch den Nichtchristen eindrücklich werden musste, fügt der Apostel, ähnlich wie V. 5, nur in positiver Wendung hinzu: *ἵνα τὴν διδασκαλίαν τὴν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ κοσμῶσιν.* Gemeint ist nicht das Wort Gottes oder das Evangelium selbst (de W., Hth.), sondern das, was Gott selbst (nicht Christus, Calv., Wlf.), der sich im Evangelium als unser Erretter offenbart (vgl. 1, 3), als die rechte Weise unsers Verhaltens uns lehrt (*διδασκαλία* im objectiven Sinne wie 1, 9. 2, 1). Das *κοσμεῖν* (vgl. 1 Tim. 2, 9), hier in übertragenem Sinne, bezeichnet den der Lehre entsprechenden guten Wandel als einen Schmuck, der dieselbe in das beste Licht setzt, so schön als möglich erscheinen lässt, weshalb auch das *ἐν πᾶσιν* wohl besser maskulinisch genommen wird (Hdrch., Hfm., Hltzm.: bei Allen, in Aller Augen), als neutrisch, wie V. 9 (so gew.)

V. 11—15*). Dogmatische Begründung dieser Vorschriften. Dass das folgende *σωτήριος* an die Bezeichnung Gottes als *σωτήρ* V. 10 anknüpft, fordert keineswegs eine engere Beziehung der Begründung (*γάρ*) auf diesen Vers (Hdrch., Mtth., Wies., Mllr.) oder auf die Ermahnung an die Sklaven (Chrys., Theod., Est., Schlrm.); vielmehr will der Apostel dem Titus zeigen, wie alle diese Vorschriften wirklich das sind, was der gesunden Lehre geziemt (V. 1), sofern die Heilswahrheit, die sie verkündigt, durchweg sitt-

*) V. 11. Der Art. vor *σωτηριος* (Rcpt. nach EKLP) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen. — V. 13. Lies mit Tisch. nach ℵFG cop. *χριστου ιησου;* die allerdings stark bezeugte Rcpt. (Lchm.) *ιησ. χριστ.* hat WH. a. R.

liche Tendenz und Wirkung hat. Echt paulinisch aber wird der wesentliche Inhalt derselben bezeichnet als eine Erscheinung der Gnade Gottes (ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ). Dass dem Apostel das Bild der Sonne vorschwebe (Hdrch., Wies., Oost., Hfm., Plitt nach Luc 1, 79), ist bei dem häufigen Gebrauch von ἐπιφάνεια (vgl. 1 Tim. 6, 14) in unsern Briefen um so unwahrscheinlicher, als im Folgenden nichts an dies Bild anknüpft. Es ist die Gnade Gottes (vgl. 1 Kor. 15, 10. 2 Kor. 6, 1), die ihrer Natur nach unsichtbar ist, damit nur als eine sichtbar erscheinende, erfahrungsmässig wahrnehmbare und dadurch eben sittlich wirksame gedacht. Bei dieser sichtbaren Erscheinung ist aber nicht speziell an die Menschwerdung Christi (Theod., Oec., Hier., Mck.), sondern an seine gesammte geschichtliche Erscheinung und sein Erlösungswerk zu denken. Das artikellose σωτήριος (nur hier; doch vgl. τὸ σωτήριον Eph. 6, 17) kann sich nicht adjectivisch an ἡ χάρις τ. θ. anschliessen (Hth., Hltzm., Plitt), sondern höchstens als Apposition (Hfm.), obwohl man, da dieselbe factisch aus einem Adjectiv besteht, immer nicht begreift, warum dieselbe dann nicht auch adjectivisch angeschlossen ist. Es muss daher übersetzt werden: als heilbringende (de W., Oost.). Dass in dem folgenden παιδεύουσα erst das contextmässige Hauptmoment liegt (Wies., Hth., Hltzm.), spricht durchaus nicht gegen diese Erklärung, da die Errettung, welche die göttliche Gnade bringt, hier nicht durch die im Tode Christi erworbene Sündenvergebung, sondern, wie z. B. Eph. 2, 5, durch die Bewirkung eines neuen Lebens vermittelt gedacht ist, in V. 12 also nur die Exposition der hier gemeinten Wirkung der Gnade folgt (vgl. Plitt). — πᾶσιν ἀνθρώποις) gehört natürlich nicht, auch nicht zugleich (Mtth.), zu ἐπεφάνη (Hdrch.), sondern zu σωτήριος. Von einem Widerspruch mit der paulinischen Erwählungslehre (Hltzm.) kann dabei nicht die Rede sein, da es sich hier um die Heilsabsicht bei der Erscheinung der göttlichen Gnade in Christo handelt, die auch bei Paulus überall eine universelle ist (vgl. zu 1 Tim. 2, 4). Gewiss aber wird ihre Universalität hier nicht hervorgehoben, um die V. 5. 10 empfohlene Rücksichtnahme auf die Nichtchristen dadurch zu motiviren (Hfm.), sondern um anzudeuten, dass ebendarum kein Geschlecht, Alter und Stand von der auf die Erscheinung dieser Gnade gegründeten Ermahnung (V. 1—10) ausgeschlossen werden darf. — V. 12. παιδεύουσα ἡμᾶς) schliesst sich an das einfache ἐπεφάνη immer ungeschickt an, da die Gnade Gottes keineswegs „in der Art erschienen ist, dass sie uns erzieht“ (Hfm.); vielmehr begründet der Participialsatz, in-

wiefern sie als eine heilsame erschienen ist: indem sie uns erzieht. Wie die Gnade diese erziehende Wirkung ausübt, ist hier nicht angedeutet (vgl. aber zu 3, 5), jedenfalls aber jede strafende Zurechtweisung in That und Wort (wie 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 25) schon durch den Begriff der Gnade ausgeschlossen (gegen Hth., Hfm.), und nur der positive Begriff einer durch innere Einwirkung allmähligen Hinleitung zu dem intendirten Ziele christlich-sittlicher Vollkommenheit festzuhalten (vgl. die *παιδεία* 2 Tim. 3, 16). Dieses Ziel bezeichnet der Absichtssatz mit *ἵνα*, das also keineswegs Umschreibung eines Infinitivsatzes ist (vgl. Wies., Plitt., Hltzm. gegen de W., Hth., Hfm.). Da dasselbe aber an sündhaften Menschen verwirklicht werden soll, so beweist es keineswegs für die Eintragung des Moments strafender Zurechtweisung in das *παιδεύειν* (gegen Hth.), wenn dieses Ziel zunächst erreicht werden soll durch eine Verleugnung (*ἀρνησάμενοι*) d. h. durch ein thatsächliches Verhalten, in welchem von dem ursprünglichen sündhaften Wesen nichts mehr zum Vorschein kommt (vgl. 2 Tim. 2, 12). Dieses nun wird im Gegensatz zu dem christlichen Grundwesen der *εὐσέβεια* (1, 1), nicht speziell zum Götzendienst (Chrys., Theoph.), zunächst charakterisirt als Gottlosigkeit (*τὴν ἀσέβειαν*, vgl. Röm. 1, 18) und sodann durch die ihr entstammenden sündhaften Begierden (*τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας*). Vgl. 1 Tim. 6, 9. 2 Tim. 3, 6. 4, 3. Gemeint sind aber der Wortbildung gemäss mit dem in diesem Sinne nur hier vorkommenden *κοσμικάς* (vgl. *νεωτερικάς* 2 Tim. 2, 22) nicht die auf die ungöttliche Welt gerichteten Begierden (Wies., Hfm.), sondern die der gottentfremdeten Welt entstammenden, ihr angehörenden (Hth., Mllr.), am wenigsten beides zusammen (Plitt.). Im Gegensatz dazu beginnt die Charakteristik des christlichen Lebensideals mit *σωφρόνως* (*ἅπ. λεγ.*), entsprechend dem *σώφρονα* 1, 8, dem sich, wie dort *δίκαιον*, hier *καὶ δικαίως* (vgl. 1 Thess. 2, 10. 1 Kor. 15, 34) anreiht, um dann, entsprechend dem *ὅσιον* 1, 8, in dem den Gegensatz zur *εὐσέβεια* abschliessenden *εὐσεβῶς ζήσωμεν* (vgl. 2 Tim. 3, 12) zu gipfeln. Die Sucht, hier das Schema für eine Eintheilung der christlichen Pflichten zu finden (Hdrch.: Selbst-, Social- und Religionspflichten, vgl. noch Hfm.), hat nur zu einer Verkennung und falschen Umgrenzung der drei das ganze Leben umfassenden Begriffe geführt. — *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι*) vgl. 1 Tim. 6, 17, wird hinzugefügt zur Ueberleitung auf das Folgende, wonach dem Christenleben der Ausblick auf eine Zukunft, die über die gegenwärtige Weltzeit hinausliegt, charakteristisch ist.

V. 13. f. *προσδεχόμενοι*) heisst hier nicht: aufnehmen, wie Röm. 16, 2. Phil. 2, 29 (Mtth.), sondern, wie Act. 23, 21. Luc. 2, 25. 38 und häufig auch in der Profangräcität (vgl. Herod. 1, 89. 3, 146), aber sonst nicht bei Paulus: erwarten. Diese Erwartung gehört also nach der göttlichen Absicht nothwendig mit zu einem ihm wohlgefälligen Leben; sie ist nicht etwa bloss ein Schmuck und ein Gut, sondern eine Pflicht und ein Wesensbestand desselben. — *τὴν μακαρίαν ἐλπίδα*) das Prädikat der Seligkeit d. h. der vollsten inneren Befriedigung (vgl. 1 Tim. 1, 11) eignet der Hoffnung eigentlich nur im subjectiven Sinne, sofern das Hoffen ein mit solchem Gefühl der Seligkeit verbundenes ist, wird hier aber auch bei *ἐλπίς* hinzugefügt, wo dasselbe nicht das Hoffen, sondern nach bekannter Metonymie das Gehoffte bezeichnet (wie Röm. 8, 24. Gal. 5, 5). Trozdem ist es ungenau, wenn die Ausleger insgesammt es im Sinne von: beseligend nehmen, was es nicht heisst; es kann immer nur ausdrücken, dass der gehoffte Gegenstand, um den es sich handelt, ein mit vollster Glückseligkeit erhoffter sei*). — *καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης*) Dass dieses epexegetisch zu fassen sei (so die Meisten), ist allerdings unrichtig, wie schon Hfm. bemerkt, obwohl auch er fälschlich den erwarteten Gegenstand der Hoffnung als das Sehen Christi in seiner Herrlichkeit bezeichnet, während es doch nach 2 Tim. 2, 10 die Theilnahme an dieser Herrlichkeit ist. Es wird das auch nicht dadurch gefordert, dass *ἐλπίδα* und *ἐπιφάνειαν* unter einen Artikel zusammengefasst werden (vgl. de W.), was sich ausreichend dadurch erklärt, dass die gehoffte Theilnahme an der Herrlichkeit Christi der Natur der Sache nach erst bei und mit dem Sichtbarwerden dieser Herrlichkeit (vgl. zu 1 Tim. 6, 14) eintreten kann, beide also nur einen gemeinsamen Gegenstand der Christenerwartung bilden. Da eben auf diesem Sichtbarwerden der Nachdruck liegt, vermisst de W. mit Unrecht hier den paulinischen Terminus der Parusie. — *τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ*) gehört zusammen, als Bezeichnung Christi, dessen Herrlichkeit bei seiner Parusie sichtbar wird (Chrys.,

*) Ebendarum kann *μακαρίαν* garnicht zugleich zu *ἐπιφάνειαν* gehören, wie Hfm. will, der auch hier wieder einmal (vgl. zu 1, 14) das Adject. wie den folgenden Genit. zu beiden Substantiven (letzteres wie de W.) ziehen will, obwohl er selbst zugeben muss, dass dann letzterer bei beiden in ganz verschiedener Beziehung stände. Denn dass dieser grobe Sprachschnitzer möglich sei, kann dadurch nicht erwiesen werden, dass er einige andere Stellen (Röm. 15, 4. 1 Petr 1, 2. 2 Petr. 3, 18) ebenso verkehrt erklärt.

Thood., Hier., Calv., Calov., Mck., Wies., Oost., Hfm.). Dafür spricht der ganze Zusammenhang, in welchem die Erwartung einer Erscheinung der Herrlichkeit Gottes selbst etwas durchaus Fremdartiges wäre, das Fehlen des Artikels vor *σωτῆρος ἡμῶν* und endlich, dass sich nur so das sonst im N. T. nie vorkommende *ὁ μέγας θεός* erklärt. Eben weil Christus durch sein Sichtbarwerden in göttlicher Herrlichkeit an Grösse und Erhabenheit Gott gleich erscheint, ist er *μέγας θεός*, wie er *σωτὴρ ἡμῶν* ist, weil er bei seiner Wiederkunft uns an seiner Herrlichkeit Antheil giebt und uns damit definitiv vom Verderben errettet; und beides wird hervorgehoben, um seine *ἐπιφάνεια* der *ἐπιφάνεια* der *χάρις τοῦ θεοῦ* als einer *σωτήριος* V. 11 schon im Ausdruck parallel zu stellen. Nur von dem Vorurtheil geleitet, dass Christus nie direct als *θεός* bezeichnet werde (vgl. dagegen zu Röm. 9, 5), hat man hier die Erscheinung der Herrlichkeit Gottes selbst und Christi als unsers Erretters unterschieden gefunden (Ambr., Ersm., Grot., Wtst, Hnr., de W., Mllr., Hth., Plitt), was, selbst wenn es sprachlich möglich wäre, jedenfalls durch Voranstellung von *Χριστ. Ἰησ.* unmissverständlich angedeutet sein würde, weshalb man die Erklärung auch nicht mit Beng., Hdrch., Flatt, Mtth., Hltzm. zweifelhaft lassen darf. — V. 14. *ὅς*) auch dieser sich ausschliesslich an *Χριστ. Ἰησ.* anschliessende Relativsatz, welcher zeigt, wie Christus das Aeusserste gethan habe, um die V. 12 f. ausgedrückte göttliche Absicht zu verwirklichen, macht es ganz unwahrscheinlich, dass der Ausdruck *τοῦ - Ἰησοῦ* zwei verschiedene Objecte umfassen sollte. — *ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν*) vgl. 1 Tim. 2, 6, geht nach Gal. 1, 4 ohne Frage auf die Selbsthingabe Christi in den Erlösungstod, den er zu unserm Besten (vgl. Röm. 5, 6. 8. 8, 32. 1 Kor. 1, 13. Gal. 2, 20) starb, um uns von der Schuld und Strafe der Sünde zu befreien. — *ἵνα*) ist keineswegs die Exposition des *ὑπὲρ ἡμῶν*, da die schuldtilgende Wirkung mit dem Tode Christi an sich gegeben ist, hier aber die Absicht genannt wird, welche durch diesen zu unserm Besten erlittenen Erlösungstod erst erreicht werden soll (Wies., Hfm.). Vgl. 2 Kor. 5, 14 f. — *λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας*) Die *ἀνομία* (Röm. 6, 19. 2 Kor. 6, 14) d. h. das der göttlichen Ordnung widerstreitende Wesen in jeder Erscheinungsform (*πάσης*, wie 2, 10) ist also als eine Macht gedacht, die uns gefangen hält*). —

*) Während sonst bei Paulus *ἀπολύτρωσις* von der Loskaufung aus der Schuldhaft steht, ist hier das Simplex, wie 1 Petr. 1, 18, von der Loskaufung aus der Sündenknechtschaft (gegen Calov., der an die Satis-

καὶ καθαρίσῃ) wie 2 Kor. 7, 1, von der sittlichen Reinigung, in welcher alles sündhafte Wesen thatsächlich abgethan wird. — ἑαυτῷ) sich selbst zum Dienst und Eigenthum, vgl. Röm. 14, 7. — λαὸν περιούσιον) vgl. Exod. 19, 5. Ein ihm eigenthümlich gehöriges Volk wollte er für sich zum Eigenthum haben, und konnte es doch nur, wenn er, da sündige Menschen ihm dem Heiligen nicht angehören und dienen können, ein solches sich reinigte, indem er Menschen von der Herrschaft der Sünde befreite. Es erhellt daraus, dass es unrichtig ist, ἡμᾶς zu ergänzen und λαὸν περιούσ. als Objectsprädikat zu nehmen (vgl. Hth., Hfm. gegen de W., Wies.). — ζηλωτὴν καλῶν ἔργων) vgl. V. 7, bezeichnet positiv die Beschaffenheit, welche ein ihm angehöriges Volk haben musste, da nur in dem eifrigen Bemühen um das Gutesthun (ζηλωτής, wie 1 Kor. 14, 12. Gal. 1, 14) Christo in Wahrheit gedient wird. Verkündigt die gesunde Lehre, dass Christus für diesen Zweck die erlösende Selbsthingabe nicht gescheut habe, so ist auch von dieser Seite her der Beweis erbracht, dass nur ein stetes Mahnen zur Verwirklichung dieses Zweckes der gesunden Lehre entsprechen kann (V. 1).

V. 15. ταῦτα λάλει) weist ausdrücklich auf V. 1 zuzück und hebt nochmals hervor, dass solche Vorschriften, wie 1—10, und zwar mit solcher Begründung wie V. 11—14 den Inhalt seines Redens bilden müssen. Schon de W. bemerkt aber mit Recht, dass ταῦτα nicht mehr zu καὶ παρακάλει (vgl. V. 6) καὶ ἔλεγχε (vgl. 2 Tim. 4, 2) gehört; denn diese beiden Stücke stehen dem λάλει nicht parallel (Hdrch., Mtth.: die theoretische, paränetisch-praktische und polemische Seite des evang. Vortrages, vgl. Hth., Hfm), sondern besagen im Anschluss an das Vorige nur, dass sein Ermahnen und Zurechtweisen durch den angegebenen Inhalt alles seines Redens seine nähere Bestimmung erhalten soll: und so ermahne etc. Daher gehört auch μετὰ πάσης ἐπιταγῆς (vgl. 1 Kor. 7, 6. 2 Kor. 8, 8) nicht zu allen drei Imperativen (Hfm.), sondern nur zu den beiden letzten und besagt, dass beides mit der kategorischen Bestimmtheit eines Befehles, welche bei jedem Mahn- und Rügewort zum Ausdruck kommt (πάσης also ganz wie V. 14: mit jeder Art

---

faction denkt, wie Flatt an beides) gebraucht, sodass die Selbsthingabe behufs unsrer Schuldbefreiung als das Lösegeld gedacht ist, ohne welches dieselbe nicht erfolgen könnte. Wiefern es aber für diesen Zweck eines solchen Lösegeldes bedurfte, und inwiefern der Erlösungstod Christi die Ketten bricht, mit welchen uns die ἀνομία gebunden hält, dass wir ihm dienen müssen, ist hier nicht näher angedeutet.

von Anbefehlen, nicht: mit der Art eines schlechthinigen Befehls, Hfm., oder: mit vollem ganzem Befehl, Hth.), geschehen soll. Daher schliesst sich treffend hieran die Mahnung, die Autorität dieses seines Befehlens von keinem verachten zu lassen: *μηδείς σουν περιφρονείτω.* Der Ausdruck nur hier; zur Sache vgl. 1 Tim. 4, 12. Der Gedanke, dass er sich danach betragen solle, dass ihm dies nicht begegne (Flatt, Mck., Mtth.), liegt fern; höchstens liegt im Zusammenhange, dass es ihm nicht begegnen wird, wenn all sein Ermahnen und Zurechtweisen in dictatorischer Form auftritt. Vgl. Hfm.

Kap. III.

V. 1—7*). Vom Verhalten gegen die Nichtchristen. — Der Apostel geht von dem, was Titus den einzelnen Geschlechtern, Lebensaltern und Ständen insbesondere sagen soll, zu dem über, was allen Christen in gleicher Weise einzuschärfen Noth thut. — *ὑπομίμνησκε αὐτούς*) wie 2 Tim. 2, 14, setzt voraus, dass sie mit diesen Pflichten bekannt sind, ohne dass der Verf. deshalb an Röm. 13 denken darf (de W.). Die Erinnerung daran, dass die Christen einer heidnischen Obrigkeit gegenüber diese Pflicht leicht vergessen konnten (Wies., Hth.), dass die Juden, deren es in Kreta so viele gab (Hier.), oder dass die erst seit einem Jahrh. der römischen Herrschaft unterworfenen Kreter zur Empörung geneigt waren (Mtth., Hfm. nach Polyb. VI, 46, 6), ist ganz ungehörig, da ja auch an die V. 2 hervorgehobenen viel umfassenderen Pflichten erinnert werden soll. Es entspricht ganz den die natürlichen Lebensordnungen mit ihrem Pflichtenkreise wahrenden Ermahnungen in 2, 1—10, dass bei der Ausdehnung derselben auf das Verhältniss zu den Nichtchristen vor allem der auch hier gegebenen Unterordnungsverhältnisse gedacht und hervorgehoben wird, dass die aus ihnen sich ergebenden Pflichten keine neuen, sondern den

---

*) V. 1. Das *και* nach *αρχαις* (Rcpt. nach KLP) ist nach entscheidenden Zeugen als erleichternder Zusatz zu streichen. — V. 2 ist mit ACP *πραυτητα* zu schreiben statt des *πραοτητα* der Rcpt. — V. 5 hat die Rcpt. die Attraction *ων* (EKLP) statt *α* eingebracht und liest *τον αυτου ελεον* (KL) statt des Neutrum. Lchm. hat *του* vor *λουτρου* nach A allein; Lchm., Treg. schreiben mit der Rcpt. (KLP) *παλιγγενεσιας* statt des *παλινγεν.* der ältesten Mjsc. — V. 7 lies *γενηθωμεν* statt der Rcpt. *γενωμεθα* (EKL).

Lesern wohlbekannte sind. — *ἀρχαῖς, ἐξουσίαις*) soll wohl nicht auf verschiedene obrigkeitliche Stellungen hindeuten (Hdrch., Hfm., Hltzm.), sondern der appositionelle Ausdruck bezeichnet, dass man menschlichen Herschergewalten (*ἀρχαί*, wie Röm. 8, 38) eben als solchen, die mit obrigkeitlicher Vollmacht ausgestattet sind (*ἐξουσίαι*, wie Röm. 13, 1), Unterordnung (*ὑποτάσσεσθαι*, wie 2, 5. 9), Gehorsam (*πειθαρχεῖν*, nur noch bei Luc., vgl. Act. 5, 29. 32) und Dienstbereitschaft schuldig ist. Das *πειθαρχεῖν* absolut zu nehmen im Sinne von: den Vorgesetzten gehorchen (de W., Wies.), entspricht dem Neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht (vgl. Act. 27, 21) und verbietet sich schon dadurch, dass das *πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν* (vgl. 1, 16) *ἑτοίμους εἶναι* (vgl. 1 Petr. 3, 15; doch auch 2 Kor. 9, 5) nothwendig durch die Dative *ἀρχ., ἐξουσ.* seine nähere Bestimmung erhält (vgl. Hth., Hfm.), was Hltzm. vergeblich leugnet. Es ist dabei, wie Röm. 13, 3, vorausgesetzt, dass es der Obrigkeit um das *ἔργον ἀγαθόν* zu thun ist, ohne dass damit angedeutet sein soll, wie der Gehorsam gegen sie an dieser Voraussetzung seine Schranke hat (Theod., Hdrch., Mck., Hth.), da hier ja von Gehorsam überhaupt nicht mehr die Rede, sondern davon, dass man selbst da, wo die Obrigkeit nicht gerade befiehlt oder zu befehlen hat, bereit sein soll, ihr in Bezug auf jedes gute Werk, das sie ausgerichtet haben will, zu Hülfe zu kommen. — V. 2. *μηδένα βλασφημεῖν*) vgl. 1 Tim. 1, 20. Es geht natürlich nicht (Olsh.), auch nicht besonders (de W.), auf obrigkeitliche Personen, sondern ist ganz allgemein zu fassen, nur liegt es in der Natur der Sache, dass nur Nichtchristen gegenüber es der Erinnerung bedarf, wie das Christenthum alles Lästern verbietet. Dass dabei an eine Vergeltung ihres Lästerns gedacht sei, nimmt Hfm. ebenso willkürlich an, als dass hier zunächst verboten werden soll, wie die Christen auch unter sich den Nichtchristen nicht die Ehre absprechen sollen, die ihnen von Gotteswegen gebührte. Es handelt sich, wie im ganzen Verse, um den geselligen Verkehr mit ihnen, ohne dass dadurch irgend eine Tautologie mit dem *ἀμάχους εἶναι* entstände, das hier wie 1 Tim. 3, 3 mit *ἐπιεικεῖς* verbunden ist, da ja das Vermeiden alles Streits durch Billigkeit und Milde weit über das Verbot des Lästerns hinausgeht. — *πᾶσαν ἐνδεικνυμένους* (vgl. 2, 10) *πραΰτητα*) vgl. 2 Tim. 2, 25. Die Beweisung jeder Art von Sanftmuth wird natürlich da besonders zur Pflicht werden, wo man bald in dieser, bald in jener Weise die Unbill der Andern zu erfahren hat, und schon darum geht das *πρὸς πάντας ἀνθρώπους*

(vgl. 1 Tim. 2, 1. 4) vorzugsweise auf die den Christen feindlich Gesinnten, also die Nichtchristen. Dass der Apostel Gefahr sah, die Christen möchten über ihrer Gemeinschaft unter sich, in die sie sich dann sectenartig abschlossen, die übrige Welt nur mit feindlichen Augen ansehen (Hfm.), liegt gewiss ganz fern; es handelt sich auch hier nur um eine Erinnerung daran, dass die Christenpflicht der Sanftmuth und Friedfertigkeit Niemanden ausschliesse, wie sie doch wohl überall Noth thut.

V. 3. ἦμεν γάρ ποτε καὶ ἡμεῖς) nemlich in unserm vorchristlichen Zustande (vgl. Gal. 1, 13. 23). Die Erinnerung hieran motivirt aber schon an sich (Chrys.), und nicht erst in Verbindung mit dem Folgenden (Hth.), die Ermahnung zum rechten Verhalten gegen die Nichtchristen (V. 2) — nur nicht zugleich V. 1 (gegen Hfm.) —, sofern schon der Gedanke, dass wir einst nicht besser waren wie jene, vom Lästern derselben und von dem Sicherzürnen über ihre Bösartigkeit abhalten muss. Deswegen aber gleich an einen falschen Dünkel der kretensischen Christen zu denken, der sie hochmüthig auf die Nichtchristen herabsehen liess und ihnen keine Liebe zu schulden glaubte (Wies.), ist ganz unberechtigt. Nach Hltzm. vergisst der heidenchristliche Verf. fast, dass er aus der Person eines geborenen Juden spricht. Aber Paulus hat doch auch Röm. 2 stark genug betont, dass es um die Juden im Grunde nicht besser bestellt war als um die Heiden (vgl. auch Eph. 2, 3). — ἀνόητοι (vgl. zu 1 Tim. 6, 9) bezeichnet die Unverständigkeit d. h. den Mangel an rechter Einsicht, wobei man weder die Beziehung auf die Gotteserkenntniss (Wies.), noch die auf das Wissen von dem, was recht ist, (Hfm.) einseitig hervorheben darf, da für Paulus beides garnicht auseinanderliegt, geschweige irgend eine andere bestimmte Beziehung (Mtth.: über unsre wahre Bestimmung verblendet) geltend machen. Das Eigenthümliche ist nur, dass der Ausdruck auf die Verderbniss oder Verdunkelung des νοῦς als des Organs für alle Erkenntniss göttlichen Wesens und Willens hindeutet (vgl. zu 1, 15), wie ἀπειθεῖς (vgl. zu 1, 16) auf den prinzipiellen Ungehorsam, der selbst da, wo er das Gottgewollte erkennt, es nicht thun will. Ganz verkehrt bezieht es Hdrch. auf den Ungehorsam gegen die Obrigkeit. Während das πλανώμενοι (vgl. 2 Tim. 3, 13) das Irren auf verkehrten Wegen bezeichnet, das die Folge des ἀνόητοι ist, was Wies., Hth. vergeblich leugnen, ist das δουλεύοντες (vgl. Röm. 6, 6) ἐπιθυμίαις (2, 12) καὶ ἡδοναῖς (vgl. Jac. 4, 1. 3) ποικίλαις (2 Tim. 3, 6) d. h. das knechtische Dahingegebensein an „ein buntes Getriebe von Begierden,

die befriedigt, und von Lüsten, die gebüsst sein wollen“, die Folge des ἀπειθεῖς (Hfm., Holtzm.). Wenn dann noch ausdrücklich auf die Sünden der Lieblosigkeit hingewiesen wird, welche freilich die natürliche Kehrseite eines Hingegebenseins an die Knechtschaft der Eigenheit mit ihren Lüsten sind, so liegt der Gedanke nahe, dass die Erinnerung an diese Vergangenheit uns von selbst sagen muss, dass gegenwärtig überall und im Verhältniss zu Allen sich nur das Gegentheil davon (V. 2) zeigen darf. Es wird aber ausdrücklich betont, dass es sich nicht um einzelne Erweisungen solcher Lieblosigkeit handelt, sondern um eine Lebensführung in Bosheit, welche Uebles gegen den Nächsten sinnt (ἐν κακίᾳ, vgl. Röm. 1, 29), und in Neid (καὶ φθόνῳ, vgl. 1 Tim. 6, 4), der ihm nichts Gutes gönnt (διάγοντες, vgl. 1 Tim. 2, 2, wonach βίον zu ergänzen). Schliesslich entspricht dem daraus entspringenden hassens- und verabscheuungswürdigen Wesen (στυγητοί, ἅπ. λεγ.) das gegenseitige Hassen (μισοῦντες ἀλλήλους) als der äusserste Gegensatz dessen, was die Christenliebe verlangt. Zu μισεῖν vgl. Röm. 7, 15. 9, 13, zu ἀλλήλους vgl. Röm. 12, 10. 13, 8. 14, 13 und öfter.

V. 4 ff. giebt nun in herrlicher Ausführung zu bedenken, dass, wenn wir jetzt nicht mehr sind, was wir einst waren, wir dies doch in keiner Weise uns selbst zu verdanken, also keinerlei Anlass haben, auf die, welche es noch sind, hochmüthig oder gar feindselig herabzublicken, vielmehr nur durch unverdiente Barmherzigkeit Andere geworden sind und den höchsten Antrieb haben zu einem dem entsprechenden Verhalten gegen die Nichtchristen. So wird, wenn auch der nächste Anlass zu der Ausführung V. 4—7 ein andrer ist, zuletzt doch auch hier wieder die sittliche Ermahnung auf ihre tiefsten Motive in der evangelischen Heilserfahrung zurückgeführt (vgl. 2, 11—14). — ὅτε δέ) vgl. Gal. 1, 15. 4, 4 u. zu ὅτε schon 2 Tim. 4, 3. War in V. 3 die Vergangenheit als eine Zeit des Neides und Hasses charakterisirt, so ist die Gegenwart, die Zeit der neidlos gebenden Güte (ἡ χρηστότης, vgl. 2 Kor. 6, 6. Gal. 5, 22) und der dem Menschen als solchem zugewandten Menschenfreundlichkeit (καὶ ἡ φιλανθρωπία, vgl. Act. 28, 2). Eben darin liegt der von de W. vermisste Grund, weshalb nicht wie 2, 11 von der Erscheinung (ἐπεφάνη) der Gnade Gottes die Rede ist, sondern von Eigenschaften, wie sie zunächst bei Menschen vorkommen, weshalb auch χρηστότης im Unterschiede von φιλανθρ. nicht etwa die Güte gegen die Geschöpfe überhaupt bezeichnet (Hfm.), wogegen schon Röm. 2, 4. 11, 22 entscheidet. Vielmehr wird durch die Trennung des Genitiv

von den beiden Substantiven sehr nachdrücklich hervorgehoben, wie es sich zunächst um die Erscheinung dieser der Welt bis dahin noch gänzlich unbekannten Eigenschaften handelt, und dann erst hinzugefügt, wie sie nicht an irgend einem Menschen, sondern an unserm Erretter, Gotte (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, vgl. 1, 3) zur Erscheinung kamen, natürlich in der Sendung Christi und dem von ihm vollbrachten Erlösungswerke. Von einer Hervorhebung der Verdienstlosigkeit des Heils (Wies.) kann also noch so wenig die Rede sein, wie von einem Vorbilde für das V. 2 verlangte Verhalten (Hth.), das dort ja ganz anders charakterisirt ist. Vielmehr handelt es sich jetzt erst um die Charakteristik der Zeit, in welcher Gott durch die an uns vollzogene Umwandlung (vgl. dazu das σωτήριος 2, 11) unser Erretter geworden ist (vgl. Hfm.). Eben darum muss auch hier der Vordersatz geschlossen und darf nicht bis ἔλεος αὐτοῦ (Luth., Flatt) fortgesetzt werden. — V. 5. Nun erst tritt durch die Voranstellung der beiden präpositionellen Bestimmungen mit höchstem Nachdruck die Ausführung darüber ein, wie die uns zu Theil gewordene Errettung eine völlig unverdiente war. Es ist daher das echt paulinische οὐκ ἐξ ἔργων (Röm. 9, 11) hier keineswegs auffällig (de W., Hltzm.), vielmehr durch den Context ebenso motivirt, wie die nähere Charakteristik dieser Werke durch τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς. Es wird nemlich allerdings zuerst überhaupt verneint, dass unsere Errettung auf Anlass von Werken erfolgt ist (vgl. Eph. 2, 9), und dann erst näher bestimmend hinzugefügt, welcher Art die Werke hätten sein müssen, durch die allein wir unsre Errettung hätten bewirken können (vgl. Hfm., Hltzm. gegen Hth.). Denn τῶν ἐν δικ. bezeichnet nicht Werke, wie wir sie wirklich gethan (Mtth.: mit dem Anscheine der Gerechtigkeit producirte Werke), aber freilich auch nicht Werke, wie sie im Zustande des Gerechtfertigtseins gethan werden (Oost.), da von solchen ja vor der Erscheinung der neuen Heilsperiode überall nicht die Rede sein kann, sondern Werke, die im Zustande der δικαιοσύνῃ d. h. einer vor Gott wohlgefälligen Lebensbeschaffenheit (vgl. 2 Tim. 3, 16) — eine Gesinnung (de W., Plitt) bezeichnet δικαιοσ. nicht — gethan werden, und von welchen das zu ἃ ἐποιήσαμεν (vgl. Röm. 10, 5. Gal. 3, 10. 12) hinzugefügte ἡμεῖς im Rückblick auf V. 3 klar macht, dass wir sie in unserm ehemaligen Gott missfälligen Zustande nicht gethan haben und nicht gethan haben können. Vgl. Beng.: Negativa pertinet ad totum sermonem: non fueramus in justitia: non feceramus opera in justitia: non habebamus opera, per quae

possemus salvari, und ähnlich schon Theod. — ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος) Ganz mit Unrecht vermisst hier Hltzm. den paulinischen Gegensatz des ἐκ πίστεως, der hier im Context völlig unmotivirt wäre. Vielmehr tritt durchaus zutreffend der Verneinung jedes Thuns, durch welches wir unsererseits unsere Errettung hätten herbeiführen können, gegenüber, dass es ausschliesslich seine (bem. das nachdrücklich voranstehende αὐτοῦ, wie Röm. 3, 24. Eph. 2, 10) barmherzige Liebesbewegung (ἔλεος, vgl. 1 Tim. 1, 2) gegenüber unserm V. 3 geschilderten Elend war (vgl. Eph. 2, 4), in Gemässheit derer (κατά, wie Röm. 4, 16. Eph. 1, 5. 9) er das Werk der Errettung vollbrachte. — ἔσωσεν ἡμᾶς) vgl. 1 Tim. 1, 15. 2 Tim. 1, 9. Subject ist natürlich Gott. Obwohl das ὅτε ἐπεφάνη V. 4 gewiss nicht vorangehend gedacht ist (Hfm.: nachdem sie erschienen), so ist doch ebenso wenig die Errettung als mit jener Erscheinung zusammenfallend dargestellt (Hth.), sondern die Errettung, welche die einzelnen Christen erfahren haben, als in die durch die Erscheinung der Güte Gottes charakterisirte Zeitepoche fallend gedacht. Obwohl die Errettung selbst erst im letzten Gericht eintritt, wo definitiv über Heil und Verderben entschieden wird (Röm. 5, 9 f., vgl. 2 Tim. 4, 18), so weiss sich der Christ, nachdem alle Vorbedingungen dafür geschaffen, doch bereits gerettet (Röm. 8, 24. Eph. 2, 5. 8, vgl. 2 Tim. 1. 9). Um aber diese Errettung noch bestimmter als eine reine Erbarmungsthat Gottes zu charakterisiren, wird nun das Mittel derselben genannt, das lediglich als etwas uns Widerfahrenes erscheint (διά, wie Röm. 3, 24. 5, 10): διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας. Dass hier nicht λουτροῦ bildliche Bezeichnung dessen ist, wodurch uns Gott errettet hat, wie ältere Ausleger wollten, weil es artikellos steht, und weil weder ein Bad als Rettungsmittel gedacht sein, noch das, wodurch Gott jene rettende Umwandlung an uns vollzogen hat, irgendwie mit einem Bade verglichen werden kann, wird von den Neueren allgemein anerkannt. Es ist vielmehr keine Frage, dass hier die Taufe, wie Röm. 6, 3 ff. Gal. 3. 27 f., als das Mittel dieser Umwandlung gedacht und, wie Eph. 5, 26, als ein Bad (nicht: das Bad, wie de W. u. d. M. ungenau übersetzen, vgl. dagegen Hfm.) bezeichnet ist. Wiefern sie aber dieses Mittel sein kann, sagt der Genit. παλινγενεσίας. Allerdings ist dieser Genit. ein reiner Genit. der Angehörigkeit (unklar Hfm.: ein nach παλινγενεσίας zu benennendes, hiernach wesentlich geeigenschaftetes Bad); doch liegt es im Gedankenzusammenhange, dass damit nicht ein Bad gemeint ist, welches eine παλινγ. versinnbildet (de W.), oder zu ihr verpflichtet (Mtth.),

sondern welches sie bewirkt (Wies., Hth., Hfm., Hltzm.) und insofern zu ihr gehört, als sie ohne dasselbe nicht zu Stande kommt. Gemeint ist aber mit dem nur noch Matth. 19, 28 von der Welterneuerung vorkommenden Ausdrucke nicht ein Wiedererstehen (Hfm.), sondern eine Wiedergeburt zu einem neuen, im Verhältniss zu dem früheren (sündigen) Leben, in das wir durch die erste Geburt geboren sind, ganz andersartigen Leben, sodass das *πάλιν* keineswegs auf den frühern sündlosen Zustand des Menschen (Hth.), sondern lediglich auf die Wiederholung eines Geburtsacts, durch welchen Leben entsteht, hinweist. — *καὶ ἀνακαινώσεως*) hängt nicht von *διά* ab, sodass ein zweites Rettungsmittel genannt wäre (Bng., Flatt, Ew.), sondern ist eine parallele Näherbestimmung zu *λουτροῦ*, indem die Wirkung desselben, welche bildlich als eine Wiedergeburt bezeichnet war, nun bildlos als eine Erneuerung (Röm. 12, 2) bezeichnet wird, womit allerdings erst positiv gesagt wird, dass das Leben, zu welchem man in der Taufe wiedergeboren ist, ein ganz neues seiner Art nach ist, ein sündenreines im Unterschiede von dem früheren sündhaften. In diesem Sinne mag man sagen, dass der Ausdruck nicht blosse Epexegese zu *παλινγ.* ist (Hfm. gegen Hth.). — *πνεύματος ἁγίου*) ist natürlich nicht Gen. obj., wie *τοῦ νοός* Röm. 12, 2, da es nicht den menschlichen Geist bezeichnet, sofern er durch die Erneuerung heilig wird (Hnr.), sondern den Geist Gottes als heiligen Geist, wie er allein im Stande ist, Erneuerung zu bewirken (vgl. Röm. 7, 6. 15, 30. 1 Thess. 1, 6. 2 Thess. 2, 13). Es ist zwar weder sachlich (Hfm.) noch sprachlich (Hltzm.) unmöglich, *πνεύματος ἁγίου* ebenso von *παλινγεν.* abhängig zu nehmen, wie von *ἀνακαιν.* (Mtth.), da die Wiedergeburt ebenso wie die Erneuerung durch heiligen Geist bewirkt gedacht sein kann; aber es liegt auch kein Grund vor, den Genit. mit auf *παλινγ.* zu beziehen, da nur der active Begriff der *ἀνακαίνωσις* die Bezeichnung dessen, von dem diese Thätigkeit ausgeht, fordert und die Charakteristik des *πνεῦμα* durch *ἅγιον* speziell auf die neue Art des Lebens, zu welcher die Erneuerung führt, hinweist. Wir haben hier also die Angabe der grundlegenden Art, wie die göttliche Gnade als errettende ihr Werk der Erziehung zu einem gottwohlgefälligen Leben beginnt (2, 11 f.), indem sie in der Taufe den heiligen Geist mittheilt (1 Kor. 12, 13) und durch denselben die prinzipielle Erneuerung in uns schafft, welche den Beginn eines sündenreinen Lebens von seinem ersten Anfange an ermöglicht. Dass dabei des Glaubens nicht gedacht ist, ist weder auffallend, noch im scheinbaren Widerspruch mit andern Stellen (gegen Hth.), da es hier lediglich

auf das ankam, was Gott zu unserer Errettung gethan hat, nicht aber auf die Frage, an welche Bedingungen oder Voraussetzungen sein Thun geknüpft ist.

V. 6. *οὗ*) attrahirt statt *ὅ*, was natürlich auf *πνεύματος* und nicht auf *λουτροῦ* (Calv.) geht, nicht statt *ἐξ* oder *ἀφ' οὗ* (Hdrch.). — *ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς*) bildlicher Ausdruck für die Geistesmittheilung nach Joel 3, 1 (Act. 2, 17), aber nicht in beabsichtigtem Gegensatze zu dem Wasser, das Menschenhand (bei der Taufe) über sie ausgoss (Hfm.), da ein *λουτρόν* eben nicht über einen ausgegossen wird. Da die *ἡμᾶς* natürlich dieselben sind, wie V. 5, ist nicht an die Geistesausgiessung am Pfingsttage (Olsh.) oder an den Geist der ganzen Christenheit zu denken, von dem die Bekehrung der Einzelnen ausgeht (de W.), sondern an die Geistesmittheilung (die auch 1 Kor. 6, 19. 2 Kor. 1, 22. Gal. 4, 6 von Gott ausgeht) bei dem Acte, durch welchen Gott unsre Errettung bewirkt hat, also bei der Taufe, wie alle Neueren anerkennen (vgl. auch Hltzm.). Sie ist reichlich genug geschehen (*πλουσίως*, vgl. 1 Tim. 6, 17), um unser altes Wesen völlig zu erneuern (vgl. Hfm.), und *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν*, da erst das, was Christus seinerseits zu unsrer Errettung gethan hat, nemlich seine Selbsthingabe in den Erlösungstod (2, 13 f.), auf Grund dessen wir von der Sündenschuld gereinigt (gerechtfertigt) und Gottes Kinder (durch Adoption) geworden sind, die Mittheilung des Geistes an uns ermöglicht hat. Es wird aber diese Vermittelung Christi, die auch Hltzm. als echt paulinisch anerkennt (vgl. 2 Kor. 3, 3), hervorgehoben, um anzudeuten, wie auch die Geistesmittheilung, durch welche das Werk unsrer Errettung hinausgeführt ist, auf etwas so ganz Anderem beruht, als auf unserm Thun und Verdienen. Schon darum kann das *διὰ Ἰησ. Χρ.* nicht von dem Relativsatz abgetrennt und mit *ἔσωσεν ἡμᾶς* verbunden werden (Bng., Flatt), wodurch es nur in eine völlig schiefe, ja ganz unmögliche Coordination zu *διὰ λουτροῦ* träte. — V. 7. *ἵνα*) hängt nicht von *ἔσωσεν ἡμᾶς* ab (Bng., de W., Mtth.), sondern, wie alle Neueren erkennen, von *ἐξέχεεν*, und zwar, wie Hfm. mit Recht hervorhebt, von dem durch *διὰ Ἰησ. Χρ.* näher bestimmten. Dann aber folgt von selbst, dass das *δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι* nur hervorheben kann, welche Vorbedingung für die Erreichung der hier ausgedrückten Absicht Gottes ihm diese Vermittelung durch Christum und sein Rettungswerk schuf, dass also *ἐκείνου* weder auf Gott (de W., Oost., Plitt u. d. M.), auf den als Hauptsubject ja nur *αὐτοῦ* gehen könnte, noch gar auf den Geist (Hdrch., Wies.), von dessen Gnade zu reden, und auf den die Recht-

fertigung zurückzuführen gleich schriftwidrig wäre, sondern nur auf Christum (Hfm., Hth., Hltzm.) gehen kann, dessen Selbsthingabe in den Erlösungstod ja auch sonst ausdrücklich als seine Gnade bezeichnet wird (Röm. 5, 15. Gal. 1, 6. 2 Kor. 8, 9). Eben darum braucht man aber das *δικαιοῦσθαι* (vgl. 1 Tim. 3, 16) hier durchaus von nichts Anderem zu verstehen, als von der Rechtfertigung im Sinne von Röm. 3, 24 (gegen Mtth., Wies., die nur mühsam bei ihren Bemühungen, irgendwie die Beziehung auf einen neuen Lebensstand einzutragen, die katholische Auslegung Mack's von der Gerechtmachung abwehren), oder auch nur die durch die Geistesmittheilung bewirkte Erneuerung als „die thatsächliche Vollziehung der Rechtfertigung" zu denken (Hth.), geschweige denn dass dieselbe hier als Folge der Geistesmittheilung und Wiedergeburt gefasst sein könnte (Bisping, Pfldr., Schenkel). Vgl. das Richtige bei Hfm., Hltzm. Erst durch den Erlösungstod Christi ist die Vergebung der Sünden ermöglicht, in Folge derer wir nun als gerecht gesprochen vor Gott dastehen und von ihm als seine Kinder angenommen sind, weshalb nun auch das Ziel, zu dem uns Gott zu führen beabsichtigte durch die Geistesmittheilung, durch *κληρονόμοι γενηθῶμεν* als die Erlangung des Erbes bezeichnet wird, welches unsre Einsetzung in den Stand der Kindschaft voraussetzt (vgl. Röm. 8, 17. Gal. 4, 7). Dass wir dies Ziel der Hoffnung gemäss erlangen (*κατ᾽ ἐλπίδα*) deutet an, dass wir es bereits in Hoffnung besitzen (vgl. Röm. 8, 24), weshalb man das *ζωῆς αἰωνίου* (vgl. 1, 2), welches angiebt, worin das Erbe der Gotteskinder besteht, besser mit *κληρονόμοι* verbindet, als mit *ἐλπίδα* (Mtth.). So gewiss ohne die Reinigung von der Sündenschuld in der Rechtfertigung wir das Erbtheil des ewigen Lebens nicht erlangen konnten, so gewiss konnte dasselbe uns doch erst factisch zu Theil werden, wenn Gott durch die Ausgiessung des heiligen Geistes unsre Umwandlung aus dem sündigen Zustande in den ihm wohlgefälligen ermöglichte. Denn von dem factischen Erlangen des Erbes ist, wie das *γενηθῶμεν* zeigt, die Rede (Chrys., Hltzm.), und nicht von dem Kindheitsstande, in dem wir der Erbschaft in Hoffnung gewiss sind (Hth., Plitt, vgl. Hfm.), da ja letzterer bereits mit der Rechtfertigung gegeben ist und es dazu der Geistesmittheilung nicht bedurfte. Erst mit der Erfüllung dieser göttlichen Absicht tritt dann die definitive Errettung vom Verderben ein, die nur anticipando V. 5 als bereits vollzogen bezeichnet war, nachdem, wie nun von allen Seiten gezeigt, alle dazu nothwendigen Voraussetzungen gegeben und zwar keine derselben durch unser

Verdienst oder irgend ein Thun von unserer Seite, sondern allein durch die Gnade Gottes und Christi.

V. 8—11*). Von dem Verhalten gegen die Lehrverirrungen. — V. 8. πιστὸς ὁ λόγος) wird gew. auf den vorher (V. 4—7) ausgesprochenen Gedanken bezogen, wie 1 Tim. 4, 9. Allein da auf diesen, wie allgemein anerkannt, in dem καὶ περὶ τούτων als auf eine Mehrheit von Wahrheiten zurückgewiesen wird, so wird an den λόγος schlechthin, d. h. an das Evangelium (2 Tim. 4, 2) gedacht sein, dessen Inhalt freilich diese Wahrheiten bilden. Vgl. 2 Tim. 2, 11. — βούλομαί (vgl. 1 Tim. 2, 8) σε διαβεβαιοῦσθαι) vgl. 1 Tim. 1, 7. Eben weil das Wort, das diese Wahrheiten verkündigt, zuverlässig ist, soll Titus sich mit voller Zuversichtlichkeit darüber aussprechen. Willkürlich ist es, den Ausdruck zu nehmen im Sinne von: etwas bekräftigen (Beza, de W.). — ἵνα φροντίζωσιν) nur hier, heisst: eifrig worauf bedacht sein, für etwas Sorge tragen. Der Begriff ängstlicher Sorge (Hth.) liegt ebenso fern, wie der Gegensatz gegen die inanes contemplationes (Wies. nach Calov.), die ja V. 9 vielmehr dem διαβεβαιοῦσθαι des Titus entgegengestellt werden. — καλῶν ἔργων (vgl. 2, 7. 14) προΐστασθαι) Der sonst vom Vorstehen, Verwalten gebrauchte Ausdruck (1 Tim. 3, 4. 12) wird meist aus dem klassischen τέχνης προΐστασθαι (Synesius Ep. 2. Athen. XIII, 612): eine Kunst betreiben erläutert (de W., Hth.), was schon darum wenig passt, weil ja hier nicht an eine besondre Art von Werken (Grot.: Berufsarbeiten, Michaelis: Kirchendienste, Hltzm.: was dem Gemeinwohl förderlich ist, Chrys.: Liebeswerke), sondern an gute Werke im umfassendsten Sinne gedacht ist. Dass es die Thätigkeit bezeichne, die es nicht an sich fehlen lässt, wenn es gilt, etwas zu thun, das gut und löblich ist (Hfm., Hltzm.), ist rein aus der Luft gegriffen. Der sichtlich gewählte Ausdruck erklärt sich nur dadurch, dass das Vorhandensein von καλὰ ἔργα nach V. 5 f. bei den Christen als selbstverständlich vorausgesetzt wird, und ihre ganze Sorge nur darauf gerichtet sein kann, dieselben recht zu verwalten, d. h. die rechten am rechten Ort, zur rechten Zeit und in der rechten Weise zu thun, worauf ja zuletzt auch in einem dem Object entsprechend modificirten Sinne das artem exercere heraus-

*) V. 8. Den Art. τω vor θεω haben nur Min.; der Art. τα vor καλα (Rcpt. nach EKLP) ist nach entscheidenden Zeugen zu streichen. — V. 9. Der Plur. ερεις (Lchm., Treg. nach ACKLP) statt des Sing. εριν (Tisch., WH. nach ℵDEFG) ist nach den umstehenden Plurr. conformirt.

kommt. — *οἱ πεπιστευκότες θεῷ*) natürlich eine gewählte Bezeichnung der Christen, aber nicht als Heidenchristen (Mck., Hth., Hltzm.), sondern als solche, die auf Gott (nicht auf das Wort Gottes, Wies.) ihr Vertrauen gesetzt haben und setzen d. h. nach dem Zusammenhange als auf den, der sie aus dem alten Sündenwesen errettet und ihnen also gute Werke in der rechten Weise zu betreiben ermöglicht hat*). — *ταῦτά ἐστιν* kann natürlich nicht auf *καλῶν ἔργων* gehen (Hnr., Wies.), wo es eine reine Tautologie ergäbe, noch auf das *φροντίζειν* (Hdrch., Mtth.) oder *διαβεβαιοῦσθαι* (Hth., Hltzm.), da es dann *τοῦτο* heissen müsste, sondern, wie der Gegensatz in V. 9 schon über allen Zweifel erheben sollte, auf *τούτων* (de W., Hfm.), d. h. auf die Wahrheiten, die Titus so zuversichtlich und nachdrücklich geltend machen soll. — *καλά*) bezeichnet, wie überall, das Treffliche, an sich Werthvolle (vgl. 1 Tim. 1, 8) und braucht darum nicht mit *τοῖς ἀνθρώποις* (Wies., Mllr.) verbunden zu werden. — *καὶ ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις*) vgl. 1 Tim. 4, 8, weil sie das zuversichtliche Vertrauen auf die umwandelnde Gnade Gottes wirken, das zum eifrigen Bedachtsein auf das rechte Betreiben guter Werke willig und geschickt macht. — V. 9 zeigt, dass der Apostel mit V. 8 nur überleiten wollte zu der Schlussanweisung wegen des Verhaltens zu den Lehrverirrungen der Zeit, womit er aber nicht zu 1, 10—16 zurückkehrt, sodass 2, 1 bis 3, 8 als Einschaltung erschiene (!), wie Hltzm. will, da dort dieselben nur gelegentlich der Anweisung für die Bischöfe (1, 9) zur Sprache gekommen und ebenso das Verhalten des Titus zu ihnen nur gelegentlich berührt war (1, 13). — *μωρὰς δὲ ζητήσεις*) gehört zusammen (gegen Hfm., der *μωρὰς* auf alle vier Stücke beziehen will), wie 2 Tim. 2, 23 zeigt, und bezeichnet im Gegensatz zu jenen Wahrheiten, die auf einem zuverlässigen Worte ruhen, und über die man sich mit völliger Zuversichtlichkeit aussprechen kann (V. 8), das, womit sich die *ματαιολόγοι* (1, 10) beschäftigen, als speculirende Untersuchungen, die nie zu einem sichern Resultate führen (1 Tim. 6, 4) und in sich thöricht sind, weil sie, obwohl alles wirklichen Wahrheitsgehalts entbehrend,

*) Damit fällt jeder Grund fort, das *θεῷ* von *πεπιστ.* loszulösen und es troz der ganz unnatürlichen Stellung und völligen Zwecklosigkeit, die es dort hat. mit dem Folgenden zu verbinden (Hfm., der dann das *οἱ πεπιστευκότες* daraus erklärt, dass sie eben, weil sie gläubig geworden, meinen könnten, einen Grund zu haben, sich um solches, für das der Apostel ihre Thätigkeit beansprucht, nicht anzunehmen, und, wo es solches zu thun giebt, unthätig zurückzustehen. Vgl. Hltzm.).

sich doch als besondere Weisheit ausgeben. Wenn damit *καὶ γενεαλογίας* verbunden wird, so zeigt 1 Tim. 1, 4, dass diese eben das Object jener Untersuchungen bilden, was nur dazu dient, sie als thörichte zu charakterisiren. Wenn so von materieller Seite das Treiben der *ματαιολόγοι* charakterisirt ist, so durch *καὶ ἔριν* von formeller; denn dass jene *ζητήσεις* nur Streit erzeugen, war auch 1 Tim. 6, 4 hervorgehoben. Wie aber die *γενεαλογίαι* auf das Object der *ζητήσεις* hinweisen, so das *καὶ μάχας νομικάς* auf das Object dieses Streites. Dass die *ζητήσεις* nur Kämpfe erzeugen können, war auch 2 Tim. 2, 23 hervorgehoben, hier aber werden dieselben ihrem Gegenstande nach als *νομικαί* charakterisirt. Dies auf alle vier Stücke zu beziehen (Hfm.), verbietet schon der Sing. *ἔριν*; es bezeichnet dieselben als solche, die sich mit dem Gesetze beschäftigen (vgl. V. 13). Dass es sich dabei aber um die Satzungen gehandelt habe (1, 14), die man aus dem Gesetze entnahm und über das Gesetz hinaus fortspann (vgl. Hnr., Mtth., de W.), ist wenig wahrscheinlich, da man nicht wohl einsieht, wie darüber viel zu streiten war. Es handelte sich auch hier wohl mehr um einen tieferen Sinn des Gesetzes, das für jene *ζητήσεις* verwerthet werden sollte (vgl. zu 1 Tim. 1, 7), zumal es ja noch mit den Gegensatz zu den Wahrheiten, die Titus predigen soll, bildet. Jedenfalls erhellt auch hier, dass es sich nicht um grundstürzende Irrlehre handelt, die bekämpft werden müsste, sondern um thörichtes Speculiren und Streiten, dem man aus dem Wege gehen soll (*περιΐστασο*, wie 2 Tim. 2, 16), weil es im Gegensatz zu jenen nützlichen Wahrheiten unnütz ist (*εἰσὶν γὰρ ἀνωφελεῖς*, vgl. Hebr. 7, 18), und im Gegensatz zu ihnen als in sich werthvollen jedes wahren Wesensgehalts ermangelt, eitel und nichtig (*καὶ μάταιοι*, vgl. 1 Kor. 3, 20. 15, 17) in sich selbst ist, weshalb es 1 Tim. 1, 6 *ματαιολογία* heisst und die, welche sich damit beschäftigen, *ματαιολόγοι* (1, 10).

V. 10 f. *αἱρετικὸν ἄνθρωπον*) kann nur einen Menschen bezeichnen, der Spaltungen (*αἱρέσεις*, vgl. 1 Kor. 11, 19. Gal. 5, 20) anrichtet, nicht einen, der einer *αἵρεσις* angehört, da das Wort weder bei Paulus im Sinne von geschlossenen Sondergenossenschaften (wie Act. 5, 17. 15, 5. 24, 5) vorkommt, noch in unsern Briefen irgendwo von solchen die Rede ist und die *νουθεσία*, von der im Folgenden die Rede, offenbar auf verkehrtes Thun deutet. Von einem Häretiker im späteren Sinne (de W.) kann also keinesfalls die Rede sein; auch nicht einmal, dass er für sich einen Anhang wirbt, um mit ihm eine Sonderstellung einzunehmen (Hfm.), liegt in dem Ausdruck; es würde sogar genügen, an die nothwendige Folge

der μάχαι V. 9 zu denken, wenn wir nicht aus 1, 10 wüssten, dass die ματαιολόγοι durch die Propaganda, die sie in gewinnsüchtiger Absicht zu machen suchten, Spaltungen in die Familien und so natürlich auch in die Gemeinde brachten (Plitt). Auch dass es sich dabei um Vorstellungsweisen nach eigner Wahl und Neigung (Hltzm.) oder gar um Irrlehre (Hth.) handelt, liegt im Ausdruck nicht, es erhellt vielmehr lediglich aus dem Zusammenhange mit V. 9, dass ein Mensch gemeint ist, der durch das Treiben der dort zurückgewiesenen Dinge Spaltungen erregt (vgl. Röm. 16, 17). — μετὰ (vgl. 1 Kor. 11, 25) μίαν καὶ δευτέραν (vgl. 2 Kor. 1, 15) νουθεσίαν) vgl. 1 Kor. 10, 11. Eph. 6, 4. Dass hier an thätliche Strafe gedacht sei (Hltzm.), ist eine ganz willkürliche Annahme; gemeint ist die mahnende Zurechtweisung, welche ihm zu Gemüthe führt, dass er mit seinem Treiben Unrecht thut. Dass es mit zweimaligem Zurechtweisen genug sein soll, erinnert ganz an 2 Kor. 13, 1 f. — παραιτοῦ) vgl. 1 Tim. 4, 7. 5, 11, geht nicht auf Excommunication, sondern auf ein Abbrechen jedes Verkehrs mit ihm, auch wenn er denselben sucht und neue Versuche macht, sein Treiben als gerechtfertigt hinzustellen; und zwar, wie das Folgende zeigt, nicht, weil es dessen nicht bedarf (Hfm.), sondern allerdings, ganz wie 2 Thess. 3, 14, weil es doch nichts helfen würde. — V. 11. εἰδώς) vgl. 1 Tim. 1, 9, nemlich auf Grund der Vergeblichkeit aller bisherigen Versuche, ihn zurechtzuweisen. — ὅτι ἐξέστραπται) im N. T. nur hier, vgl. Deut. 32, 20, geht natürlich nicht auf seinen Austritt aus der kirchlichen Gemeinschaft (Baur), sondern darauf, dass er in der Gesammtrichtung seines Sinnes und Strebens verkehrt ist und bleibt. — ὁ τοιοῦτος) echt paulinisch, vgl. 1 Kor. 5, 5. 11. 2 Kor. 2, 6 f. Gal. 6, 1. Gemeint ist der so Beschaffene, wie er sich durch die Abweisung zweimaliger Zurechtweisung gezeigt hat. Schon aus dieser Stellung des Subjects erhellt, dass in καὶ ἁμαρτάνει ὢν αὐτοκατάκριτος (ἅπ. λεγ.) das Schlussurtheil liegt und also der Participialsatz nicht zugleich zu ἐξέστραπται gehört (Hfm.). Es ist also damit ausgedrückt, dass seine Verkehrtheit nicht ein Sündigen (vgl. 1 Tim. 5, 20) aus Schwachheit ist, sondern ein Sündigen mit Wissen und Willen, bei dem er sich selbst das Urtheil spricht. Es geht also nicht die Häresie aus der Sünde hervor (Hltzm.), sondern das häretische Treiben wird zur Sünde, wenn man auf die Zurechtweisung nicht hört; und nicht dass es dann keiner weiteren Zurechtweisung mehr bedarf, wird gesagt, sondern, wie doch sachlich auch Hfm. darauf schliesslich herauskommt, dass solchem Sündigen mit Wissen und Willen

gegenüber alles weitere Bemühen fruchtlose Zeit- und Kraftverschwendung wäre.

V. 12—15*). Brieflicher Schluss. — ὅταν) vgl. 1 Tim. 5, 11. — πέμψω Ἀρτεμᾶν) vgl. 1 Kor. 4, 17. 2 Kor. 9, 3. — πρὸς σέ) vgl. Eph. 6, 22. Dass Paulus ihn durch einen der Beiden ablösen lassen wollte (Wies., Plitt), ist immerhin viel wahrscheinlicher, als dass er ihn nur abholen lassen wollte (Hth.); und dass Titus bis dahin längst die Gemeindeorganisation durchgeführt haben konnte (Hfm.), schliesst ja nicht aus, dass er einen seiner Schüler auch ferner dort zur Leitung der Gemeinde haben wollte. Artemas freilich ist uns ganz unbekannt; aber Tychicus empfängt 2 Tim. 4, 12 einen ähnlichen Auftrag. — σπούδασον ἐλθεῖν πρός με) vgl. 2 Tim. 4, 9. — εἰς Νικόπολιν) Eine Stadt dieses Namens gab es in Epirus und in Cilicien, das thracische ist erst von Trajan erbaut. Dass diese Aufforderung der nächste Zweck des ganzen Briefes war (Hfm.), ist unmöglich, da ja nach ihr unbestimmt blieb, wann die Ablösung erfolgen sollte, und so Titus sich immer nicht darauf einrichten konnte. — ἐκεῖ (Röm. 15, 24) γὰρ κέκρικα (1 Kor. 5, 3. 7, 37) παραχειμάσαι) vgl. 1 Kor. 16, 6. Hiernach war Paulus sichtlich noch nicht in Nicopolis. — V. 13. Ζηνᾶν τὸν νομικόν) Ob der uns ganz unbekannte Mann damit als ehemaliger Gesetzesgelehrter (Mck., Mtth., de W. nach Matth. 22, 35) oder als Juris consultus (Wies., Hth., Hltzm. nach Strabo 12. p. 539) bezeichnet werden soll, können wir natürlich nicht wissen. — καὶ Ἀπολλών) ohne Zweifel der aus dem 1. Kor.-Briefe bekannte Freund des Apostels. — σπουδαίως) vgl. 2 Tim. 1, 17, heisst nicht: schleunig (Wies., Plitt), sondern: eifrig. — πρόπεμψον) heisst zunächst allerdings: einem das Geleite geben (Act. 15, 3); aber schon im sonstigen paulinischen Gebrauche (Röm. 15, 24. 1 Kor. 16, 6. 11. 2 Kor. 1, 16) ist es höchst zweifelhaft (gegen Hltzm.), ob überall an eigentliches persönliches Geleite zu denken oder nicht vielmehr an sachliche Weiterbeförderung und Reiseausrüstung, worauf hier schon das σπουδαίως führt. Dass nun diese beiden damals bei Titus waren (Wies.), ist doch ganz unwahrscheinlich, da dann über die von ihnen beabsichtigte Reise etwas gesagt sein müsste; denn zu einer

---

*) V. 13 schreiben Tisch., WH. mit Recht (vgl. 1 Kor. 4, 6) απολλων (אH) statt απολλω (Lchm., Treg. nach Rcpt.). Dagegen ist das λιπη (Tisch., WH. a. R. nach אD) st. λειπη schon wegen der häufigen Vertauschung von ι und ει zu schwach bezeugt, aber auch weil der Aor. nach προπεμψον näher lag. — V. 15. Das αμην der Rcpt., das schon Lchm. i. Kl. hat, ist nach אACD zu streichen.

Begleitung des Titus nach Nicopolis (Plitt) kann er sie doch nicht selbst *προπέμπειν*. Es ist daher keine „blosse Vermuthung“ (Hth.), sondern zur Erklärung dieser Worte nothwendig anzunehmen, dass Zenas und Apollos mit diesem Briefe nach Kreta kamen; und da sie nach dieser Stelle weiter wollten, so ist ihre Reise über Kreta ohne Zweifel der Anlass gewesen, welcher den Apostel bestimmte, diesen Brief an seinen dortigen Gehülfen zu schreiben. Nur darf man freilich nicht mit Hfm. Weiteres über Ausgangspunkt und Ziel dieser Reise wissen wollen. — *ἵνα μηδὲν αὐτοῖς λείπῃ*), vgl. 1, 5. Dieser Absichtssatz, den Hfm. unnöthig nach Eph. 5, 33 als Imperativsatz fassen will, beweist, dass es sich beim *προπέμπειν* jedenfalls auch um Reiseausrüstung handelt, durch die dafür gesorgt werden soll, dass ihnen nichts mangle (vgl. Luc. 18, 22). — V. 14. *μανθανέτωσαν δέ*) nemlich an seinem Beispiel, vgl. 1 Kor. 4, 6. — *καὶ οἱ ἡμέτεροι*) so nur hier (doch vgl. 2 Tim. 4, 15) von den Christen (nicht von Zenas u. Apollos: Grot.), aber nicht im Gegensatz zu den Juden (Hfm.), oder den Nichtchristen überhaupt (Hth.), oder wohl gar zu den Häretikern (Hltzm.), sondern, wie das *καί* (auch) es contextlich ausser Zweifel setzt, die andern Gemeindeglieder ausser Titus (Wies.). Nur kann es sich nach dem Folgenden nicht bloss darum handeln, dass sie die Ausrüstung der Genannten nicht dem Titus allein überlassen sollen (de W., Hltzm., Plitt), sondern dass sie von ihm an diesem Falle lernen sollen, wie sie sich in ähnlichen Fällen verhalten sollen, dass also nicht bloss um des Zenas und Apollos willen, sondern um des Vorbildes für die Gemeinde willen es dem Apostel auf eine eifrige und ausreichende Unterstützung derselben (V. 13) ankommt. Allerdings kann dann unmöglich das blosse *καλῶν ἔργων προΐστασθαι* allein das zu Lernende bezeichnen (gegen Hfm.), das nothwendig einer Ergänzung bedarf. Denn obwohl die Wahl des Ausdrucks wohl durch den Nachklang aus V. 8 bedingt ist, so kann doch unmöglich an der Fürsorge des Titus für Zenas und Apollos gelernt werden, wie man überhaupt gute Werke zu betreiben hat, sondern nur wie man zur Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse (*εἰς τὰς ἀναγκαίας χρείας*, vgl. Phil. 4, 16: *εἰς τὴν χρείαν*) sie betreiben soll. Es gehören diese Worte also nicht in den Absichtssatz (Hfm.), wie sie ja auch unmöglich auf alle Bedürfnisse gehen, die aus der Aufgabe der Christenheit erwachsen, sondern jedenfalls auf spezielle Bedürfnisse von Mitchristen (Röm. 12, 13), wobei eben nach dem Zusammenhange besonders an Reisende, welche in der Gemeinde ver-

kehren, zu denken ist. Denn dass es sich nicht um die Werke hilfreicher Liebe im Allgemeinen handelte (Hth., Oost.), zeigt schon das ἀναγκαίας (vgl. 1 Kor. 12, 22), welches auf die Nothwendigkeit für spezielle Zwecke hindeutet. — ἵνα μή) vgl. zu 1 Tim. 3, 6. — ὦσιν ἄκαρποι), vgl. 1 Kor. 14, 14. Der Absichtssatz ist keineswegs zu allgemein (Hfm.), wenn man nur nicht ganz allgemein an die Früchte des Glaubens denkt (de W., Plitt). Dabei ist aber übersehen, dass ja hier, wie V. 8, die guten Werke überhaupt als selbstverständlich vorausgesetzt sind und es nur darauf ankam, denselben eine bestimmte Richtung auf einen speziellen Zweck zu geben. Dann sind aber Diejenigen, welche an ihnen als gläubigen Christen Früchte suchen, eben die bedürftigen Mitchristen, und diese Frucht (vgl. Röm. 15, 28) dürfen sie nicht vermissen lassen.

V. 15. ἀσπάζονταί σε οἱ μετ᾽ ἐμοῦ πάντες) Der Gruss kommt nicht von allen Gläubigen in der Umgebung des Apostels (wie 1 Kor. 16, 20. 2 Kor. 13, 12), sondern, wie 2 Tim. 4, 21 zeigt, von den Mitarbeitern des Apostels an seinen Mitarbeiter. Dagegen geht sein Gruss (ἄσπασαι, vgl. 2 Tim. 4, 19) an die, welche ihn und den Titus im Glauben lieb haben: τοὺς φιλοῦντας ἡμᾶς (vgl. 1 Kor. 16, 22). Wenn Hltzm. bemerkt, von der Liebe der christlichen Gemeindeglieder zu einander brauche Paulus ἀγαπᾶν, so gilt doch dasselbe von der Liebe zu Gott und Christo, und doch ist jene Korintherstelle deswegen nicht unecht. Das ἡμᾶς auf Paulus allein zu beziehen (Wies., Hth.), liegt wenigstens kein Grund vor Das ἐν πίστει (vgl. 1 Tim. 1, 2) ist aber hinzugefügt, weil es bereits solche in den Gemeinden gab, die am Glauben Schiffbruch gelitten hatten (1 Tim. 1, 19. 6, 21). Vgl. 1, 10. Dagegen schliesst der Schlusssegen absichtlich Alle mit ein: ἡ χάρις μετὰ πάντων ὑμῶν, was 1 Tim. 6, 21. 2 Tim. 4, 22 (ἡ χάρις μεθ᾽ ὑμῶν), wo kein derartig beschränkter Gruss vorausging, nicht geschieht.

Anm. Die Rcpt. hat die Unterschrift: προς τιτον της κρητων εκκλησιας πρωτον επισκοπον χειροτονηθεντα εγραφη απο νικοπολεως της μακεδονιας. So K (vgl. HL). Die offenbar aus Missverständniss von 3, 12 entstandene Angabe απο νικοπολεως haben schon AP.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

KRITISCH EXEGETISCHER

KOMMENTAR

über das

NEUE TESTAMENT

von

Dr. Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

Zwölfte Abtheilung.

Den 1. Brief des Petrus, den Brief des Judas und den 2. Brief des Petrus umfassend.

Fünfte Auflage,

bearbeitet

von

Dr. Ernst Kühl.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1887.

KRITISCH EXEGETISCHES

HANDBUCH

über den

1. Brief des Petrus, den Brief des Judas

und den

2. Brief des Petrus

von

Dr. Joh. Ed. Huther.

Fünfte Auflage,

theils neubearbeitet, theils umgearbeitet

von

Lic. Dr. Ernst Kühl,

Inspector am Johanneum zu Breslau.

Göttingen,

Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag.

1887.

Vorrede.

Der erste Petrusbrief erscheint in neuer Bearbeitung. — Es war mir eine grosse Freude, die seit mehr als drei Decennien durch Weiss vertretene Auffassung des Briefes, welche bisher nur von Fronmüller (im Lange'schen Bibelwerk) genügend berücksichtigt worden ist, in diesem Commentare zur Durchführung bringen zu können. Während der Arbeit ist es mir immer gewisser geworden, dass nur bei der Annahme vorpaulinischer Abfassung sich der Brief historisch sowohl, als biblisch-theologisch verstehen und in die neutestamentliche Briefliteratur einordnen lässt, und dass die gewöhnliche Art, wie man die Vertheidigung der Echtheit des Briefes mit der Behauptung nachpaulinischer Abfassung desselben verbindet, zur Verwerfung des Briefes führt. Daher fühlte ich mich berechtigt und verpflichtet, von der Huther'schen Auffassung ganz abzugehen. Eine Neugestaltung der Einzelexegese war damit zugleich gefordert. — Den 1883 erschienenen Commentar von Keil habe ich gebührend berücksichtigt, ausserdem aber auch Einzelabhandlungen (von Sieffert, Usteri u. A.) besondere Beachtung geschenkt.

Die Einleitung zum zweiten Briefe, sowie zum Briefe des Judas habe ich im Wesentlichen unverändert gelassen; eine eingreifendere Umarbeitung muss ich mir vorbehalten. Mit Spitta, dessen Buch ich sehr viele Anregung verdanke, wenn ich auch seinen Anschauungen im Ganzen nicht beizupflichten vermag, habe ich mich fortgehend in der Exegese auseinanderzusetzen versucht. Die wenigen Zusätze in der Einleitung und die zahlreichen Umgestaltungen und Erweiterungen der Exegese werden zeigen, dass ich dem zweiten Petrus-

briefe weniger kritisch gegenüberstehe als Huther. Wenn der Brief seit Neander fast allgemein, auch von apologetischer Seite, verworfen wurde, so war das lediglich eine Folge davon, dass man den ersten Brief in nachpaulinischer Zeit geschrieben sein liess. Hält man an unserer Zeitbestimmung für den ersten Brief fest, dann wird das Urtheil über den zweiten nicht schon im Voraus ungünstig lauten.

In textkritischer Hinsicht habe ich mich wesentlich an Westcott und Hort angeschlossen, d. h. ich habe in der Mehrzahl der zweifelhaften Fälle den Cod. B bevorzugt.

Den Herren stud. Mündel und Hennig sage ich für die Correctur und Revision der Citate auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank.

Breslau, im März 1887.

Dr. E. Kühl.

Der erste Brief des Apostel Petrus.

Einleitung.

§ 1.

Der Apostel Petrus.

Der Verfasser unseres Briefes nennt sich Petrus, Apostel Jesu Christi und will also identisch sein mit jenem Petrus, der überall in den Apostelverzeichnissen an erster Stelle genannt wird, und der im Kreise der Jünger wie nachmals der Urgemeinde stets als eine Persönlichkeit von besonderer Bedeutung und Autorität hervortritt. Diese Stellung entsprach dem auszeichnenden Beinamen Petrus, welchen Jesus nach Joh. 1, 43 bereits bei der ersten Begegnung mit ihm, wenn ihm nicht verlieh, so doch im Voraus als den seiner Anlage und seinen inneren Werth entsprechenden bezeichnete. Dieser ehrende Beiname hat sich gewiss erst nach Christi Tode so fixirt, dass er dem ursprünglichen Namen des Apostels, Simon, gleichwerthig beigeordnet wurde, oder denselben gänzlich verdrängte. Jesus hat ihn, wenn man absieht von Joh. 1, 43 und Matth. 16, 18, wo er absichtlich auf jene erste Scene zurückweist, stets Simon genannt. Es ist eigentlich nur Johannes, der in seinem Evangelium nach richtiger Erinnerung fast durchgehends den Namen Simon, den der Apostel auch als Jesu Jünger noch trug, neben dem Würdenamen Petrus beibehält. Dagegen verräth es sich von vorne herein als naheliegende Reflexion der Verfasser des Marcus- und Lucasevangeliums, wenn sie jene Namengebung mit der Berufung des Simon in den Kreis der Zwölfe verbinden und

fortan den bis dahin ausschliesslich gebrauchten Namen Simon (ausgenommen ist nur Luc. 5, 8) durch den Ehrennamen Petrus ersetzen. Späterhin ist der Name Simon so vollständig in Vergessenheit gerathen, dass die Apostelgeschichte denselben niemals gebraucht, ohne sofort commentirend hinzuzufügen „welcher beigenannt ist Petrus". Paulus nennt ihn stets Kephas oder Petrus. — Die zahlreichen Andeutungen unserer Evangelien ermöglichen es uns, ein vollständiges Lebensbild dieses Apostels zu zeichnen*). Simon war der Sohn eines gewissen Jonas oder Joannas; sein Geburtsort war Bethsaida in Galiläa (Joh. 1, 45; eine Notiz, die um so eher glaubwürdig ist, als sie einen Widerspruch gegen Marc. 1, 29 zu involviren scheint). Zur Zeit, als Johannes der Täufer und Christus auftraten, wohnte er bereits in Kapernaum, wohin er vielleicht bei seiner Verheirathung übergesiedelt war; seine Schwiegermutter lebte in seinem Hause (Marc. 1, 21. 29. 30). Und wenn auch die *συνεκλεκτὴ* 1 Petr. 5, 13 Bezeichnung der Gemeinde ist, von welcher er einen Gruss bestellt, nicht Bezeichnung seiner Frau, so wissen wir doch aus 1 Cor. 9, 5, dass er auf seinen Missionsreisen sein Weib mit sich führte**), deren Namen wir nicht kennen. Die Sage nennt sie Concordia oder Perpetua. Auch von Kindern des Petrus wissen wir nichts; denn Marcus wird 1 Petr. 5, 13 zweifellos nur im übertragenen Sinn sein geistlicher Sohn genannt. In Kapernaum, das am fischreichen galiläischen Meer gelegen war, trieb er zusammen mit seinem jüngeren Bruder Andreas das Fischergewerbe, und zwar selbständig. Sein Vater ist entweder in Bethsaida geblieben oder bereits

---

*) Bei der nachfolgenden Schilderung ist die Echtheit des vierten Evangeliums vorausgesetzt. Wo es sich also, wie hier, um blosse historische Thatsachen handelt, da geben wir den Aussagen des Augenzeugen Johannes unbedingten Vorzug, und wo der synoptische Bericht Unklarheiten und Unebenheiten zurücklässt, da werden wir ihn an der Hand des vierten Evangeliums ergänzen oder berichtigen, ein Standpunkt, der von Weiss und Beyschlag in der Darstellung des Lebens Jesu vertreten wird. Von den drei ersten Evangelien wird naturgemäss an erster Stelle das Marcusevangelium citirt, einmal weil es nach der Erinnerung des Petrus geschrieben ist, und sodann, weil es das älteste unserer Evangelien ist.

**) Er war damals noch verheirathet, wohl nicht wiederum verheirathet (wie Weiss nach seinen Aeusserungen Leben Jesu S. 355. 467 annehmen muss). Es lässt sich kaum denken, dass der Jünger, der Alles verliess, um Christo nachzufolgen, sich später als Apostel, wo sich die Verantwortlichkeit seiner Aufgabe noch erhöhte, wieder verheirathet haben sollte. Und die zweite Würdestellung mit ihren Anforderungen schloss sich doch unmittelbar an die erste an.

gestorben; wenigstens wird er nirgends mehr erwähnt. Während also Petrus nicht leicht von seiner Arbeit abkommen konnte, war sein jüngerer Bruder der Stimme des Täufers gefolgt und hatte sich mit dem Zebedäiden Johannes diesem dauernd als Schüler angeschlossen. Der Weisung des Täufers folgend, waren diese beiden Johannesjünger dem vorbeiwandelnden Jesus nachgegangen, und hatten in ihm gefunden, was sie in ihm suchten, den Messias. Wahrscheinlich hatte gerade in diesen Tagen auch Simon eine Wallfahrt an den Jordan gemacht, um sich von Johannes taufen zu lassen. Andreas trifft ihn hier zufällig und führt ihn sofort zu Jesu. Schon bei dieser ersten Begegnung soll es nach Joh. 1, 45 gewesen sein, wo Jesus mit herzenskundigem, übermenschlichem Scharfblick den Simon in seinem tiefsten Wesen durchschauend sagte: „Du sollst Kephas genannt werden“. Es ist nicht die Absicht Jesu gewesen, dass Simon diesen Ehrennamen fortan dauernd tragen sollte, es ist auch nicht seine Absicht gewesen, ihn damit sofort unter die Zahl seiner Jünger aufzunehmen; noch weniger kann er schon hier auf seine spätere Bedeutung für die Gemeinde reflectirt haben; von alledem ist bei Johannes nichts angedeutet. Christus wollte mit dieser symbolisch-plastischen Redeweise nur anzeigen, dass er wohl wisse, was für ein Kern in diesem scheinbar so wankelmüthigen, diesem so rasch und leicht bestimmbaren Manne verborgen sei, wie es im Grunde ein Felsenmann sei, auf den er fest bauen könne. Darin hat er sich, wie die Folgezeit gezeigt hat, nicht getäuscht. — Wir müssen annehmen, dass Petrus nach dieser ersten Begrüssung des Herrn wieder zu seinem Handwerk zurückgekehrt ist; er hat sich thatsächlich von Jesu getrennt und ist für das nächste Halbjahr auf Jesu Reise nach dem Süden nicht in seiner Begleitung gewesen. Christi messianische Wirksamkeit im eigentlichen Sinne hatte noch nicht begonnen. Erst als der Stern des Täufers verloschen war, schickte sich Jesus an, geeignete Männer in seine Nachfolge zu berufen. Hatte Jesus schon früher dem Petrus ausgesprochen, was für Hoffnungen er auf ihn setze, so war derselbe natürlich jetzt wiederum der erste, auf den Jesus sein Augenmerk richtete. Hier setzt nun der Bericht des Marcusevangeliums ein. Es schildert uns, wie Jesus Simon mit Fischen beschäftigt fand, wie er ihn ausdrücklich aufforderte, sein bisheriges Gewerbe aufzugeben und wie er ihm verhiess, er werde dasselbe in höherem Sinne als Menschenfischer in seiner Nachfolge fortsetzen, Marc. 1, 17; und V. 18 fügt als etwas ganz Selbstverständliches hinzu, dass er sofort seine Netze habe liegen

lassen und ihm nachgefolgt sei. Diese schlichte Erzählung kann auf keinen Fall identisch sein mit dem, was wir aus Joh. 1 hörten; sie setzt vielmehr jene erste Begegnung voraus. Wie liesse sich ein so rascher und doch so folgenschwerer Entschluss des Simon begreifen, wenn hier die Bekanntschaft mit Jesu erst angeknüpft und nicht vielmehr bloss erneuert würde? Seit jener Stunde, von der uns Johannes im Zusammenhang mit der Darstellung der wichtigsten Stunde seines eignen Lebens zu erzählen weiss, hat Simon das Bewusstsein in sich getragen, Jesus sei der Messias; nun bedurfte es nur eines Wortes, und er verliess Alles und folgte Jesu nach*). Was Marc. 1 weiterhin erzählt über den ersten Tag, den der Jünger bei Jesu oder vielmehr, den Jesus in des Jüngers Haus zubrachte, muthet uns mit seinen genauen Details unwillkürlich an wie ein Seitenstück zu Joh. 1. Die Beschreibung dieses Tages ist aus der lebendigsten Erinnerung des Apostels selbst geflossen. Jesus hatte den Simon seines Besuchs gewürdigt, er hatte dessen fieberkranke Schwiegermutter so vollständig wieder hergestellt, dass sie noch selbigen Tages die Gäste bewirthen konnte. Am Abend hatte Jesus, dem der Ruf des Wunderthäters in seine Heimath vorausgegangen war, viele Kranke und Besessene, die man zu ihm brachte, geheilt; er hatte sich dann am

---

*) Daraus, dass Marcus erst hier den Simon einführt, dürfen wir schliessen, dass Petrus selbst, der Gewährsmann des Marcus, diesen Moment für den entscheidenden in seinem Leben gehalten und damit stets die Schilderung seiner Jüngerlaufbahn begonnen haben wird, und wir dürfen es nur einen glücklichen Zufall nennen, dass uns Johannes jene Notiz aufbewahrt hat, weil sie aufs engste verbunden war mit den Ereignissen jenes für ihn selber hochbedeutsamen Tages. Die Darstellung Matth. 4, 18 ff. ist mit der des Marcusevangeliums völlig übereinstimmend. Erst Luc. 5, 1—11 fügt die Erzählung vom wunderbar reich gesegneten Fischzug des Petrus hinzu. Es lässt sich wohl verstehen, dass der Verfasser des Lucasevangeliums, der die Vorgänge von Joh. 1 nicht vor Augen hat, einen Ersatz dafür haben will, um den schnellen Entschluss Christi nicht durch ein blosses voraussetzungsloses Wort Christi motivirt sein zu lassen. Die einfache Thatsache, dass Marcus, der doch nach den Erinnerungen des Petrus seine Aufzeichnungen gemacht hat, davon nichts zu erzählen weiss, verbietet uns, die Darstellung des Lucas für die zuverlässigere zu halten (wie nach Neander und Bleek noch Godet annimmt); sie ist vielmehr für eine Combination der einfachen, Marc. 1 erzählten Thatsache der Berufung mit der Joh. 21 überlieferten Scene zu halten (Meyer, Weiss, Sieffert R. E. XI, S. 511). Zu beachten ist, dass Luc. 5, 1—11 nur von Simon, nichts von Andreas und dessen Berufung berichtet, obwohl die Stelle doch als genaue Parallele zu Matth. 4, 18 ff. gefasst werden muss.

frühen Morgen in die Einsamkeit zurückgezogen; Simon war mit einigen andern (die vier ersten Jünger Jesu waren ja aus Kapernaum gebürtig) ihm nachgegangen, um ihn zur Rückkehr zu bewegen. Der Erfolg war ein gerade umgekehrter: Simon selbst sollte nicht in sein Heim zurückkehren dürfen, sondern Jesum begleiten auf seinem Wanderleben in Galiläa, das er jetzt begann. Von nun an ist er Jesu auf allen, zweifelsohne auch den weiteren Ausflügen gefolgt; und Jesus hat es ihm in gewissem Sinne dadurch vergolten, dass er Kapernaum zu seiner Operationsbasis machte, wohin er immer wieder zurückkehrte; ja, es ist wahrscheinlich, dass er immer wieder, wie bei dem ersten Besuch, im Hause des Simon eingekehrt ist*). Unter den Jüngern hat er sicher von vorne herein den Vorzug eines besonderen Vertrauensverhältnisses zu Jesu genossen, und es ist nicht zu verwundern, dass bei der Constituirung des Zwölfjüngerkreises er an erster Stelle in Frage kam (Matth. 10, 2 *πρῶτος Σίμων*). Dieses besondere Vertrauen seines Meisters hat er auch in der Folgezeit nicht verloren. Zwar sind es hauptsächlich das erste und dritte Evangelium, welche diese hervorragende Stellung des Petrus unter den Zwölfen besonders betonen (vgl. Sieffert a. a. O. S. 512), aber es fehlt doch auch bei Marcus nicht an Stellen, welche jene Thatsache direct bezeugen. Er nennt Petrus und die beiden Zebedäiden als die Vertrauten Jesu und Petrus den beiden andern voran (Marc. 5, 37; 13, 3; 14, 33), und auch sonst sichert er ihm diese Stellung. Auch Marcus lässt den Petrus gegenüber der unsicher gewordenen Meinung der schwankenden Volksmenge das Bekenntniss sprechen: Du bist der Messias. Auffallend allerdings darf es erscheinen, dass uns die Worte des Matthäusevangeliums, welche der römischen Kirche fort und fort als Rechtstitel für ihre Ansprüche gedient haben, die Petrusverheissung, die sich an das Petrusbekenntniss anschliesst, von Marcus nicht aufbewahrt sind. Jedoch wenn irgendwo, dann steht bei diesen Worten fest, dass sie aus der apostolischen Quelle des Matthäusevangeliums entnommen sind, was uns ihre Geschichtlichkeit verbürgt (vgl. Weiss: Matthäusevang. u. seine Lucasparallelen S. 393). Die Bedeutung dieses Petrusbekenntnisses beruht nicht darin, dass erst in

---

*) Nicht Christi eignes Haus ist gemeint. Mc. 2, 1 steht artikellos *ἐν οἴκῳ*, was nur den Gegensatz bildet zur Strasse. Erst Matth. 9, 1 etc. setzt ohne Grund voraus, dass Christus in Kapernaum sein eignes Haus besessen habe, was mit Matth. 8, 20 am wenigsten übereinstimmt, wonach Jesus selbst nicht gehabt hat, wo er sein Haupt hinlege.

diesem Augenblick die Messiashoffnung in ihm Gestalt gewonnen hätte, sondern darin, dass er an dem Glauben, Jesus sei der Messias, festhielt, während die Menge in ihrer Ueberzeugung schwankend geworden war, weil Jesus es abgelehnt hatte, ein Messias in ihrem Sinne zu sein. Petri Glaube war nicht aus den fleischlich-natürlichen Eindrücken der Wunderthätigkeit Jesu erwachsen, er war ein gottgewirkter, der auch in dieser entscheidenden Probe Stand hielt. Gewiss ist es voreilig zu urtheilen, dass dieses Bekenntniss des Petrus gleichkomme einem völligen Verzicht auf alle irdisch-sinnlichen Messiashoffnungen; unsere evangelische Ueberlieferung selbst widerlegt solches Urtheil. Indessen zeigte er doch mit seinem Bekenntniss, mit dem er sich weit über das Niveau der gangbaren Volksmeinung erhob, dass in ihm etwas stecke von der festen, zuverlässigen Felsennatur, die sich von dem, was sie einmal als wahr erkannt, nicht so leicht abbringen lässt. Darum konnte Jesus an das Bekenntniss die Verheissung anknüpfen; auf seine Charakterfestigkeit konnte er die Hoffnung gründen, dass seine Messiasgemeinde hier auf Erden einen so festen Bestand gewinnen werde, dass selbst die Hadespforten sie an Festigkeit nicht übertreffen sollten*). Petrus hat, so scheints, wenigstens in der unmittelbar sich anschliessenden Leidenszeit seines Meisters, das ihm von Christo verliehene Ehrenprädicat nicht verdient; wir wissen, dass es bei ihm bis zur Verleugnung Jesu gekommen ist. Aber Christus, der Herzenskündiger ohne Gleichen, hat sich auch dadurch nicht in seinem Urtheil über seinen Jünger beirren lassen. So ist es nur folgerichtig, wenn der Auferstandene zwar den tiefgefallenen Jünger mit der dreimaligen Frage, ob er ihn lieb habe „leise an seine dreimalige Verleugnung mahnt, aber ihn, als Petrus immer wieder seine Liebe bekennt, in das so arg verscherzte Oberhirtenamt wieder einsetzt, das er ihm einst am Tage von Caesarea Philippi übertragen hatte“ (Joh. 21, 15—17, eine Erzählung, die schon durch die Verwendung in Luc. 5, 1—11 in ihrer Geschichtlichkeit verbürgt wird; vgl. Weiss Leben Jesu II S. 602).

2. So hat Jesus an der lobenden Anerkennung seines zuverlässigen Charakters, die er bei der ersten Begegnung in jene symbolische Redewendung kleidete, auch noch auf der Höhe seiner Wirksamkeit festgehalten, und bei seinen letzten

*) Was an der Stelle weiter gesagt ist von der Sündenvergebung, ist sicher nichts als Matth. 18, 18 in concreto auf Petrum angewandt, und ist erst von der späteren Ueberlieferung angefügt.

Erscheinungen lediglich bestätigt. Darum wäre es Vorwitz, wenn wir uns anmassen wollten, den Grundzug seines Charakters anders zu bestimmen. Nur wenn man oberflächlich urtheilt, kann man (vgl. Strauss, Leben Jesu für das deutsche Volk S. 271) das Gegentheil von einem Felsenmanne in ihm finden. Will man sein eigenthümliches Naturell bestimmen, so wird man sagen müssen, dass in ihm eine Mischung von sanguinischem und cholerischen Temperament vertreten ist. Im Reden und Handeln ist er schnell, oft vorschnell und übereilt. Für jeden Eindruck empfänglich, allen Einflüssen zugänglich, lässt er sich durch momentane Regungen und Gemüthsstimmungen zu Wort und That bewegen. Darauf beruht sein eigenthümlicher Vorzug, da liegt aber auch die Gefahr für ihn verborgen. Auch die dunkelsten und räthselvollsten Stunden seines Lebens finden hierin einigermassen ihre Erklärung. Denn dass dieses schnelle Eingehen auf die mannigfach wechselnden Eindrücke von aussen etwas ebenso Wechselndes, Unstetes in sein Handeln bringen musste, ja dass es auf Grund solcher Anlage zu thatsächlichen Widersprüchen in seinem Thun kommen konnte, liegt am Tage. Die Geschichte des Jüngers illustrirt es am besten. Wie oft berühren sich da die äussersten Gegensätze! Hoffnungsfreudigkeit wechselt mit Verzagtheit, dem Bekenntniss folgt die Mahnung: Herr schone Deiner selbst, der *Πέτρος* wird zum *Σατανᾶς*, dem Kampfesmuth folgt Fahnenflucht: eben schlägt er mit dem Schwerte drein für seinen Meister, und jetzt verleugnet er ihn. Wir müssten wahrlich irre werden an diesem Petrus, wenn wir nicht wüssten, dass alle diese Widersprüche aufgehoben würden in einer höheren Einheit, einer sich trotz alledem gleichbleibenden Gesinnung des Petrus, in der er treu und unbeirrt festhielt an der messianischen Hoffnung, die er einmal mit der ganzen ihm eigenthümlichen Gluth der Empfindung und Begeisterung ergriffen hatte. Von hier aus wurden all seine Handlungen inspirirt, hier lag für sie Alle gleicherweise das Motiv; nur war dies Motiv selbst noch unrein und getrübt, nur musste es noch geklärt und geläutert werden in der Schule Christi, in der Schule eines Lebens voll Entäuschungen für seinen natürlichen Menschen. Es kam darauf an, dass dieser innere feste Kern soweit geläutert und gestärkt wurde, dass er im Stande war, jene Temperamentseigenthümlichkeit zu überwinden und einen besonnenen, sich seines Zieles ruhig und klar bewussten Charakter heraus zu bilden. Jesus durchschaute ihn und sah voraus, dass er sich so entwickeln würde. Darum nannte er ihn einen Felsenmann; und wenn

wir nun sehen, dass Simon wirklich von der Zeit an, wo er sich an die Spitze der gläubigen Messiasgemeinde stellte, in derselben den Namen Petrus oder Kephas trug, und dass dieser Name allmählich der allgemein gangbare wurde, so ist das nur ein Beweis für die Thatsache, dass in der Gemeinde das Bewusstsein und der Eindruck lebendig war, dass er dieses Ehrenprädicat als dauernden Namen verdiene.

3. Für eine Darstellung des apostolischen Wirkens Petri sind wir auf die Nachrichten der Apostelgeschichte und auf vereinzelte Notizen in paulinischen Briefen angewiesen*). Nach Jesu Tode war Petrus, wie wir aus Joh. 21 hören, wie die andern Jünger in die Heimath zurückgekehrt und wir finden ihn wieder bei seinem Fischergewerbe. Bei der Joh. 21 erzählten Erscheinung wird Jesus die Jünger aufgefordert haben nach Jerusalem hinaufzuziehen. So finden wir Act. 1 Petrum in Jerusalem, und zwar sofort, entsprechend der Stellung, die ihm Jesus wieder übertragen hatte, als Leitenden bei der Ersatzwahl für Judas Ischarioth (1, 15 ff.). Nach der Geistesausgiessung am Pfingstfest ist er es, der die Vertheidigungsrede für die Apostel übernimmt, der durch die begeisterte Verkündigung der Messianität Jesu eine grosse Menge der Zuhörer zu überzeugen weiss, und der dieselben durch das Band der Taufe zu einer Sondergemeinde des Messias in der grossen Gemeinde Jahves zusammenschliesst (Act. 2). Und wie er hier im Namen der Zwölfe das Wort nimmt, so thut er es 5, 29, und durch die ganzen 10 ersten Capitel der Acta wird ihm eine hervorragende, tonangebende Stellung vindicirt: er übt die Disciplin in der Gemeinde (Cap. 5, 1 ff.), er wird nach Samarien delegirt (Cp. 8, 18), gegen ihn richtet sich von Anbeginn die Feindschaft des Volkes und seiner Führer (Cp. 3. 4). So ging es fort, bis er nach dem Tode des Apostels Jacobus gefangen genommen wurde, aber auf

*) Die hohe Bedeutung der Notizen in den paulinischen Briefen ist an sich klar. Aber auch die Nachrichten aus dem ersten Theil der Apostelgeschichte gewinnen an Werth, wenn man, wie ich es mit Zuversichtlichkeit thue, behaupten darf, dass gerade den ersten 15 Capiteln der Apostelgeschichte eine alte, von der Ueberarbeitung in der Sprachfarbe total verschiedene Quellenschrift zu Grunde liegt, mit aramaisirendem Griechisch. Diese Quellenschrift bleibt natürlich unberührt von der Anklage tendenziöser Geschichtsconstruction. Solche Anklage, wenn sie anders überhaupt mit Recht in Bezug auf die Acta erhoben werden darf, kann doch nur das Ganze der Apostelgeschichte im Auge haben, und ihre Spitze demgemäss nur gegen das Eigenthümliche in der Ueberarbeitung und in der Composition des Ganzen richten.

wunderbare Weise, wie es ihm selbst schien (12, 9. 11), mit Hilfe eines Gottesengels aus dem Kerker entkam. Nun war seines Bleibens in Jerusalem nicht mehr. Es ging, wie Act 12, 17 erzählt, anderswohin: *ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τύπον*. Die leitende Stellung in der Urgemeinde ging auf Jacobus über, wie die Acta selbst andeuten 12, 17, wo Jacobus plötzlich als ein ganz bekannter Mann eingeführt wird, ohne das vorher von ihm die Rede gewesen wäre. Auf dem Apostelconvent nimmt er nach der Darstellung der Acta zwar zuerst das Wort, der eigentlich Leitende und Ausschlag gebende ist hier aber sicher Jacobus. Wo er sich nach der Flucht aus Jerusalem aufgehalten hat, ist ungewiss. Soviel steht aber fest, dass aus 1 Kor. 9, 5 ebensowenig wie aus der Existenz der Petruspartei in Korinth auf einen Aufenthalt Petri in Korinth geschlossen werden darf. Dieser müsste dann der Gemeindegründung durch Paulus vorangehen, was sich aber dann in keiner Weise mit der Missionspraxis Pauli (Röm. 15, 20) vereinigen liesse, während dieser doch (1 Cor. 4, 15) für sich ausschliesslich die Ehre in Anspruch nimmt, Vater der Gemeinde zu heissen, d. h. sie gegründet zu haben. Die Nachricht des Dionys. von Korinth, der zu erzählen weiss, dass Korinth von Petrus und Paulus gemeinschaftlich gegründet sei, ist in ihrer Tendenz von vorneherein durchsichtig; man ist auch nicht berechtigt zu behaupten, ihr liege als geschichtlicher Kern wenigstens soviel zu Grunde, dass Petrus überhaupt irgendwann in Korinth gewirkt habe. Eben sowenig Werth hat die Notiz in Euseb. hist. eccl. III, 1 über das Wirken des Petrus in Pontus Galatien, Bithynien, Kappodocien und Kleinasien; denn wenn diese Angabe auch, wie in dem resümirenden *ταῦτα* Cp. 1, 3 angedeutet ist, auf Origines als Gewährsmann zurückgreift, so ist sie doch nichts als ein Schluss aus 1 Petr. 1, 1 (vgl. auch das *ἔοικεν*). Nachdem Petrus durch die Verfolgungen seine Stellung in Jerusalem aufzugeben gezwungen war, hat er sich jedenfalls an die Diaspora gewandt, die gewiss auch Gal. II, 8. 9 in die *περιτομή* mit eingeschlossen zu denken ist. Es wäre also an sich nicht auffällig, wenn wir ihn in unserem Briefe 5, 13 in Babylon fänden. Ganz sicher wissen wir allerdings nur, was uns Act. 15 und Gal. 2 vermelden, dass Petrus (im Jahre 52) am Apostelconvent zu Jerusalem Theil genommen hat, und dass er, wir wissen nicht wie lange darauf, in Antiochien gewesen ist. Mit diesen beiden sicheren Daten verbindet sich naturgemäss eine Reflexion über das Verhältniss des Petrus zu Paulus und zu paulinischer Predigt.

4. Die Tübinger Schule hat es unternommen, die ganze theologische Entwicklung des ersten christlichen Jahrhunderts zum Verständniss zu bringen durch die Annahme eines scharf gespannten Gegensatzes zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Elementen der Gemeinden. Diesen Gegensatz — so sagte man früher allgemein; erst in neuerer Zeit ist darin eine Wendung eingetreten*) — finde man gewissermassen verkörpert in dem Gegensatz zwischen Petrus und Paulus. Das neue Testament weiss von einem solchen Gegensatz thatsächlich nichts. Das erkennt, soweit es von seinem Standpunkt aus möglich ist, selbst Pfleiderer an, wenn er a. a. O. S. 252 sagt, dass wir uns Petrus als einen recht weitherzigen Judenchristen zu denken haben, und S. 254, dass der Standpunkt des Petrus wirklich der weitherzigste und dem paulinischen nächstverwandte gewesen ist. Wenn sich also in Korinth eine Petruspartei bilden konnte, so war das nicht etwa die natürliche Folge von tiefgreifenden principiellen Unterschieden zwischen den beiden Aposteln. Darin wird man Beyschlag (Stud. und Krit. 1860, 65) zustimmen müssen, dass die Art, wie Paulus im ersten Korintherbriefe von dieser Petruspartei redet, von vorne herein verbietet, dieselbe in irgend einem Gegensatz gegen Paulus zu denken, wenn man auch nicht soweit mit ihm gehen will, das Verhältniss der beiden Parteien geradezu als ein freundliches aufzufassen. Es bleiben uns also nur noch die Aussagen von Act. 15, 7—11 und Gal. 2, 11 ff. Beiden Stellen hat die tübinger Schule das Gewicht zu nehmen verstanden, indem sie die Rede Petri auf dem Apostelconvent für eine Tendenzdichtung, die Aeusserungen Pauli über Petri Verhalten für zu hart (Hilgenfeld) erklärt, weil er sich doch im Irrthum befinde über die eigentliche Ueberzeugung Petri (so die meisten; vrgl. Baur theol. Jahrb. 1849 S. 476). Aber die Rede Petri Act. 15, 7—11 stammt sicher aus der Quelle. Denn auf der einen Seite lässt sich der Inhalt der Rede sachlich nicht in Uebereinstimmung bringen mit der früheren Darstellung der Apostelgeschichte selber. Das zeigt sich namentlich an zwei Punkten. Mit dem ἀφ᾽ ἡμερῶν ἀρχαίων κτλ. V. 7 weist Petrus hin auf die Bekehrung des Cornelius und seiner Hausgenossen. Das steht mit der Anordnung der Erzählungsstoffe in der Apostelgeschichte schlechthin in

*) Bezeichnend für diese eigenthümliche Modificirung ist z. B. der vorzügliche Aufsatz von Pfleiderer: „Paulinische Studien 2. der Apostelconvent, in d. Jahrb. f. prot. Theol. 1883, S. 78 ff. 241 ff.“

Widerspruch. Die Corneliusgeschichte wird in der Quelle viel früher gestanden haben und wird erst nach pragmatischem Bedürfniss vom Redactor hierher gesetzt sein*). Zweitens wird hier von Petrus eine Auffassung des Pfingstereignisses, mit dem er die Geistesausgiessung im Hause des Cornelius und die darauf folgende Glossolalie lediglich identificirt, vorgetragen, die dem Verfasser, der das Pfingstwunder als Sprachenwunder deutet, gänzlich fern liegt. Zu diesen sachlichen Momenten kommen schwerwiegende sprachliche. *Καρδιογνώστης* (cf. 1, 24), *μαρτυρεῖν τινι* (cf. 10, 43), *πειράζειν* (cf. 5, 9), *διὰ στόματος* (cf. 1, 24) u. a. m. erinnern an Stellen, die zweifelsohne der Quelle angehören und der Sprachweise des Ueberarbeiters fern liegen. Zudem dürfen wir nach dem, wie wir aus der Einleitung und späteren Abschnitten unsern Verfasser kennen lernen, demselben eine so schwerfällige Satzconstruction, wie sie V. 7 vorliegt, nicht zutrauen. Wir haben hier also nicht eine vom Verf. tendenziös erdichtete und dem Petrus in den Mund gelegte Rede, sondern die Grundzüge derselben nach alter Ueberlieferung, die dem Verf. vorlag. Wir haben hier nicht einmal, wie in den andern Reden Petri, irgendwelche deutliche, geschweige denn zwingende Gründe zur Annahme einer eingreifenderen Ueberarbeitung. Um so mehr fällt nun freilich ins Gewicht, was Overbeck S. 225 hervorhebt, dass dies die am meisten paulinisch gefärbte Stelle der A. G. ist. Wenn er das im Folgenden auch übertreibt auf Grund einer unberechtigten dogmatistischen Deutung von V. 10. 11**), so ist doch soviel klar, dass angesichts der Aeusserungen, die Petri hier thut, von einem principiellen Gegensatz jener Heidenapostel schon auf Grund von V. 7—9 nicht wohl mehr die Rede sein kann, also selbst angenommen, dass V. 10. 11 paulinische Färbung durch den Verf. erhalten haben sollten. Gegen ein solches Auftreten des Petrus, der hier offenbar sein Votum in paulusfreundlichem Sinne abgiebt, soll nun nach Anschauung derselben Kritik der (bald?) darauf folgende Streit des Paulus und Petrus in Antiochien Gal. 2, 11 ff. ein Zeugniss ablegen, welcher es völlig unmöglich mache, die

---

*) Auch Nösgen Komm. S. 276. giebt keine wirkliche Lösung der Frage.

**) Als ob in diesen Versen von principieller Gesetzesfreiheit in paulinischem Sinne die Rede wäre und nicht vielmehr davon, dass die Juden niemals im Stande gewesen seien, das Gesetz allseitig und vollkommen zu erfüllen, was doch jeder Judenchrist sofort unterschrieben hätte.

Vorgänge auf dem Apostelconvent und das Aposteldecret selbst historisch zu construiren (Overb. S. 241). Aber, richtig beurtheilt, hängt beides mit einander gar nicht zusammen. Man hat auf dem Apostelconvent nicht daran gedacht, das Verhältniss der Judenchristen zu den Heidenchristen, wie es sich in gemischten Gemeinden gestaltete, zu regeln. Es handelt sich dort lediglich um die Heidenchristen; und was diesen auf den Rath des Jacobus auferlegt wird an nothwendigen Leistungen, das ist nicht hervorgegangen aus thatsächlich bereits empfundenen Missverhältnissen zwischen beiden Theilen einer gemischten Gemeinde; vielmehr es schien unerlässlich um der Synagogen willen, wo Moses immer noch gelesen werde, d. h. also nicht um der Judenchristen*), sondern um der Juden willen, welche durch die Nichtachtung jener Gebote bei den Christen nicht völlig unzugänglich gemacht werden sollten für die Predigt des Christenthums (vgl. Act. 15, 21). Das liegt als ganz selbstverständliche Voraussetzung in der Rede des Jacobus, dass die Juden auch fernerhin zu ihren gesetzlichen Uebungen verpflichtet seien. Wie sich nun in der Praxis das Verhältniss der Judenchristen zu den Heidenchristen gestalten würde, daran hat man dort nicht gedacht. Es war also eine ganz neue Frage, vor die Petrus in Antiochien gestellt wurde, als es sich darum handelte, ob er mit den Heidenchristen Tischgemeinschaft pflegen wolle oder nicht. Er hat in diesem Punkte weitherzig gedacht und wird sein Verhalten mit den Bestimmungen des Apostelconvents nicht in Widerspruch gedacht haben. Im Grunde hatte er damit auch Recht; denn jener mit Nützlichkeitsgründen motivirte Vorschlag des Jacobus zog ihm ja keinerlei Schranken; aber im Sinne des Jacobus war es sicher nicht gehandelt. Daher der Rückzug des Petrus, als sein Verhalten von den Leuten des Jacobus gemissbilligt wurde. Welche Handlungsweise entsprach der wirklichen Ueberzeugung des Petrus? Den Behauptungen der tübinger Schule entgegen nennt Paulus das spätere Thun Petri Heuchelei, also seiner eigentlichen Sinnesweise zuwiderlaufend. Paulus würde ihn wohl nie einen Vorwurf gemacht haben, wenn er als Jude von vorne herein jede Tischgemeinschaft mit Heidenchristen gemieden hätte. Der Rechtstitel für seine Rüge lag

*) Alles, was Overbeck S. 241 f. (vgl. S. 221 f.) in dieser Beziehung zu sagen weiss in der Polemik gegen Ritschl und Weiss, geht von dieser unrichtigen Voraussetzung aus, als wollten die Apostel mit klarem Einblick in die schwierigen Verhältnisse einen modus vivendi zwischen Judenchristen und Heidenchristen statuiren.

darin, dass Petrus wieder aufbauen wollte, was er durch sein Verhalten in Wirklichkeit principiell uns ein für allemal zerstört hatte (Gal. 2, 19). Und in der That, wir können dem Urtheil Pauli unsere Zustimmung nicht versagen. Denn wenn Petrus auch nur einmal der christlichen Brudergemeinschaft zu Liebe Tischgemeinschaft hielt mit den Heiden (und er hat es sichtlich längere Zeit hindurch anhaltend gethan), wir müssen sagen: das konnte er nun thun, wenn er überzeugt war, dass Festhalten an jüdischer Sitte und Gesetz nicht unerlässlich sei zur Erlangung der Seligkeit. Auf diesem Standpunkt hatte er sich mit seinem früheren Auftreten principiell gestellt, er hatte dadurch im Punkte der nothwendigen Bedingungen für die Heilserlangung sich den Heiden, und die Heiden sich völlig gleichgestellt. Es lag darin das Zugeständniss seinerseits, dass er das Heil gar nicht anders erlangen könne und wolle, als sie. Glaubte er nun trotzdem wiederum ein Judenchrist im Sinne des Jacobus werden zu müssen, um seiner Seligkeit sicher zu sein, so sprach er damit aus, dass das gleiche, nämlich die Uebernahme des Gesetzes auch von den Heidenchristen zu fordern sei. Das meint Paulus, wenn er ihm vorwirft, er zwinge die Heiden jüdisch zu leben (Gal. 2, 14). Weit entfernt also, dass die Worte des Paulus in Gal. 2, 11 ff. ein Zeugniss ablegen gegen Act. 15, 7—11, sind sie vielmehr das entscheidende Zeugniss dafür, dass Paulus sich in dieser grundlegenden Wahrheit seiner Predigt mit dem Säulenapostel völlig eins gewusst hat, mag auch immer Petrus sich die letzten Consequenzen seiner Verhaltens nicht in gleicher Weise gezogen haben, wie sie ihm von Paulus unerbittlich vorgehalten werden *).

---

*) Overb. S. 222 meint, dass Paulus dem Petrus bei dieser Gelegenheit nicht mit einer so gewundenen Argumentation entgegen getreten wäre, wenn für ihn die Möglichkeit bestand, sich auf die Rede Act. 15, 7 ff. zu berufen. Aber das konnte Paulus, wie wir gesehen haben, gar nicht; denn nicht in den Worten Act. 15, 9b—11, sondern erst in seiner Handlungsweise in Antiochien ist die Anerkennung des Satzes enthalten, dass auch die Juden frei seien von der gesetzlichen Verpflichtung; erst aus solchem Thatbekenntniss Petri darf Paulus seine Consequenzen ziehen. Im Uebrigen ist doch zu beachten, dass Gal. 2, 14 ff. nur in den Grundzügen die Verhandlung mit Petrus wiedergeben will, dass diesen Versen aber die gewundene Form aufgeprägt worden ist, weil sie zugleich einen stringenten Beweis enthalten sollten für die galatischen Leser.

Will man nach alledem noch Gal. 2, 11 ff. zuziehen, wenn man über principielle Unterschiede zwischen Petrus und Paulus spricht,

5. Es ist im Interesse eine richtigen Beurtheilung und Würdigung des Lehrgehaltes in unserm ersten Petrusbriefe von äusserster Wichtigkeit, sich darüber klar zu werden, was petrinische Denk- und Predigtweise ursprünglich gewesen ist nach Darstellung der Apostelgeschichte. Es mag genügen, neben Act. 15, 7—11, das immer eine Hauptstelle bleibt, weil Petrus hier gleichsam mit Paulus confrontirt erscheint, und es darum nur um so mehr auffällt, wenn specifisch paulinische Gedanken hier fehlen, die in Act. II und III enthaltenen Reden anzuziehen *). Hier finden wir zunächst, was wir von einem Petrus von vorne herein erwarten, dass er seine Vorstellungen und Erwartungen vom Messias auszugleichen sucht mit der Thatsache des Todes Christi. Dieser Tod ist freilich zunächst eine Folge menschlichen Widerspruchs und Ungehorsams, aber er ist von Gott gewollt, von Gott vorher beschlossen (2, 23) und vorher geweissagt (3, 18). Ihre in *ἄγνοια* begangene Frevelthat hat Gott benutzt, um, was er voraus gesagt, wahr zu machen. So findet er sich mit der Thatsache des Leidens Christi ab, die für das Bewusstsein jedes Israeliten an sich das grösste *σκάνδαλον* war. Diese Auffassung des Leidens Christi wird ihm aber ermöglicht

---

dann müsste man es so darstellen, dass als Folge dieses Streites eine gründliche „Verstimmung" oder gar ein Gegensatz zwischen ihnen eingetreten sei, der bis dahin allerdings nicht existirt habe. Jedoch damit würde die ganze Beweisführung in Gal. I. II unterbrochen und hinfällig. Es wäre eitle Ruhmredigkeit von Paulus, und es würde ihm andrerseits den zum Widerspruch bereiten Gegnern in Galatien gegenüber wenig genützt haben, wenn diese der blossen Thatsache der an Petrus vollzogenen Rüge die andre Thatsache entgegenstellen konnten, dass Petrus wegen dieses ungerechtfertigten Verweises auch gegenwärtig mit Fug und Recht dem Paulus zürne (im Sinne etwa des Verf. der pseudoclem. Homil. u. Recogn.).

*) Von beiden lässt sich eben so leicht wie von Act. 15, 7—11 nachweisen, dass sie dem Verfasser quellenmässig vorgelegen haben, wobei bemerkt werden möge, dass formelle Aenderungen nach einer Untersuchung des Sprachcharakters sich mehr in Cp. II als in Cp. III finden. Dass sie nicht ganz frei vom Verf. concipirt sind, zeigt sich wiederum an sachlichen Widersprüchen gegen die sonstige Darstellung der A. G. Die Rede im zweiten Capitel knüpft in V. 15 an V. 13 an, ihr liegt also die Vorstellung der Quelle vom Pfingstwunder, wonach es ein unverständliches glossolalisches Reden war, zu Grunde, und nicht die eigenthümliche Auffassung des Verf., die er in V. 4 vorträgt, wonach es ein Sprachenwunder war. Der Eingang der folgenden Rede, Cp. III, V. 12 enthält, wie Nösgen (Comm. S. 115) richtig bemerkt, einen Widerspruch zu der vom Verf. gegebenen Notiz 2, 43; denn ein Erstaunen kann dies Wunder beim Volk allerdings nur hervorrufen, wenn es das erste seiner Art war.

kraft der augenzeugenschaftlichen Gewissheit von seiner Auferweckung (2, 32; 3, 15), durch welche Christus erhöht ist zur κυριότης (2, 33). Nun gilt es nur sittliche Erneuerung durch Sinnesänderung, damit die von den Propheten geweissagte Zeit allgemeiner Reinheit von Schuldbefleckung und sittlicher Wiederherstellung eintrete, welche der schliesslichen Endvollendung vorangehen muss (2, 19—21). Das Moment der sittlichen Erneuerung erscheint hier noch in der Form einer Ermahnung ganz lose angeknüpft an die Heilsthatsachen; ihre Bedeutsamkeit für die Hervorbringung einer solchen Erneuerung ist nicht angedeutet. Allerdings ist kaum zu verkennen, dass 3, 19 in seiner folgernden Anknüpfung nicht nur an 3, 17, sondern auch an den eigens zwischengeschobenen V. 18 auf eine Beziehung zwischen dieser geforderten Sinnesänderung und dem Leiden Christi schliessen lässt (bem. in 3, 18 das παθεῖν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ d. h. sein Messias musste eben um dieses seines Berufes willen leiden). Andrerseits erhalten wir aus diesen Reden den Beweis, dass sich Petrus auch in Betreff des Leidens Christi an den Aussagen des A. T. orientirt hat. Wir haben ein Recht anzunehmen, dass ihm Jes. 53 dabei vor Allem im Sinne gelegen hat. Auch Act. 15, 7—11 redet nur von Heilsthatsachen und Heilserfahrungen, ohne auf irgendwelche sozusagen theologische Auseinandersetzung oder Erklärung der Möglichkeit ihrer Vermittlung einzugehen. Nur die Reihenfolge der Heilserfahrungen liegt hier klarer vor. Das Wort der frohen Botschaft vom Messias, der leiden musste, aber dann auferweckt worden ist, erzeugt im Hörer den Glauben an diesen erhöhten Messias (V. 7). Dieser ist gleichbedeutend mit der Sinnesänderung, von welcher 3, 19 redete, und auf Grund solchen Glaubens werden die Herzen gereinigt, indem Gott die Schuld der Vergangenheit für getilgt ansieht (15, 9; vgl. denselben Gedankenzug 2, 19: μετανοήσατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς ἁμαρτίας). Damit ist die Voraussetzung geschaffen für die Geistesmittheilung (15, 8), die wie sie ein Zeichen des Anbruchs der messianischen Endzeit, so für den Empfänger ein Unterpfand ist für die Theilnahme an dieser messianischen Endvollendung mit ihrer Errettung vom Verderben (15, 11 vgl. 2, 16—22). Nur von Gott her, vom Himmel aus kann dieser Geist gesandt werden, und wenn thatsächlich auf den Glauben an Jesum die Geistesausgiessung gefolgt ist, so ist das ein deutlicher Beweis dafür, dass dieser Jesus der Messias, unser zum Himmel erhöhter Herr ist, durch dessen Huld, die er bereits grundlegend in der Geistesmittheilung bewiesen hat, wir endgiltig gerettet

zu werden vertrauen (15, 11 vgl. 2, 33). Die Auferstehung des um seines Berufes willen gestorbenen Messias, die Huld des durch die Auferstehung erhöhten Messias auf der einen Seite, gläubige Annahme der Predigt von diesem Messias, Sinnesänderung, Herzensreinigung, Geistesempfang, freudige Gewissheit der einstigen Errettung auf der andern Seite, das sind die einfachen, aus der eigensten Lebenserfahrung des Petrus sich ergebenden, und darum nach allen Seiten hin so wohl begreiflichen Grundelemente petrinischer Predigt- und Denkweise. Wer in Act. 15, 7—11 (wie Overbeck XXX, XXXI Anm. 3) einen über Paulus schon weit hinausgehenden eigenthümlich paulinisch gefärbten Standpunkt des Verfassers findet, der zeigt damit nur, dass er um seiner tendenzkritischen Auffassung der A. G. und namentlich ihrer Reden willen seine Augen absichtlich verschliesst gegen die doch zunächst liegende Auskunft, dass wir hier eine genuin petrinische, mit specifisch paulinischen Theorieen noch unverworrene Rede vor uns haben. Die Exegese Overbecks bestätigt das aufs beste. Wie willkührlich ist es nicht, wenn er die Worte *τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν* (V. 9) einfach auf Herstellung von Glaubensgerechtigkeit im paulinischen Sinn bezieht! Und wenn er vollends behauptet, dass der christliche Universalismus in V. 10. 11 „auf die hier durchbrechende paulin. Anschauung vom alttestamentlichen Gesetz begründet werde, wie sonst nie in der A. G.“, (Einl. XXXI A. 3), so verkennt er völlig, dass diese Beweisführung für die Aufhebung des Gesetzes aus der Unerträglichkeit desselben „nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, genuin paulinisch ist“ (vgl. Pfleiderer a. a. O. S. 252) *). Und vor Allem, die Aussage der beiden letzten Verse unserer Rede geht auch nicht einen Schritt über das hinaus, was, wie Paulus uns, ohne Widerspruch oder Widerlegung zu fürchten, Gal. 2, 15. 16 berichtet, die gemeinsame Grundlage seiner und der petrinischen Predigt bildete.

---

*) Freilich trägt Pfleiderer Bedenken, ob ein solcher Standpunkt zur Zeit des Apostelconvents für einen Petrus möglich war, und lässt die Worte im Sinne des späteren Unionspaulinismus gesprochen sein. Dass man ihm in diesen Urtheil nicht zu folgen braucht, erkennt Pfl. in seiner offenen Weise selbst an, wenn er auf derselben Seite sagt, die Möglichkeit, dass Petrus sich im Sinn von Act. 15, 11 ausgesprochen haben könnte, sei nicht ohne Weiteres abzuweisen. Auf Grund der Untersuchung des Sprachcharakters wird uns diese Möglichkeit zur Wirklichkeit, weil dadurch jede tendenziöse Ueberarbeitung von der frei gestaltenden Hand des späteren Redactors, die wir wohl kennen, ausgeschlossen wird.

6. Ueber den letzten Lebensjahren und über dem Lebensende des Apostels schwebt leider ein gleiches Dunkel, wie über Pauli Ausgang. Trotzdem, vielleicht gerade darum hat sehr bald die Sage einen Zug nach dem andern erfunden, um das Bild von der letzten Wirksamkeit und vom Ende des Apostels „nach dem Interesse der späteren katholischen Kirche zu gestalten“ (Huth. S. 6) *). Viele von diesen Zügen,

---

*) Es mag hier eine ganz objective Zusammenstellung der Nachrichten über die Wirksamkeit, über Todesart und Todesort des Apostels in ungefährer historischer Reihenfolge Platz finden. Clem. Rom (ca. 96 n. Chr.) führt Petrum als Muster von Ausdauer in Verfolgungen und Leiden an mit den Worten: *Διὰ ζῆλον καὶ φθόνον οἱ μέγιστοι καὶ δικαιότατοι στύλοι ἐδιώχθησαν καὶ ἕως θανάτου ἤθλησαν. Λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους· Πέτρον, ὃς διὰ ζῆλον ἄδικον οὐχ ἕνα οὐδὲ δύο ἀλλὰ πλείονας ὑπήνεγκε πόνους, καὶ οὕτω μαρτυρήσας ἐπορεύθη εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης.* Im Pseudoignat. epist. ad Rom. IV, 3 (150 n. Chr. oder später) sagt der Verfasser: *οὐχ ὡς Πέτρος καὶ Παῦλος διατάσσομαι ὑμῖν.* Dionysius von Korinth (ca. 170 n. Chr. oder später) erzählt von Petrus und Paulus (bei Euseb. h. e. II, 25): *καὶ γὰρ ἄμφω καὶ εἰς τὴν ἡμετέραν Κόρινθον φυτεύσαντες ἡμᾶς ὁμοίως ἐδίδαξαν· ὁμοίως δὲ καὶ ὁμόσε διδάξαντες ἐμαρτύρησαν κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν.* Vielleicht etwas früher vermelden einen römischen Aufenthalt des Petrus die Acta Petri et Pauli (cf. Hilgenfeld, N. T. extra can. rec. 4, p. 68 ff.) und die Praedicatio Petri (cf. ebendaselbst p. 57 ff.). Ob Papias mit seiner Nachricht über die Entstehung des Marcusevangeliums die Vorstellung eines römischen Aufenthaltes des Petrus verbunden hat, ist mehr als zweifelhaft, wenn es Euseb. h. e. II, 13 ff. auch vermuthet. Weiter gehen in ihren Nachrichten schon Irenaeus und Tertullian. Ersterer nennt als Zeit der Entstehung des aramaeischen Matthäusevangeliums: *τοῦ Πέτρου καὶ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν* (adv. haer. IV, 1), derselbe sagt III, 3: quoniam valde longum est omnes ecclesiae episcopos enumerare — — sed satis maximae et antiquissimae et omnibus cognitae a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae. Tertullian de praescr. 36 cf. adv. Marc. 4, 5: felix ecclesia, cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passione dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur. Clemens von Alex. bei Euseb. h. e. IV, 14 berichtet über die Entstehung des Marcusevangeliums; Marcus habe dasselbe auf vielfache Aufforderung verfasst *τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος.* Der gleichzeitige römische Presbyter Caius behauptet sogar, er könne die Grabstätten des Petrus und Paulus am Vatican und an der Strasse von Ostia zeigen (bei Eus. h. e. II, 25, 7). Ueber seine Todesart werden allmählich immer neue Einzelheiten erdacht. Nach Tert de praescr. 36 hat er den Kreuzestod erlitten, nach den Actis Petri et Pauli Cp. 81 soll er sich als Vergünstigung erbeten haben, dass er in umgekehrter Stellung gekreuzigt werde. Aus dem dritten Jahrhundert stammt endlich die gleiche Nachricht bei Euseb. h. e. III, 1, 2 (vielleicht nach III, 1, 3 von Origenes). Wahrscheinlich

namentlich diejenigen, welche sich seit Anfang des dritten Jahrhunderts bildeten, zeigen sofort ihren sagenhaften Charakter. Das gilt von den Nachrichten über die eigenthümliche Todesart des Apostels, die zum Theil aus Joh. 21, 18 f. erschlossen ist, theils, wie bei Tertullian auf einfacher juridischer Reflexion beruht, das gilt noch mehr von seinem Todestag und Begräbnissort, das gilt endlich von der Ueberlieferung über sein 25-jähriges Wirken in Rom, das sich nicht mit den directen Zeugnissen des N. T., wie sie in Act. 15 und Gal. 2, 11 ff. vorliegen, und den indirecten des Römer- und Philipperbriefs, die ihn nicht erwähnen, vereinigen lässt. Wo etwas gesagt wird über seine Missionswirksamkeit, da zeigt es sich als Folgerung aus 1 Petr. 1, 1. Mehr Werth hat man den Nachrichten über seinen Märtyrertod und seinen Aufenthalt zu Rom zuschreiben zu müssen gemeint. Dass Petrus den Märtyrertod erlitten habe, scheint allerdings auf Grund der weissagenden Stelle Joh. 21, 18 f. völlig gesichert zu sein. Es ist unzweifelhaft, dass diese Episode von dem im ersten Anfange des zweiten Jahrhunderts lebenden Verf. dieses letzten Capitels nicht in dieser Form aufgenommen sein würde, wenn die Folgezeit nicht bereits die Erfüllung dieser Weissagung gebracht hätte. Zu beachten ist dabei, dass der Wortlaut dieser Verse nur auf einen gewaltsamen Tod, nicht auf Kreuzigung deutet (vgl. Meyer-Weiss Commentar zum Ev. Joh. S. 689. 690). Die späteren Nachrichten, die es so concreter darstellen, sind nichts als Schlüsse aus dem falsch gedeuteten *ἐκτενεῖς τὰς χεῖράσ σου.*

---

erst im vierten Jahrhundert entsteht die Ueberlieferung von einem 25jährigen Aufenthalt und Episcopat in Rom. „Weitere Verwirrung ist hervorgerufen worden durch die fortschreitende Parallelisirung des Petrus und Paulus", (vgl. Sieffert a. a. O. S. 527), worin man schliesslich soweit ging, dass man selbst ihren Tod auf denselben Tag verlegte (vgl. die zutreffende Kritik dieser Nachrichten bei Lipsius: Chronologie der röm. Bischöfe S. 50, S. 162 ff.). Eine Zusammenstellung fast aller dieser sagenhaften Züge finden wir bei Hieronymus — de scriptor. eccl. Cp. I de Petro: Simon Petrus — princeps apostolorum post episcopatum Antiochensis ecclesiae et praedicationem dispersionis eorum, qui de circumcisione crediderant, in Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia secundo Claudii imperatoris anno ad expugnandum Simonem Magum, Romam pergit, ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit, usque ad ultimum annum Neronis, id est, decimum quartum. A quo et affixus cruci martyrio coronatus est, capite ad terram verso et in sublime pedibus elevatis asserens se indignum, qui sic crucifigeretur ut dominus suus. Sepultus Romae in Vaticano iuxta viam triumphalem totius orbis veneratione celebratur.

Vorsichtiger noch ist zu urtheilen über die Annahme eines römischen Aufenthaltes des Apostels, womit sich dann natürlich die andere verbindet, dass er in Rom auch den Märtyrertod erlitten habe, obwohl in neuerer Zeit diese Meinung namentlich durch Hilgenfelds Arbeiten*) von Jahr zu Jahr mehr Anhänger gewonnen hat. Aber diese Ansicht hat m. E. von keiner Seite eine vollgenügende historische Begründung aus den uns bekannten Nachrichten gefunden. Wir verzichten hier ganz darauf, zum Beweismaterial die Pseudoclementinen heranzuziehen, diese romanhaft tendenziösen Schriften aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, die ihre Entstehung und Erweiterung eng begrenzten, einseitig gerichteten sectirerischen Kreisen ultrajudenchristlicher Färbung verdanken, deren Werth lange Zeit hindurch in gewissen Kreisen der Tübinger Schule leider weit überschätzt worden ist, und die wie überhaupt, so auch speciell für unsere Frage durchaus nicht die Berücksichtigung verdienen, die ihnen Baur (Paulus 1866 S. 245) und nach ihm, wenn auch vorsichtiger Hase, besonders aber Lipsius in allen oben genannten Arbeiten haben zu Theil werden lassen*). Aber auch wenn wir die Entstehung der Petrussage nicht aus dieser unzulänglichen Quelle ableiten; die eigenthümliche Gestalt auch der übrigen Nachrichten zeigt uns deutlich die Richtung, in welcher wir eine vollzureichende Erklärung dieser Ueberlieferungen finden. Es muss jedem unparteiisch Urtheilenden auffallen, dass schon das allererste Zeugniss, welches zweifellos von einem römischen Aufenthalt des Petrus redet, wir meinen des Dionysius von Korinth, völlig sagenhaft gestaltet ist, und in seiner Tendenz ebenso durchsichtig. Es ist das die Zeit, in welcher der Traditionsbegriff Gestalt gewinnt. Das Hauptansehen vereinigte sich auf die Gemeinden, die in möglichst enger Beziehung zu

*) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1872 S. 372 f., 1876 S. 56 ff., 1877 S. 508 ff. und Einleitung S. 624 ff. Die gegentheilige Ansicht vertritt hauptsächlich Lipsius: Chronol. der röm. Bischöfe 1869, Quellen der röm. Petrussage 1872, „Petrus nicht in Rom" Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 561 ff. Im Anfang des letztgenannten Aufsatzes findet man auch eine eingehende Schilderung über den gegenwärtigen Stand der Frage. Im Uebrigen findet sich eine Zusammenstellung der Litteratur über die Frage bei Joh. Schmid: Petrus in Rom, Luzern 1879, bei Sieffert: Realenc. S. 537 f. und bei Harnack patr. ap. op. I, 1 S. 13 f. zu Clem. ep. I ad Cor. V, 2 ff.

**) Wie hierüber im Einzelnen zu urtheilen ist, darüber vgl. Sieffert a. a. O. S. 525. 526, dessen Ausführungen von Keil Comment. S. 7. 8 ziemlich wörtlich übernommen sind.

einem oder gar mehreren Aposteln standen sei es durch Briefe, sei es durch mündliche Verkündigung, sei es gar durch Gemeindegründung. So ist es auch bei Dionysius nicht eine absichtliche Parallelisirung des Petrus und Paulus, als vielmehr die Absicht, Korinth und Rom vor anderen Städten mit einem besonderen Nimbus zu umgeben, da die beiden grossen Apostelfürsten hier gepredigt, ja Korinth sogar gemeinsam gegründet hätten. Dabei scheut er einen directen Widerspruch zu 1 Cor. 3, 24 nicht. In Bezug auf Rom redet er nur von einem gemeinsamen Predigen. Irenäus verfolgt diese Spur consequent weiter und sucht für Rom allein den Vorzug in Anspruch zu nehmen, den Dionysius seinem Korinth vindicirt hatte. Dass Rom von den beiden gloriosissimis apostolis Petro et Paulo gegründet worden ist, darin beruht die potentior principalitas der römischen Kirche, von der er spricht. Dass solche mit offenen Unrichtigkeiten und tendenziösen Fälschungen angefüllten Nachrichten auch nicht einmal einen historischen Kern zu enthalten brauchen, ist an sich klar. Ebenso sind alle Nachrichten aus gleicher oder späterer Zeit, die von dem Aufenthalte Petri in Rom in irgendwelcher Form reden, a limine abzuweisen, selbst wenn sie einfacher gefasst sind und an sich unverdächtiger klingen. Es ist das dann nur ein Zeichen davon, dass die Wahrheit jener sagenhaften Ueberlieferung einfach als ausgemachte Thatsache bereits vorausgesetzt wird. Das urtheilen wir namentlich von der Nachricht des Clem. Alex. bei Euseb. h. e. VI, 14, die an sich tendenzlos auftritt. Dass man in der alexandrinischen Schule damals schon die ganze überwuchernde Sage, die sich mit diesem römischen Aufenthalt Petri verband, gekannt und für glaubwürdig erachtet hat, zeigt die Notiz in Euseb. III, 1, die auf Origines zurückgreift. Mag sich auch aus der Eigenart des Marcusevangeliums mit Wahrscheinlichkeit die Annahme ergeben, dass Marcus in Rom schrieb, und andrerseits ebenso die Nachricht des Papias bestätigt finden, dass er aus der Erinnerung des Petrus schrieb: ein auch nur annähernd zwingender Grund zur Annahme eines gleichen Aufenthaltes des Apostels liegt darin nicht; vielmehr ist das eine ganz nahe liegende Combination auf Grund der beiden gesondert von einander entstandenen Nachrichten. Denn es ist trotz Eus. h. e. VI, 15 durchaus fraglich, ja kaum wahrscheinlich, dass Papias bei seiner Notiz über den Marcus an einen römischen Aufenthalt des Petrus auch nur gedacht hat. So beschränkt sich das ganze Beweismaterial auf die Stellen aus dem ersten Corintherbr. des Clem. Rom. und des

Pseudoign. Aber die Worte des ignatianischen Römerbriefes sind nicht beweisend, „weil die beiden Hauptapostel auch gegenüber irgend einer andern Gemeinde genannt werden konnten, und überdem die Echtheit des Schriftstückes streitig ist“ (Sieffert S. 525). Es erübrigt also nur noch, ein Urtheil zu fällen über Clem. Rom ep. I ad Cor. V, 2 ff. Diese Stelle sagt aber nichts über einen Märtyrertod des Petrus aus, noch weniger darf man herauslesen, dass er diesen in Rom erlitten habe. Es involvirt eine Verkennung des ganzen Gedankengefüges, wenn man in *μαρτυρήσας* eine Andeutung des Martyriums findet. Der Gedanke eines solchen hat hier gar keine Stelle. Die Apostel werden als *ὑπομονῆς ὑπογραμμοὶ* aufgeführt wie Clem. selbst V, 7 sagt; und wo er das über die Apostel Gesagte resümirt, da heisst es nicht: „diesen Männern welche einen schönen Märtyrertod erlitten haben“, sondern „welche einen solchen heiligen Wandel geführt haben“ (*ὁσίως πολιτευσαμένοις*) und zwar anhaltend, ausdauernd, ohne wankend zu werden durch Nachstellungen, durch Neid und Verfolgungen, *ἕως θανάτου* d. h. einfach bis zur Zeit wo sie starben. Es ist willkürlich, den Tod hier als den Gipfel der Leiden aufzufassen. *Ἕως* ist zeitlich und nicht ohne Weiteres identisch mit *μέχρι*. Zudem mag man bemerken, dass auch im Folgenden (auch VI, 2) der Tod nicht zu den Leiden gezählt wird, sondern den Lohn des Leidens bringt, darum auch nicht in seiner Schrecklichkeit ausgemalt wird, wie die langen vorhergehenden Verfolgungen. Mit einem Hinweis auf ein standhaftes Ertragen des Märtyrertodes würde ja der Verf. auch gar keinen greifbaren Zweck für seine Leser haben verbinden können. Darum erscheint uns als die einzig angemessene Auslegung, das *οὕτω μαρτυρήσας* V, 4 auf das musterhafte vorbildliche Verhalten zu beziehen, das der Apostel während der ganzen Zeit seines Lebens unter all den Leiden und Verfolgungen gezeigt hatte. Das wird aber durch die Worte selbst geradezu geboten. Das *καὶ οὕτω μαρτυρήσας* will doch den Inhalt des vorigen Satzes wieder aufnehmen, resümirt also diese vielmaligen, also auch zu verschiedenen Zeiten erlittenen Leiden und will durch die Anwendung dieses Ausdruckes *μαρτυρήσας* gerade motiviren, warum sein Sterben ein *πορευθῆναι εἰς τὸν ὀφειλόμενον τόπον τῆς δόξης* für ihn wurde. Wie das *μαρτυρήσας* etwas sachlich Identisches bezeichnet mit dem Relativsatz *ὃς — ὑπήνεγκε πόνους*, so ist es im Verhältniss zu dem *ἐπορεύθη* etwas durchaus Vorzeitiges (genau wie *μαρτυρήσας* V, 7, das gleichzeitig und gleichartig ist dem *διδάξας* und *ἐλθών*, etwas dem *ἀπηλλάγη* Vorangehendes be-

zeichnen soll). An sich bedeutet *μαρτυρεῖν* hier wie V, 7 nur: durch Wort und Wandel Zeugniss ablegen; die Idee des Vorbildlichen und Geduldigen kommt erst hinzu durch das *οὕτω*, das in seiner Bedeutung gewöhnlich viel zu wenig beachtet wird. Diese Bemerkungen über Petrus sind so allgemein und im Vergleich zu dem über Paulus Gesagten so dürftig, dass sich das kaum erklären liesse, wenn der Verf. Genaueres von ihm gewusst hätte. Und er hätte es wissen müssen, wenn Petrus in Rom den Tod erlitten hätte. Dieser Satz, in dem ich mit Lipsius (vgl. noch Jahrb. f. prot. Theol. 1876. S. 581 ff.) übereinstimme, ist, soweit ich sehe, von Niemandem widerlegt worden, am wenigsten durch Seyerlen's apodictische Bemerkungen (Entstehung und erste Schicksale der Christengemeinde in Rom 1874, S. 71). Dass von Paulus ein Märtyrertod in Rom wahrscheinlich (nicht gewiss) ausgesagt wird, spricht eher gegen einen gleichen Abschluss des Lebens Petri in Rom. Auch das *ἐν ἡμῖν* VI, 1, das freilich richtig übersetzt wird: „in unserer (der Römer) Mitte" zwingt uns nicht von unserer Meinung abzugehen. Das beweist ein Blick auf Cp. 55, 2—4, wo der Verf. ganz harmlos neben die Frauen aus der römischen Gemeinde, ohne irgendwelchen Uebergang, Judith und Esther stellt (vgl. Lips. a. a. O. 584).

Die Darstellung des Lebensganges Petri endet mit der grossen Klage, dass wir in jeder Beziehung über sein Schicksal in einem unaufgeklärten Dunkel belassen werden. Die Thatsache seines Märtyrertodes scheint sicher zu stehen. Ueber Zeit und Ort aber bleiben wir, wenn wir die Quellen vorsichtig lesen, in Ungewissheit.

Die römische Petrussage aber verdankt ihre Entstehung nicht der ebionitischen Sage von Petri Kampf mit Simon Magus in Rom, sondern einmal der immer mehr hervortretenden Tendenz, die Schicksale Petri und Pauli zu parallelisiren, sodann dem Bestreben, den Nimbus Roms dadurch zu erhöhen, dass zwei Apostelfürsten dort gewirkt und dort ihr Blut vergossen hätten.

§ 2.

Die Briefempfänger.

Bei keinem der neutestamentlichen Briefe liegen die Verhältnisse, wenn es auf die Beantwortung der Hauptfragen

ankommt, so eigenthümlich, wie bei unserm ersten Petrusbriefe. Man hat da eine Reihe von Einzelproblemen vor sich, welche ihre letzte Entscheidung auf ganz verschiedenen Gebieten finden und die sich doch im Grunde aufs Genaueste bedingen. Die Frage nach der Zeit des Briefes und im Zusammenhang damit nach dem Verhältnisse des Briefes zu Paulus, im weiteren Hintergrunde die Echtheitsfrage auf der einen Seite, und die Leserfrage auf der andern Seite können unabhängig von einander beantwortet werden; aber sowie man sich auf der einen Seite für eine bestimmte Antwort entschieden hat, ist man auch für die andre gebunden. Die Frage in Betreff der Leser entsteht überhaupt nur, wenn man die Zeitfrage einstweilen noch vollkommen zweifelhaft lässt und umgekehrt. In allen Untersuchungen über unsern Brief werden wir vor ein solch eigenthümliches Entweder — Oder gestellt. Bei solcher Sachlage ist es schwer, namentlich bei der an zweiter Stelle besprochenen Frage die vorurtheilsfreie Objectivität zu wahren. Die weitaus meisten Abhandlungen über unsern Brief bestätigen das.

Wir stellen, weil die Notizen hierüber im Brief die reichlicheren und directeren sind, die Frage nach der Beschaffenheit der Leser voran. Die Ueberschrift des Briefes nennt als Leser Christen in den kleinasiatischen Provinzen Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien, Bithynien. Hier haben in späterer Zeit nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Apostelgeschichte und paulinischer Briefe Gemeinden paulinischer Gründung mit wesentlich heidenchristlichem Charakter bestanden. Spricht man überhaupt von judenchristlichen Gemeinden in diesen Provinzen, dann kann man nur die Zeit vor der paulinischen Wirksamkeit in Anschlag bringen. Judenchristlich und vorpaulinisch oder nachpaulinisch und heidenchristlich, diese Alternative ergiebt sich naturgemäss, und alle Vermittlungsversuche kommen gar nicht in Betracht. Für das erstere entschieden sich die meisten Kirchenväter und in neuester Zeit nach dem Vorgange von Erasmus, Calvin, Grotius, Bengel u. A.: Weiss, der petrinische Lehrbegriff 1855 S. 99 ff., Studien und Kritiken 1865 S. 621 ff. ebendaselbst 1873 S. 539 ff., Bibl. Theol. d. N. T. 4 Aufl. S. 117, aber Weiss steht damit nicht allein, wie v. Soden Jahrb. f. prot. Theol. 1883 S. 478 unrichtig bemerkt, sondern übereinstimmend mit ihm urtheilen Beyschlag (St. u. K. 1857 S. 801 ff.), Schenkel (Christusbild der Apostel), Fronmüller; auf die entgegengesetzte Seite stellten sich ausser allen Bestreitern der Echtheit auch die grosse Masse der Apologeten.

1. Der Brief ist nach 1, 1 gerichtet an die ἐκλεκτοὶ

παρεπίδημοι διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας. Wir suchen in dieser Adresse, da der Verfasser sich selbst einen *ἀπόστολος Ἰησοῦ Χριστοῦ* nennt und durch den ganzen Brief seine Leser als Christen behandelt, einen Ausdruck, der die Briefempfänger als Christen charakterisirt. Der liegt nur in dem *ἐκλεκτοὶ* vor, das als das voranstehende zunächt den grössten Ton hat. Auf Grund dieser göttlichen Erwählung sind sie *παρεπίδημοι*, was in 2, 11 seine Erklärung findet. Danach ist es absolut zu fassen von den Lesern, die sich als *ἐκλεκτοὶ* überall, wo sie auf Erden sind, als Fremdlinge fühlen, weil sie ihre eigentliche Heimath im Himmel haben. Diese bildliche Deutung des *παρεπίδημος* wird allgemein zugestand en. Die Worte sagen also nur aus, dass sie als Christen zur Theilnahme an der himmlischen *κληρονομία* berufen sind und darum auf der Erde sich nicht heimisch fühlen können; sie enthalten noch nichts über heiden- oder judenchristlichen Charakter der Leser. Nun fügt der Verf. zwei Genitive an, deren zweiter klar die Oertlichkeit bezeichnet, wo diese Christen zu suchen sind; der dazwischen liegende Genitiv ist umstritten; die Frage ist, ob er ebenfalls bildlich zu fassen ist, wie *παρεπίδημος* oder ebenfalls rein örtlich wie die folgenden Genetive. (Die Einzelauffassungen des *διασπορᾶς* und ihre Beurtheilung s. in der Exegese zu 1, 1.) Gegen alle Räsonnements über diesen Genitiv, die, wenn man von dem Zusammenhange dieser Stelle abstrahirt, richtige Momente enthalten mögen, entscheidet, dass fast durchgängig dabei unterlassen wird, für eine richtige und zulässige grammatische Erklärung, d. h. für einen natürlichen Anschluss der Genitive zu sorgen. *Πόντου, Γαλατίας κτλ.*, diese rein localen Genitive verlangen einen Anschluss, und zweifelsohne bleibt am natürlichsten der an *διασπορᾶς*; ja der Anschluss an *παρεπιδήμοις* über *διασπορᾶς* hinweg ist ganz unmöglich; denn wenn *παρεπιδήμοις* einen localen Genetiv zu sich nimmt, dann bekommt es seine eigenthümliche Bestimmtheit und Beziehung durch denselben, kann also nicht mehr in absolutem Sinne genommen werden, wie es nach 2, 11 zugestandenermassen gedeutet werden musste. Es würde dann immer nur die bezeichnen, welche nicht als eigentliche einheimische Bürger nach Pontus, sondern irgendwoandershin auf der Welt gehörten; der Gegensatz von Erde und Himmel verschwände dann aus dem Begriffe. Dieser Anschluss an *παρεπιδήμοις* würde aber nie zu umgehen sein, wenn man *διασπορᾶς* im rein bildlichen Sinne fasst (Steiger, Meyerhoff, Schott, Holtzmann, Hofmann, Keil), von der Zerstreutheit der Christen gegenüber dem himmlischen Einheits-

und Mittelpunkt. Dann würde in *διασπορᾶς* kein anderer Gedanke liegen, als in *παρεπιδήμοις* und das Genitivverhältniss dürfte nur als qualitatives verstanden werden. Das Gleiche ist der Fall, wenn man v. Sodens Deutung folgt, welcher meint, hinter *διασπορά* berge sich der Gedanke einer einheitlichen Organisation auf Erden, es drücke den Begriff der Zerstreutheit gegenüber dem Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit aus *). Das wäre ein rein ideales Prädicat, was allen Christen allerorten zukäme; auch in diesem Falle könnte es nur ein Eigenschaftsgenetiv sein, der die *παρεπίδημοι* von einer andern Seite näher qualificirte, und das folgende *Πόντου κτλ.* müsste wiederum von *παρεπιδήμοις* abhängig gemacht werden, was, wie bereits gesagt ist, nicht angeht. Soll einerseits die absolute Stellung des *παρεπιδήμοις*, durch welche die Verbindung mit *Πόντου κτλ.* verboten wird, andrerseits die Möglichkeit einer Verbindung der Ortsgenitive mit *διασπορᾶς* gewahrt werden, dann muss nothwendigerweise ein Inhalt für *διασπορᾶς* gesucht werden, welcher eine partitive Deutung des Genetivs zulässt. Dann darf es weder, was den Begriff, noch was den Umfang anlangt, mit *παρεπιδήμοις* auf gleicher Stufe stehen. Damit wird auch die so zu sagen symbolische Fassung *) (Brückn. Huth.) unmöglich. Denn bei dieser würden *διασπορά* und *παρεπίδημοι* gleichen Umfang haben, und es wäre zu übersetzen: auserwählten Fremdlingen, welche die christliche Diaspora in Pontus bilden. Das Genitivverhältniss liesse sich dabei nicht erklären. So werden wir geradezu hingedrängt auf die Deutung, welche jedenfalls auch die nächstliegende ist, dass wir es in technisch-geographischem Sinne nehmen von der jüdischen Diaspora. Dann bezeichnet es einen weiteren Kreis, zu dem die *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* gehören. So allein entgeht man der überaus unnatürlichen Annahme, dass *διασπορᾶς* neben einem Genitiv, der rein örtlichen Sinn hat, nicht auch in dem allbekannten, feststehenden localen Sinne, sondern vielmehr in irgendwelcher übertragenen Bedeutung gefasst werden soll, die eine Verbindung des *Πόντου κτλ.* damit unmöglich machen würde. Dass *διασπορᾶς Πόντου κτλ.* eng zusammengehören, geht schliesslich auch daraus hervor, dass V. 2 mit *κατὰ πρόγνωσιν* über *διασπορᾶς* etc. hinaus unmittelbar an *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις* anknüpft. Jene Zusammengehörig-

*) Die eingehendere Analyse dieser Ansicht s. im Commentar zu 1, 1.

keit wird, soweit ich sehe, auch in den Commentaren zugegeben, aber eine eingehende Erklärung über das Verhältniss der Genitive finde ich nirgends. Vielmehr ist da meistentheils eine unklare Mischung von partitiver, epexegetischer und qualitativer Deutung des *διασποϱᾶς* zu constatiren.

Die Adresse führt also die Briefempfänger ein als christgläubige Juden der Diaspora Kleinasiens. Möglich ist ein solcher Leserkreis nur in allerfrühester Zeit vor der paulinischen Wirksamkeit in Asien. Wir haben ein Recht zu fragen, ob sich nicht alle Angaben des Briefes mit dieser allein möglichen und natürlichen Auffassung vereinigen lassen.

2. In der That ziehen sich durch den ganzen Brief hin Stellen, welche auf judenchristliche Gemeinden schliessen lassen. Ueber das Hauptargument, welches sich aus der Situation der Leser ergiebt, vgl. das unter No. 5 Gesagte. Hier sei nur aufmerksam gemacht auf die Art der Benutzung des alten Testaments und auf einige sonst bedeutsame Stellen. Was Weiss in dieser Beziehung (Stud. u. Krit. 1865 vorgebracht hat, ist weder von Grimm (Stud. u. Krit. 1872), noch von Huther (Comment. S. 27 f.) noch durch v. Soden a. a. O. S. 479 f. schlagend widerlegt worden; deshalb nicht, weil alle nicht auf den Kernpunkt dieses Argumentes eingehen. Dieser liegt eben nicht darin, dass das A. T. überhaupt in ausgedehntem Masse benutzt ist. Dann wäre es allerdings ein schiefer Beweis, vom Verfasser auf die Leser zu schliessen und jedenfalls zu rasch, daraus sofort „jüdisches Blut der Leser“ zu folgern (v. Soden S. 480). Vielmehr liegt die Kraft des Beweises in der eigenthümlichen Art, wie er das A. T. verwendet. Wenn der Verf. alttestamentliche Worte zum Beweis anführt, ohne sie als alttestamentliche einzuführen, wenn aber andrerseits Beweiskraft in dieser Stelle nur liegt, wenn darin ein alttestamentliches Gotteswort erkannt wird, so muss der Verf. von vorn herein sich berechtigt gehalten haben, eine solche weitgehende Bekanntschaft mit den Worten des alten Testaments bei seinen Lesern vorauszusetzen. Aber auch sonst wendet der Verfasser Ausdrücke an, deren eigentliche Pointe erst von den Lesern verstanden wurde, wenn sie ebenso wie der Verf. vertraut waren mit alttestamentlichen Ausdrücken, Aussprüchen, Vorstellungen, cultischen Handlungen und Geschichten (vgl. Cp. 1, 2; 1, 24. 25, eine Stelle, die allein genügen würde, weil dem ganzen Zusammenhang der Sinn genommen wird, wenn man die Worte, wie sie sich zunächst geben, nur als Worte des Verf. werthet. 2, 4. 9. 22—24.

3, 5. 10—12; 4, 18; 5, 5. 7). Die ganze Paränese ist so durchsetzt mit alttestamentlichen Worten, dass man wohl sieht, der Verf. will damit seinen Worten besonderen Nachdruck verleihen, ein Effect, der gänzlich verloren ginge, wenn der Leser den Gedanken des Verf. hierin nicht folgen könnte. Ist es aber nicht äusserst bedenklich, anzunehmen, dass Heidenchristen derartig in alttestamentlichem Gotteswort heimisch waren, wenn man auch zugeben muss, dass in heidenchristlichen Kreisen das A. T. vorgelesen wurde *)? Dazu gesellen sich Stellen wie 2, 25; 4, 3; 2, 2. Wenn in 2, 25 von den Lesern gesagt wird, dass sie früher *ὡς πρόβατα πλανώμενοι* gewesen seien, jetzt aber umgekehrt seien zu dem Hirten und Aufseher ihrer Seelen, so ist es die natürlichste Ausdeutung dieses nach alttestamentlichen Mustern (vgl. Ezech. 34, 11. 12) gebrauchten Bildes, dass sie als Schafe eigentlich zu einer grossen Herde unter einen Hirten gehörten, dass sie aber abgeirrt seien, und erst jetzt umgekehrt zu ihrer Herde und ihrem Hirten (s. d. Ausl. dieser Stelle). Und mag man es noch an sich für möglich halten, *ἐπεστράφητε* mit Hofmann im Sinne von: „sich Jemand zuwenden" zu nehmen, das bleibt doch ein unwiderleglicher Beweis für unsere Fassung, dass er sie auch schon für die Zeit ihrer Verirrung oder ihres Umherirrens *πρόβατα* nennt, die also ihrer Bestimmung nach zu dem *ποίμνιον* Gottes bereits gehörten. Es ist dabei wohl zu bemerken, wie der Verf. durchgehends das *ὡς* gebraucht, begründend = quippe cum, quoniam. Von Umherirren konnte nur die Rede sein, da sie ja eigentlich zur Herde Gottes gehörige Schafe waren. Nichtssagend ist jedenfalls der Einwand v. Sodens, dass „dies kein Ausdruck für die Juden sei, zumal für diejenigen, welche jetzt Christen geworden sind, also früher zum „echten" Israel gehört haben" (S. 479). Denn will man unter der Voraussetzung, dass der Brief an Judenchristen geschrieben ist, von einem „echten" Israel im Sinne des Petrus reden, dann bilden die jetzt Gläubigen, aber nur als Gläubige das „echte" Israel; ihnen allein kommen die Ehrenprädicate desselben zu; früher kam ihnen von alledem nichts zu, wie der Verf. aufs deutlichste

*) Uebrigens ist es bedenklich sich mit Huther S. 28 Anm. in Betreff der Bekanntschaft auch der Heidenchristen mit dem A. T. auf Röm. 7, 1 zu berufen, weil Paulus hier die römischen Christen nicht darum *γινώσκοντες νόμον* (ohne Artikel) nennt, weil sie in der alttestamentlichen, sondern darum, weil sie in der bürgerlichen Rechtsordnung wohl bewandert waren.

2, 10 im Vgl. zu 2, 7—9 sagt. Auch in 1, 2 lässt sich das *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς* erst gut verstehen, wenn man es auf die heilsgeschichtlithe Erwählung des israelitischen Volkes bezieht. 4, 3 redet der Verf. von *ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις* denen die Leser früher gehuldigt. Mit *ἀθεμίτοις* soll ein Grund angegeben werden, weshalb diese *εἰδωλολατρεῖαι* schon von ihrem früheren Standpunkt aus angesehen, verwerflich waren und weshalb für sie ein Vorwurf daraus sich ergebe. Nur die Juden aber hatten ein solches Gesetz, welches Betheiligung an götzendienerischen Dingen als die schrecklichste Sünde brandmarkte. Dazu kommt, dass er sie 2, 2 *ἀρτιγέννητα βρέφη* nennt. Wiederum liegt das Argument hier nicht in dem *βρέφη*, was allenfalls durch eine blosse Reflexion auf die Wiedergeburt seine Erklärung finden würde, sondern in dem *ἀρτιγέννητα*, was, gerade weil es so pleonastisch hinzugefügt ist, von Bedeutung wird. Der Verfasser will sie mit voller Absichtlichkeit charakterisiren als solche, welche eben erst diese Wiedergeburt an sich erfahren haben, eben erst Christen geworden sind. Das ist ganz unverständlich, wenn es sich hier um spätere paulinische Gemeinden handelt, die einen langen Bestand mit langjähriger christlicher Erfahrung hinter sich haben; erklärlich wird es erst, wenn es Bezug hat auf judenchristliche Gemeinden in der Diaspora, in der alle Glieder (denn die Gemeinde als Ganzes redet er hier an) erst kürzlich zum Glauben wiedergeboren sind. Der Verf. macht den Lesern ja nicht etwa wie Hebr. 5, 12 ff. daraus einen Vorwurf, dass sie noch *βρέφη* sind und der Milch bedürfen, sondern führt es vielmehr mit *ὡς* als thatsächlichen Grund zur Unterstützung seiner Mahnung an. Gerade der Vergleich mit der Hebräerstelle setzt die Bedeutung unserer Worte ans Licht. (Weiteres s. unter No. 5).

3. Die Bedeutsamkeit dieser Momente hat man paralysiren wollen durch Aufzählung ebenso vieler Stellen, welche nur von früheren Heiden sollen sprechen können. 1, 14. 18; 2, 9. 10; 3, 6; 4, 3; durch Grimm Stud. u. Krit. 1872 ist noch 1, 21 hinzugekommen. Die Mehrzahl dieser Stellen bezieht sich auf den sittlichen Wandel der Leser in ihrer vorchristlichen Periode. Schon die Art, wie dieser geschildert wird als Wandel *ἐν ἐπιθυμίαις* (1, 14) als *ἐν ἀσελγείαις, ἐπιθυμίαις, οἰνοφλυγίαις κτλ.* (4, 3), als *ματαία ἀναστροφή* (1, 18) soll nur eine Abbildung heidnischen Lasterlebens sein können. In diesem Punkt ist principiell zu sagen, dass die Anschauungen, welche die Commentatoren von dem Leben der Juden in der Diaspora haben, zu optimistische sind und dass man ein ungünstigeres Bild davon erhält, wenn man nur

Ausführungen, wie sie in Röm. 2 enthalten sind, genügend werthet. Vollends muss man sich wundern, dass gerade die Ausleger sich auf diese Stellen am meisten stützen, welche die nahezu wörtlich gleichen Ausführungen im Römerbrief stillschweigend auf Judenchristen Anwendung erleiden lassen, wie es nach dem Vorgang Baurs von vielen Anhängern der tübinger Schule geschieht. Diesen Lebenswandel kann der Verf. sehr wohl einen von den Vätern überkommenen nennen (1, 18), weil gerade in Israel das Traditionelle überall herrschend war; darum übte die Lebensweise eine so knechtende Gewalt auf sie aus, weil sie sich von Generation zu Generation fortpflanzte. Diese Betrachtungsweise ist echt alttestamentlich; hunderte von Stellen sagen im A. T. dasselbe, vorzüglich im zweiten Theil des Jesaja, in dem der Verfasser besonders gern mit seinen Gedanken weilt (Jes. 43, 27, ein Capitel, aus dem er 2, 9 Worte direct entnimmt). Und gehen wir in dem Capitel einen Vers weiter und lesen V. 28, wie ihn die Septuaginta übersetzte, dann wissen wir, warum der Verf. mit Recht in seiner Rüge selbst zu *εἰδωλολατρείαις* (4, 3) fortgehen konnte, ein Vorwurf, der übrigens sein Seitenstück hat in Röm. 2, 22.

Aber, wenden uns die Gegner mit mehr Zuversichtlichkeit ein, das Motiv zu solcher unsittlichen widergöttlichen Lebensführung ist sicher nicht auf frühere Juden zugeschnitten. Finsterniss (2, 9) ist doch überall Bezeichnung des Zustandes der Heidenvölker und nicht der Juden; „*ἄγνοια* in ethischen Dingen“ (1, 14) als Sündenursache bei Juden aufzustellen, ist für einen an den Offenbarungscharakter des alten Testaments glaubenden Schriftsteller unmöglich. (So noch v. Soden a. a. O. S. 479 mit allen Commentatoren). Wenn Soden in Anmerkung sagt, dass den Juden nur Christus gegenüber *ἄγνοια* zugeschrieben wird, so ist das richtig in Bezug auf die Juden, die von Christo bereits gehört und sich gegen die Predigt von seinem Kreuze verstockt hatten. Aber zugleich zeigt Soden damit, welches an unserer Stelle die richtige Beziehung des *ἄγνοια* ist. Handelt es sich hier um den früheren Zustand der gegenwärtig christgläubigen Juden, so kann ihnen natürlich die *ἄγνοια*, die das Motiv zu unsittlichem Wandel für sie wurde, nicht Christo, sondern natürlich nur Gott gegenüber vorgeworfen werden. Von dieser concreten *ἄγνοια* Gottes, und nicht von so einem unbestimmt abstracten Dinge, als ob es allgemein *ἄγνοια* in ethischen Dingen, Unwissenheit in Betreff der Norm rechten, sittlichen Wandels heissen solle, redet aber thatsächlich Petrus. Es ist seltsam, dass man

1, 14 *ἐν τῇ ἀγνοίᾳ* anders hat fassen können. Denn, richtig beurtheilt, wäre es dann in diesem Zusammenhange nur störend, wo offenbar ein schwerer Vorwurf erhoben werden soll, dem sofort die Spitze abgebrochen würde, wenn durch jene Missdeutung des *ἄγνοια* eine Art von Entschuldigung mit unterliefe. Es liegt dem aber auch eine Verkennung des Gedankengefüges von V. 14—21 zu Grunde, dessen Absicht es gerade ist, darzustellen, wie ihnen jetzt die Möglichkeit eines Glaubens an diesen Gott in noch viel anderem Sinne gegeben sei als früher, wo sie sich freilich ein Abirren und eine Verkennung des heiligen Gottes des alten Bundes haben zu Schulden kommen lassen. Diese *ἄγνοια* soll aufhören, dafür ein Wandel *κατὰ τὸν καλέσαντα αὐτοὺς ἅγιον* eintreten; als solchen heiligen Gott mit heiligem Wesen und heiligen Forderungen sollen sie ihn erkennen, dann wird ihre Verirrung, ihre Unkenntniss in Betreff des heiligen Gottes aufhören. Aber das ist noch alttestamentliche Erkenntniss; die des neuen Bundes lehrt Gott als mehr, als ihren *πατὴρ* erkennen (V. 17); das ist nun noch ein höherer Antrieb zu neuem Wandel. Ihr Vater ist Gott geworden durch Christum, durch welchen sie an Gott haben glauben gelernt als an den Auferwecker von Todten, so dass jetzt ihr Glaube an Gott sich steigert zu einer unerschütterlichen Hoffnungsfreudigkeit (V. 21). Damit ist zugleich widerlegt, was Grimm über V. 21 sagt. Das *ϑεὸν* darf nicht willkürlich isolirt werden, sondern erhält erst seine Bestimmung durch *τὸν ἐγείραντα κτλ.*

Ebenso ist in 2, 9 das *σκότος*, in dem sie sich früher befanden, nicht das unklare, umdüsterte Denken in sittlichen Dingen, sondern die Unwissenheit und das mangelnde Urtheil über Gott und sein wahres Wesen. Ihm steht *φῶς* gegenüber und als die Folge dieses Erleuchtetseins wird ja ausdrücklich genannt, dass sie in richtiger Erkenntniss der Preiswürdigkeiten Gottes nun dieselben verkündigen. Hat man denn kein Recht, eine solche Finsterniss auch über den Juden in vorchristlicher Zeit lagernd zu denken? Das Alte Testament spricht wenigstens ohne Scheu davon, und auch, um von anderm nicht zu reden, Röm. 2, 17 spricht nur ironisch von den Juden, die *φῶς ἐν σκότει* sein wollten, womit deutlich genug angezeigt wird, dass eben leider *σκότος* in ihnen selber herrsche. Wir wollen nicht unterlassen, hier noch einmal an 2, 24. 25 zu erinnern. 2, 24 wird von dem neuen sittlichen Leben geredet, das in ihnen entstanden sei durch Christi Intervention; und in V. 25 wird dem ungefähr gleichgestellt, dass sie nun wieder zurückgekehrt seien

zu Gott, dem Hirten und Aufseher ihrer Seelen. Ihr bisheriger Zustand als ein Abirren von Gott, ihrem rechten Hirten, den sie allmählich immer mehr und mehr verkannten; und die Folge solchen Irrthums in Betreff Gottes konnte nur sein ein lasterhaftes Sündenleben, was erst aufhören wird, wenn ihnen die wahre Erkenntniss Gottes aufgegangen ist, wie sie jetzt vermittelt wird durch Christum, den Gott auferweckt hat. Das ist die lebensvolle Einheit, in der wir uns 1, 14. 18. 21; 2, 9. 24. 25; 4, 3. verbunden zu denken haben.

Die Stelle 2, 10 vgl. Hos. 2, 25 ist im Urtexte auf Israel bezogen, welches durch seine Vergehungen des Vorrechtes verlustig gegangen war, ein Volk Gottes zu heissen und aus Erbarmen wieder von ihm dazu angenommen wird. Sind die Briefempfänger Judenchristen, dann würde hier der Sinn dem alttestamentlichen gleichkommen; und wir hätten allen Grund, diese Auslegung, wenn sie irgend möglich wäre, vorzuziehen. Trotzdem wird diese Stelle noch fort und fort als Hauptargument gegen unsere Auffassung angeführt, weil — Paulus die Stelle anders verstanden habe. Das ist eine petitio principii *). Wenn nachgewiesen wäre, dass Petrus von Paulus abhängig ist, dann wäre eine andersartige Deutung bedenklich. Aber solange das nicht aus anderen Gründen hinreichend erwiesen ist, bleibt diese Stelle eher ein Beweis für unseres Briefes Ursprünglichkeit, weil die Deutung im Sinne des Hosea doch immer die nächstliegende und natürlichere bleibt und weil diese Fassung auch im Zusammenhange mit V. 6 ff. die einzig mögliche ist (s. den Commentar z. d. St.). Die Bemerkung Sodens, der es urgirt, dass ja dieses *ποτὲ οὐ λαός* jetzt erst alle Ehrenprädicate erhält, die doch dem alttestamentlichen Volke seit Mose zuerkannt waren, würde auch die Stelle in Hosea unerklärlich machen, wo thatsächlich von demselben Volke die Rede ist, verschlägt aber vollends für unsere Stelle nichts, weil es dem Verfasser hier darauf ankommt, zu betonen, dass nicht das alttestamentliche Volk als Ganzes, sondern nur der Bruchtheil der Gläubigen (vgl. V. 6. 7) jetzt an Stelle des Gesammtvolkes als eigentliches Gottesvolk die Ehrenprädicate eines solchen verdiene, ein Gedanke, der bei einem judenchristlichen Schreiber in einem Briefe an Judenchristen überaus natürlich ist.

---

*) Man vergleiche, um die Möglichkeit solcher heterogenen Anwendung einzusehen, doch nur die Discrepanz zwischen Jac. 2 und Röm. 4 bei der Verwendung des Abraham-Beispiels.

Ueber 3, 6 vgl. den Comment. z. d. St. — Wenn durch die eine oder andere Stelle auch etwas von Zweifel in uns rege werden wollte, dann tritt immer wieder die Adresse mit ihrer ganzen überzeugenden Wucht in die Wagschale, die sich entschieden zu Gunsten der Annahme eines judenchristlichen Leserkreises neigt.

4. Die letzte Instanz, die bei diesem Problem in Betracht kommt, ist die Frage, ob es geschichtlich möglich ist, judenchristliche Gemeindebildungen für diese Provinzen in vorpaulinischer Zeit vorauszusetzen. Ist diese Frage zu bejahen, dann haben wir die genügende Basis für unsere Auffassung gefunden. Es ist jedenfalls voreilig und unbegründet, solche Möglichkeit a priori zu leugnen, weil diese Annahme mit den geschichtlich bekannten Thatsachen unvereinbar sei (noch v. Soden S. 480). Genauer formulirt lautet der Einwurf dahin, dass einmal ihre Ignorirung in Apostelgeschichte und Paulusbriefen unmöglich sei, und dass ferner die spätere paulinische Mission in den gleichen Gegenden Pauli Missionsgrundsätzen (vgl. Röm. 15, 20. 21) widerspreche. Bei dem ersten Grunde ist ganz ausser Acht gelassen, dass die Apostelgeschichte nicht im Entferntesten den Zweck verfolgt, eine vollständige, lückenlose Aufzählung aller apostolischen Gemeindegründungen zu bieten; vollends haben die kein Recht, auf dies argumentum ex silentio zu pochen, welche die Auswahl der geschichtlichen Stoffe nach ganz andersartigen tendenziösen Gesichtspunkten getroffen sein lassen. Dazu kommt noch, dass diese event. früheren judenchristlichen Gemeindebildungen gar nicht einmal direct apostolischen Ursprungs sind; wenigstens wenn wir die Angaben unseres Briefes massgebend sein lassen, dann haben diese Gemeinden kaum von irgend einem der Apostel die Predigt von Christo gehört; um so weniger Anlass hatte die Apostelgeschichte, darauf speciell einzugehen. Auch die Paulusbriefe sagen nichts Directes über derartige Gemeindepflanzungen in unserer Gegend. Wohl wahr! Aber was sie indirect enthalten, ist ebenso wie das indirecte Zeugniss der Apostelgeschichte eine genügende Grundlage für die Hypothese von Weiss. Denn es ist in der That eine merkwürdige Notiz, die uns in der Apostelgeschichte aufbewahrt ist, dass Paulus auf der Durchreise durch Galatien und Bithynien vom Geiste gehindert sei Evangelium zu verkündigen. Merkwürdig ist diese Nachricht, weil der Verf. der Acta den Galaterbrief vor sich hatte, aus dem hervorgeht, dass Paulus in Galatien sich längere Zeit aufgehalten und auch Evangelium verkündigt hatte (Gal. 4, 13). Aber, wie aus derselben Stelle hervor-

geht, er hätte es nicht gethan, wenn ihn nicht eine Krankheit dort zurückgehalten hätte. Warum nicht? Die Apostelgeschichte antwortet, weil ihn der Geist hinderte. Halten wir diese Aussage mit Röm. 15, 22 zusammen, dann dürfen wir füglich vermuthen, dass hier der entgegengesetzte Fall stattgefunden hat. Dort sagt er den Römern, dass er verhindert sei weiter zu reisen, weil er noch Gegenden vorfand, wo Christi Namen nicht verkündigt war. Das entsprechende Umgekehrte wäre hier, dass er gehindert wurde zu predigen und getrieben weiter zu reisen, weil hier eigentlich kein τόπος mehr für seine Predigt war. Wenn er trotzdem blieb, so werden durch sein Wirken neben den älteren (dann natürlich judenchristlichen) Gemeindebildungen neue Gemeinden mit wesentlich heidenchristlichem Charakter entstanden sein. Man ist bei der grossen Ausdehnung der Provinz ja nicht einmal genöthigt anzunehmen, dass er seiner Missionspraxis untreu geworden ist*). Nur dann lässt sich aber auch erklären (und das ist das unwiderlegliche indirecte Zeugniss, welches der Galaterbrief ablegt), warum gerade Galatien die klassische Stätte des Principienstreites zwischen Judenchristen und Heidenchristen wurde. Wieder trifft Soden (S. 480) nicht den Kernpunkt der Weiss'schen Beweisführung, wenn er sich mit ihr abgefunden zu haben meint durch die Entgegnung, dass die Verführer nirgend im Galaterbrief als vorher vorhandene, auf ihr höheres Alter sich stützende Judenchristen gezeichnet seien, vielmehr als fremde Eindringlinge u. s. w. Wenn Weiss mit Recht seine Verwunderung darüber äussert, warum gerade hier und nicht anderswo die Agitatoren ihr Operationsfeld suchen, so geht er dabei von der richtigen Voraussetzung aus, dass diese Agitatoren hier mehr Rückhalt gefunden haben müssen als anderswo. Und solch ein Rückhalt kann nur bestanden haben in einem älteren judenchristlichen Bestandtheil der Gemeinden.

Mag mit solchen Gründen auch ein zwingender Beweis nicht geführt werden können, dass judenchristliche Gemeinden hier in vorpaulinischer Zeit vorhanden waren, soviel geht doch daraus hervor, dass die Gegner unserer Anschauung

*) Wenn wir die Autorität der Apostelgeschichte massgebend sein liessen, dann wären wir auch in Betreff der Gründung der heidenchristlichen galatischen Gemeinden übel berathen. Was wir darüber wissen, erfahren wir auch nur aus dem Galaterbrief. Aus der Apostelgeschichte scheint doch eher hervorzugehen, dass Paulus dort gar nicht gewirkt habe.

nicht operiren dürfen mit der sicher unbegründeteren Behauptung, eine solche historische Construction sei unmöglich. Die Grenze unseres Wissens deckt sich eben bei weitem nicht mit der Grenze geschichtlicher Möglichkeit. Sind wir im Recht, wenn wir die geschichtliche Möglichkeit behaupten, dann erhebt sich dieselbe durch die historische Urkunde, die wir in unserem ersten Petrusbrief besitzen, zur Wirklichkeit.

§ 3.

Veranlassung und Zweck des Briefes.

1. Die Veranlassung des Briefes haben wir natürlich in bestimmten äusseren und inneren Verhältnissen der betreffenden Gemeinden zu suchen; der Zweck des Schreibens kann dann kein anderer sein, als der, den Lesern eine Norm an die Hand zu geben für eine rechte Würdigung dieser eigenthümlichen Situation und für eine richtige Stellungnahme zu derselben im Denken und Handeln. Was er mit dem Briefe beabsichtige, sagt uns nun aber der Verf. selber 5, 12: *ἔγραψα παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε.* Der Brief ist also nach des Verf. eigenen Worten zunächst und vor Allem ein Mahnschreiben *); wir haben kein Recht, den Zweck irgendwie anders zu bestimmen; in zweiter Linie will er ein bestätigendes Zeugniss dafür ablegen, dass die Gnade Gottes, worin sie ihren Standpunkt genommen haben, die wahre Gnade Gottes sei. Was wir nach solcher Selbstcharakteristik erwarten, finden wir im Briefe selbst durchaus bestätigt. Durch den ganzen Brief hin ziehen sich bestimmte Ermahnungen; jeder kleine Abschnitt gipfelt in einer solchen. Dagegen treten die Trostmomente ganz zurück. Aber der eigenartige Charakter unseres Briefes beruht nun in der eigenthümlichen Verbindung dieses *παρακαλεῖν* mit einem *ἐπιμαρτυρεῖν*, beruht darin, dass die Paränese durchflochten

---

*) Nachdem Weiss seine frühere Doppeldeutung des *παρακαλῶν* (ermahnend und tröstend, „Petrinischer Lehrbegriff" S. 335) ausdrücklich zurückgenommen hat (die „petrinische Frage", Stud. u. Krit. 1865, S. 631 Anm.) ist in neuerer Zeit fast ausnahmslos anerkannt worden, dass nur der erste Begriff des Ermahnens aus dem *παρακαλῶν* herauszulesen sei, und es ist wohl nur Schott, der daran festhält, dass der Verf. hiermit seinen Brief als ein „Trostschreiben" charakterisiren wolle.

und durchwirkt ist mit Zeugnissen für die Heilsthatsachen, auf welche der Verf. seine Ermahnungen gründet. Wir brauchen nur einige Verse zurückzugehen; da sehen wir V. 8—10 in einem gewissermassen resümirenden Rückblick des Verf. diese beiden Momente aufs innigste mit einander verknüpft; diese Verse geben uns aber auch den untrüglichen Massstab an die Hand, wie wir den eigentlichen Hintergrund aller Ermahnungen des Briefes zu verstehen haben, indem aus ihnen hervorgeht, dass es der scheinbare Widerspruch des gegenwärtigen Leidens mit der Bestimmung aller Christen zur ewigen Herrlichkeit ist, mit dem es den Briefempfängern schwer wird sich abzufinden. Da liegt die Wurzel der Beunruhigung für die Gemeinden, da liegt die Wurzel auch der Gefahren für ihren sittlichen Wandel. Es gilt nüchtern zu sein und zu wachen, und sich nicht durch den Teufel, den Versucher, vom rechten Christenwege und Christenleben abbringen zu lassen. Worin er sich ihnen als den Versucher zeigt, sagt aufs deutlichste V. 9. Das Versuchliche liegt in der gegenwärtigen Leidenslage der Leser, die ihnen mit ihrer Christenhoffnung unverträglich schien. Die Festigkeit im Glauben, die ihnen Kraft geben wird solchen Versuchungen zu widerstehen (V. 9), ist gleichbedeutend mit dem unwandelbaren Festhalten an der Hoffnung einstiger Theilnahme an der ewigen Herrlichkeit, zu der sie berufen sind, trotz des gegenwärtigen Leidens. Wir stimmen also v. Soden (a. a. O. S. 464) bei in der Behauptung, dass der Brief deutlich die Leiden der Leser zu seinem eigentlichen Anlass hat, und dass sein ganzer Inhalt dadurch bestimmt wird.

Damit haben wir uns nicht verpflichtet, ihn mit Schott auch für einen Trostbrief zu halten; das eine fordert das andere nicht nothwendig. Nur daraus, dass Weiss (petrin. Frage S. 632 f.) es so anzusehen scheint, als ob dies beides mit einander nothwendig gegeben sei, kann ich mir erklären, dass er so energisch gegen unseren Satz Widerspruch erhebt, trotzdem auch er anerkennen muss, dass die vielfache Erwähnung der Leiden seiner Leser mit dem paränetischen Zwecke des Briefes in engem Zusammenhang steht (a. a. O. S. 639). Wir halten an unserm Satz fest und behaupten trotzdem, dass der Brief ein Mahnschreiben sei. Auch die grundlegende Ermahnung 1, 13—2, 10 steht in nicht zu verkennender Beziehung zu dieser eigenthümlichen Lage der Leser. Wenn Weiss das bloss deshalb in Abrede stellt, weil in dem Abschnitt von dem Leiden der Leser auch nicht mit einem Wort die Rede sei, so übersieht er m. E., dass

der Abschnitt mit διὸ an V. 1—12 angeknüpft ist, welches also auch, und vielleicht hauptsächlich, den Gedanken von 1, 6. 9 aufnimmt. Sodann mag bemerkt werden, dass die Participien, mit denen die Ermahnungsreihe beginnt, genau entsprechen der Ermahnung in 5, 8, die doch anerkanntermassen ihren Leidensstand zum Motiv hat; endlich dass 2, 11. 12 nicht nur den Anfang eines neuen Theils bildet, sondern auch den Abschluss des vorigen, wie v. Soden S. 461 mit Recht anzunehmen scheint.

Um so wichtiger ist es, die Art, wie der Verf. von dem Leidensstand der Leser spricht, klarzustellen.

2. Es muss vor allen Dingen anerkannt werden, dass der Verfasser in zwei ganz verschiedenen Tonarten von dem Leiden der Leser redet. Einmal hypothetisch 1, 6; 3, 13. 14 cf. 3, 17. von Leiden, die eventuell über die Leser kommen könnten, vielleicht auch bereits — aber der Verf. weiss nichts Bestimmtes darüber — zum Theil über sie gekommen sind; an anderer Stelle dagegen kategorisch von Leiden, die sie bereits gegenwärtig, wie der Verf. weiss, getroffen haben 4, 12 ff. Dabei ist eine Beobachtung von grosser Wichtigkeit. Bei der guten Disposition, die den Brief, was die Anordnung der grossen Haupttheile anlangt, beherrscht, muss es auffallen, dass diese zweite Erörterung über die Leiden, die sie gegenwärtig bereits erfahren müssen (4, 12 ff.), mitten hineingestellt ist in den dritten Haupttheil des Briefes (4, 7—5, 11), der doch unzweifelhaft dem zweiten Theil gegenüber von innergemeindlichen Angelegenheiten spricht. Die Beziehung muss hier nothwendig eine andere sein als in 2, 11—4, 6. Während dort von dem Verhältnisse der gläubigen Christen zu der sie in weiterem Sinn umgebenden heidnischen Welt die Rede war, muss hier die feindselige Haltung gegen die Christen von einem Kreise ausgegangen sein, der ihnen relativ näher stand, mit dem sie engere Beziehungen und Berührungen hatten, ja mit dem sie noch in gewissem gemeindlichen Verbande sich befanden. So werden wir auf eine Situation geführt, die ihr Analogon hat in der Lage der Leser des Jacobusbriefes, für welchen Beyschlag diese These mit überzeugender Klarheit dargethan hat, auf eine Situation, die lediglich unserer These über die Briefempfänger zur Bestätigung dient: judenchristliche Gemeindebildungen sind es, die noch nicht ganz herausgetreten sind aus dem Verbande mit der ungläubigen Judenschaft, von der sie nun am meisten Spott und Hohn zu ertragen haben. Damit haben wir aus der Composition des Briefes ein unwiderlegliches Argument

gefunden für die Behauptung, die Weiss mit richtigem Gefühl der Sachlage ausgesprochen hat, für die Behauptung nämlich, dass 4, 12—19 von den Feindseligkeiten der Juden handle. Und damit stimmt der Inhalt dieses Abschnittes aufs beste überein. Denn nun bleibt die Bemerkung von Weiss in ihrer Beweiskraft zu Recht bestehen, dass die Schmähung des Namens Christi nicht wohl als von Heiden ausgehend gedacht werden könne, sondern eher von den ungläubigen Volksgenossen der Judenchristen. Zudem wird unsere Behauptung durch mehrere Andeutungen im Text selber gestützt. Die *πύρωσις* ist als eine in ihrer eigenen Mitte vorhandene gedacht; also von ihnen ganz nahestehenden Kreisen, aus deren Mitte sie selbst hervorgegangen sind, und zu denen sie noch in gewissem Sinne gehören, muss dieser Brand geschürt sein. Es sind *παθήματα Χριστοῦ*, Leiden, die Christus selbst erduldet hat; ihnen wird von derselben Seite dieselbe Anfeindung zu Theil, wie einst Christo, weil im Grunde Christus in ihnen gehasst wird. Wer hat einst Christo Feindschaft erwiesen? Nicht die ungläubigen Juden? Dieselben sind auch hier gemeint. Nun erklärt sich auch am besten die Mahnung, dass sie, wenn sie als *Χριστιανοὶ* leiden (V. 16), indem sie um Christi willen, zu dem sie sich mit diesem Namen bekennen, geschmäht werden (V. 14), Gott preisen sollen *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ*, d. h. *Χριστοῦ*. *Χριστιανος* ist gebildet nach Analogie der der überaus zahlreichen abgeleiteten Namensformen auf *-ηνός*, *-ανός*, oder (speziell bei Sectennamen) auf *-ιανός*. Die verschiedenen Secten der Synagogen legten sich solche Namen bei (Act. 6, 9)*). Wenn wir auch zugeben, dass dieser Namen nicht in, sondern a u s s e r der Kirche entstanden ist (vgl. Wendt Comment. zu Act. 11, 26), so halten wir doch die Behauptung für voreilig, dass diese Benennung bestimmt nicht von Juden ausgegangen sei. Unsere Stelle liefert den Gegenbeweis. Denn hier wird dies *πάσχειν ὡς Χριστιανός* commentirt als ein *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ*, was über Matth. 5, 10, Luc. 6, 22 nicht hinausgeht, und was als Motiv des Hohnes für Heiden geradezu undenkbar ist (s. oben). — Vor Allem aber ist zu beachten, dass hier ein Gegensatz wiederkehrt, den er einmal in 2, 7 formulirt hat, zwischen Gläubigen und Ungläubigen (V. 17) oder, wie er in V. 18 sagt, zwischen dem *δίκαιος* und dem

*) Vgl. Gurucci: Cimetero degli antichi Ebrei, Rom 1862 p. 38. 39.

ἀσεβής. Hier steht also den gläubigen Christen eine geschlossene Schaar von Ungläubigen gegenüber, die sich dem Evangelium Gottes mit Bewusstsein verschliessen, die zum *προςκόπτειν* gesetzt sind (2, 8), deren Ende nur definitives Verderben sein kann (4, 17). Das ist nicht die heidnische Umgebung, die noch eine *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* erleben soll (2, 12), auf die der Wandel der Christen bessernd wirken wird, was Gesinnung und Handlung betrifft (vgl. No. 3); das sind vielmehr die ungläubigen Juden, die sich an dem in Zion gelegten Eckstein gestossen haben, und die in ihrer Verblendung die bittersten Feinde Christi und der Christen um Christi willen geworden sind.

3. Völlig andern Charakter tragen die Bemerkungen des Verf. über die Leiden der Leser im zweiten Haupttheil, der zum Zwecke hat, den Wandel der christlichen Leser gegenüber der sie umgebenden ungläubigen Welt zu normiren. Es ist bedeutsam, dass er im ersten Theil dieses Abschnittes die Paränese specialisirt, indem er auf die socialen Einzelverhältnisse eingeht. Er schickt voraus eine Ermahnung für die Leser als christliche Unterthanen gegenüber heidnischer Obrigkeit. Diese bildet die breite Grundlage, auf der sich nun die auf das bürgerliche Leben bezüglichen Einzelparänesen anschliessen, und zwar bemerkenswerther Weise so, dass die Pflicht gegen den Staat immer als die allgemeinere höhere Grundpflicht obenan steht (2, 18—25; 3, 1—6. 7). Cap. 3, 8—12 fügt dann eine allgemeinere Ermahnung an, die sich nicht mehr wie die bisherigen Abschnitte der Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit unterordnet. Der Verf. tritt mit diesen Versen heraus aus dem Kreise der socialen Verhältnisse, und wendet sich an jeden einzelnen Christen. Dem entspricht auch die Art, wie er in dem folgenden Abschnitte von der Anfeindung spricht, wobei er als Gegner der Christen nicht Leute im Auge haben kann, die in irgendwelchem socialen Verhältnisse zu ihnen stehen, also etwa Glieder der officiell bestellten Obrigkeit waren, sondern allgemein irgendwelche Gegner aus ihrer ungläubigen heidnischen Umgebung. Was von der Obrigkeit gesagt wird, lautet durchaus anders. Der Verf. weiss ihr nichts Böses nachzusagen, sondern charakterisirt sie einfach so, als ob sie dem Ideal einer Obrigkeit entspreche, auch in Bezug auf die Gerichtspflege, die in der Hand der Provinzialbeamten lag. Es heisst schlechthin, dass sie die *κακοποιοί* straft, dagegen die *ἀγαθοποιοί* belobigt. Der Verf. meint, dass gerade durch das rechtliche Verhalten, das man allezeit von der Obrigkeit erwarten dürfe, die *ἀγνωσία* der *ἄφρονες*

ἄνθρωποι zum Schweigen gebracht werde. An irgendwie organisirte obrigkeitliche Verfolgungen kann hier in keinem Falle gedacht sein; ja mehr noch, der Verf. könnte so nicht reden, wenn überhaupt auch nur eine einzige derartige Verfolgung von der Obrigkeit in Scene gesetzt wäre, die, wie z. B. die neronische, allen Christen allerorts auf lange Jahrzehnte hinaus nicht aus dem Gedächtnisse verschwand. Die ἄφρονες ἄνθρωποι sind von der Regierung aufs Bestimmteste geschieden. Sie sind diejenigen, welche, wie 2, 12 sagt, die Christen καταλαλοῦσιν ὡς κακοποιῶν. Dieses κακοποιοὶ bezeichnet nicht Staatsverbrecher, sondern ist allgemeiner zu fassen als einfacher Gegensatz zu dem ἀγαθοποιοῦντες (vgl. ἐκ τῶν καλῶν ἔργων V. 12). Es ist bei diesen Spöttern allerdings auch nur selbstverschuldeter Mangel an Kenntniss und Verständniss des christlichen Lebenswandels; wenn sie daher erst eingesehen haben werden, dass das ganze christliche Leben ein ἀγαθοποιεῖν ist, dann werden sie umkehren und Gott preisen. Zu demselben Gedanken kehrt der Verf. 3, 13 ff. zurück. Voran stellt er 3, 13 einen Satz, in dem er die gute Zuversicht ausspricht, dass Niemand sie schädigen werde, wenn sie seinen Ermahnungen Folge geben und stets ζηλωταὶ τοῦ ἀγαθοῦ sein würden. Wir sehen daraus wiederum, dass die vorigen Ermahnungen nicht gegeben sind auf Grund einer bereits erlittenen thatsächlichen Schädigung, sondern dass sie das Eintreten einer solchen in Zukunft verhüten sollen. Das wird lediglich bestätigt durch die hypothetische Form von V. 14: εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, wodurch ein wirkliches πάσχειν διὰ δικαιοσύνην von der in Rede stehenden heidnischen Umgebung völlig ausgeschlossen wird. Wie liesse sich damit 4, 12 ff. reimen, wenn dort nicht andere Gegner gemeint wären! In solchem Selbstwiderspruch kann sich der Verfasser nicht bewegen. An staatliche inscenirte Verfolgungen, gerichtliche Verhöre u. dergl. ist in den folgenden Versen auch nicht im Entferntesten gedacht. Solche Auffassung wird fast durch jedes Wort verboten. Wie es der apodictischen Behauptung von 2, 14 direct widerspräche, wenn hier in V. 14 auch nur die Möglichkeit eines Leidens um Gerechtigkeit willen gesetzt würde, als deren Urheber im eigentlichen Sinne die Obrigkeit gedacht wäre, so wird jene Deutung verboten durch das παντὶ τῷ αἰτοῦντι κτλ. (V. 15), was nicht ohne Willkür beschränkt werden darf auf den ganz bestimmten engen Kreis der obrigkeitlichen Personen; sie wird verboten durch den Gegenstand der Apologie, die christliche Hoffnung, die nicht Object gerichtlicher Anklagen und Verhöre sein kann;

sie wird namentlich verboten durch die Art des Verhaltens, welche den Christen vorgeschrieben wird diesen *αἰτοῦντες λόγον* gegenüber. *Πραΰτης* sollen sie beweisen. Jene Gegner sollen durch sie mit sanftmüthiger, milder Zurechtweisung, ohne eine zornige, ungeduldige Aufwallung ihrerseits, von ihrem Irrthum in Betreff ihres Lebenswandels überzeugt werden. Eine seltsame, ja lächerliche Anweisung wäre das, wenn es sich um gerichtliche Verhöre handelte, wo sie wohl oder übel Rede stehen mussten, und auf deren Gang ein sanftmüthiges, mildes (!) Verhalten ihrerseits wenig Einfluss gehabt haben würde. Und doch schlägt der Verf. den Eindruck solchen Benehmens überaus hoch an. Nichts weniger soll die Folge sein, als dass jene beschämt sich ihres Unrechts bewusst werden, und dann natürlich von ihrer üblen Nachrede ablassen und umkehren.

4. Das Verhalten im Leiden wird, so meint der Verf., wirken wie eine stille, aber doch eindringliche Predigt ohne Worte. So wird durch den Wandel der christlichen Frau der ungläubige Mann gewonnen, der für eine solche Thatenpredigt mehr Auge und Ohr hat, als für die Predigt des Wortes. So kann der christliche Sclave durch geduldiges Ausharren auch bei unschuldigen Leiden von einem wunderlichen Herrn durch sein blosses Benehmen für Andere (offenbar auch für seinen Herrn) Gutes wirken. *Ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν* oder *ὑπομένειν*, das ist der technische Ausdruck, den der Verf. dafür ausgebildet hat. Das *ἀγαθοποιεῖν* will im Sinne des Verf. niemals das sittliche Handeln der Christen als solches bezeichnen, sondern stets seine Abzweckung auf das Wohl, concreter gesagt, auf die Ueberführung und die dadurch zu bewirkende Umkehr der Gegner. Das wird die Gegner recht entwaffnen, wenn sie einsehen müssen, dass die von ihnen geschmähten Christen gar ihrer Verleumder Bestes im Auge haben. Diese Deutung des *ἀγαθοποιοῦντας πάσχειν* wird klar durch die Verbindung von 2, 20 mit V. 21, wie von 3, 17 mit V. 18. In beiden Fällen liegt das tertium comparationis in den *ὑπὲρ ὑμῶν* resp. *ὑπὲρ ἀδίκων*. 3, 17 zumal hätte einen unzulässigen, trivialen Sinn, wenn man diese Deutung nicht zuliesse (vgl. die Auslegung dieser Stellen im Comment.).

Es ist m. E. ganz verfehlt, wenn v. Soden a. a. O. S. 406 weitgehende Folgerungen aus 2, 21 ff. zieht, als ob hier die Züge mit bestimmter Parallele zum Leiden der Christen aus dem Process Christi entnommen seien, und dem Schriftsteller „Gerichtsverhandlungen, Anschuldigungen, Verurtheilungen, ungerechte Richter“ vorschwebten. Denn aus der Leidens-

geschichte Christi musste ja die Parallele hergenommen werden; diese führt er aber nicht mit eigenen Worten, sondern nach der klassischen Schilderung von Jes. 53 aus; ausserdem ist es nicht zu verwundern, wenn er in der Parallele weiter geht, als nach dem Vorangegangenen streng geurtheilt zu erwarten wäre. Schon darum ist es misslich, diese Ausdrücke im einzelnen zu urgiren. Das ist schon darum unmöglich, weil dann aus der Parallele 3, 18 ff. sich ergeben würde, dass es in den Verfolgungen bereits zu Hinrichtungen gekommen sei, was durch den sonstigen Charakter der Briefaussagen schlechthin ausgeschlossen wird, und was auch v. Soden S. 467 nur durch zwei missdeutete Stellen 4, 19 und 5, 8 (vgl. den Comm. z. d. St.) übel begründet. Willkürlich ist dies Ausdeutungsverfahren vor allen Dingen darum, weil der Verf. mit Bewusstsein, so lange er von der Art des Leidens spricht, bei dem engeren Kreis der Sclaven stehen bleibt, wie noch das *κολαφιζόμενοι* in V. 20 beweist; erst wo er zu den heilsamen Folgen des Leidens Christi übergeht, da dehnt er natürlich die Perspective aus auf alle Christen. Dass sich der Verfasser von seiner Disposition nicht hat abbringen lassen dadurch, dass er etwa den Gesichtskreis über die Sclaven hinaus erweitert hätte, zeigt die Anknüpfung in 3, 1 und 3, 7.

Die Worte 1, 6 ff., 5, 8 f. kommen nicht in Betracht, wenn man von der verschiedenen Art der Aussagen über die Leiden reden will. Beide Stellen haben zusammenfassenden Charakter; es ist also leicht möglich, dass dabei dem Verf. die Anfeindung der Juden wie der Heiden in Gedanken gelegen hat.

Bemerkenswerth ist nur, wie 5, 9 hervorhebt, dass die gleichen Leiden allüberall, wo es Christen gebe, diesen widerführen. Der Verf. will sie mit dieser Bemerkung augenscheinlich beruhigen über das Befremdliche, was solche Erscheinungen für sie haben (vgl. 4, 12), die doch zu lauter Herrlichkeit berufen zu sein meinen. Wir sehen daraus, dass die Leiden der Leser das gewöhnliche Maass der Feindseligkeiten, denen die Christen als Christen überall und immer ausgesetzt waren, nicht überschritten. Trotzdem erscheinen sie den Lesern als ein *ξένον*, und trotzdem sieht sich der Verfasser zur Absendung eines ausführlichen Mahnschreibens an diese Gemeinden veranlasst. Das wäre freilich nicht zu verstehen, wenn wir paulinische Gemeinden vor uns hätten, die auf vielleicht zwanzigjährigen Bestand zurückblicken könnten, weil es dann allerdings „selbstverständliche, allbekannte und altgewohnte“ Leiden wären, die ein Motiv für

solch ein dringliches Mahnschreiben nicht bieten könnten; zu verstehen ist es nur, wenn unsere These über die Briefempfänger anerkannt wird, die uns in die allererste Zeit des Entstehens und Bestehens wesentlich judenchristlicher Gemeindebildungen hineinversetzt, wo die jungen Gemeinden auch diese Spötteleien und Plackereien, diese Schmähungen und mitunter absichtliche Verkennungen ihrer sittlichen Bestrebungen als etwas Ausserordentliches, Befremdliches, Nichterwartetes empfinden mussten *). Es ist interessant zu sehen, dass selbst v. Soden trotz seines Standpunktes die Thatsache nicht in Abrede stellen kann, dass der Brief an manchen Stellen offenbar jungbekehrte Christen im Auge hat. Er beruhigt sich aber bei der Thatsache, dass bei der raschen Zunahme des Christenthums in den Zeiten von Vespasian-Titus, wie von Nerva-Trajan die Mehrzahl (?) der Gemeindeglieder stets jungbekehrte waren, als ob diese dann nicht von den älteren Gemeindegliedern darüber verständigt worden wären, wie doch Paulus von Anfang an verkündigt hatte, dass der Christ zu leiden habe, und als ob unser Brief in Wirklichkeit nicht die Gemeinde als Ganzes anredete (S. 471). Wenn der Verf. sich selbst als sehr vertraut zeigt mit der Thatsache von Anfeindungen der Christen (v. Soden S. 471), so ist das eben ein Beweis dafür, dass er schon seit langer Zeit derartige Anfeindungen kennt, dass sie also nur im Urtheil der Leser, nicht objectiv angesehen, ein ξένον sind. Wie will das zu Sodens eigenen Behauptungen passen, dass der Brief erst neuerdings ausgebrochene Verfolgungen officieller Art voraussetze? Dann wären sie ja dem Verf. eben so neu, wie den Lesern. Mit diesen Bemerkungen berühren wir jedoch bereits die Echtheits- und Zeitfrage.

*) Die gegnerische Meinung kann sich das ξενίζεσθαι nur durch eine aussergewöhnliche Steigerung der Leiden erklären; aber von solcher Steigerung ist im ganzen Brief auch nicht ein Wort angedeutet. Vielmehr alle Leiden, auch die blosse üble Nachrede, erscheinen den Lesern als etwas mit ihrer christlichen Herrlichkeitshoffnung schlechthin Unvereinbares. Die hypotetischen Ausdrücke 1, 6. 3, 17 begreifen sich doch wahrlich nicht, wenn man herausliest, dass die officielle Verfolgung sich vielleicht noch steigern oder weitere Dimensionen annehmen könne (Soden 475 f.), da diese Stellen doch vom Leiden überhaupt hypothetisch reden.

§ 4.

Schriftstellerisches Verhältniss des Briefes und biblisch-theologischer Lehrgehalt.

1. Was trotz der Adresse, trotz der mancherlei Schwierigkeiten, die aus den Angaben des Briefes für die Annahme nachpaulinischer Abfassung sich ergaben, dennoch immer wieder diese Auffassung nahe gelegt hat, ist das eigenthümliche verwandtschaftliche Verhältniss unseres Briefes zu paulinischen Briefen. Diese Anklänge und Berührungen mit paulinischen Briefen hat neuerdings Holtzmann (Schenkels Bibell. IV, S. 496; Einl. ins N. T. S. 489) in ziemlich unkritischer Weise gehäuft. Die Parallelen zu den Briefen an die Thessalonicher, Korinther, Galater, Philipper, die er aufführt, sind, genau genommen, zu wenig charakteristisch, um eine schriftstellerische Abhängigkeit von diesen Briefen oder auch nur eine Bekanntschaft mit ihnen zu begründen. Bei derartigen Untersuchungen sollte man doch immer mehr im Auge behalten, dass es einen Schatz von specifisch christlichen Ausdrücken gegeben haben muss, der als Gemeingut der urchristlichen Gemeinden, judenchristlicher wie heidenchristlicher, anzusehen ist; namentlich dürfen die Ausdrücke nicht urgirt werden, welche durch die Vermittelung der LXX aufs Leichteste Eigenthum der Lehrsprache aller Apostel werden konnten.

Wenn diese Zurückhaltung nicht geübt wird, wenn man den allgemeinen Eindruck so vielfacher Anklänge massgebend sein lässt, dann freilich muss der Verf. unseres Briefes nicht bloss einen oder den anderen, sondern die ganze Sammlung paulinischer Briefe, auch der späteren, gekannt haben (vgl. Brückner in de Wettes Comment. S. 16). Zu dieser Behauptung geben denn auch wirklich neuerdings Holtzmann Einl. S. 488 und v. Soden a. a. O. S. 483 fort. Dem beizustimmen wird kaum Jemand ernstlich in Versuchung kommen, der das Beweismaterial Holtzmanns näher betrachtet. Dem *καλεῖν*, *κληρονομία*, *δόξα*, *χαρίσματα* u. s. w. sind nicht Elemente specifisch paulinischer Terminologie, sondern erklären sich einfach „aus der Thatsache, dass verwandte Ideen des apostolischen Bewusstseins, sobald nicht die Macht überwiegender Originalität schöpferisch auf sie einwirkte, bei aller inneren Freiheit ihrer Träger auch verwandte Ausdrücke hervorrufen mussten“ (vgl. Brückner a. a. O. S. 17) *).

*) Worte vollends, wie *ἐλευθερία*, *ἀναστροφή*, *καταρτίζειν* u. s. w. sind einfach der Vulgärsprache entnommen und entscheiden nichts.

Aber das ist eben das πρῶτον ψεῦδος, womit man sich einer vorurtheilsfreien Entscheidung in dieser Frage verschliesst, dass man diese überwiegende Originalität, von der Jedermann innerlich abhängig werden musste, dem Paulus zuschreibt gegenüber dem Petrus. Noch v. Soden hält es für ein gewagtes Unternehmen, an der Originalität des kleinen Petrusbriefes (will sagen: Des kleinen Verfassers) und der Abhängigkeit des grossen Paulus festzuhalten*) (S. 482). Dieses Vorurtheil müssen wir bannen, bevor wir an die Beurtheilung des Verhältnisses zum Römer- und Epheserbrief gehen. Mit diesen beiden Briefen findet eine weitgehende Berührung statt, die nicht mit den oben angeführten Worten von Brückner erklärt werden kann, weil sie nicht einzelne Worte betrifft, sondern ganze auf einander folgenden Satzreihen. Geleugnet ist hier das schriftstellerische Verwandtschaftsverhältniss nur von Rauch, Mayerhoff, Jachmann, Ritschl, Brückner; von allen anderen Theologen der verschiedensten Richtungen ist es ausnahmslos anerkannt.

2. Die Ausdehnung der Berührungspunkte ist auch hier übertrieben worden. Es ist das Verdienst von Weiss**), überzeugend nachgewiesen zu haben, dass sich die wirklichen Parallelen zum Römerbrief auf Röm. 12. 13 beschränken. Hier finden sich auf kleinem Raum soviel Parallelen (der Gedanke fast jedes Verses kehrt im Petrusbrief wieder), dass die dürftigen anderen Anklänge dagegen nicht in die Wagschale fallen. M. vgl. Röm. 12, 1 mit 1 Petr. 2, 5; V. 2 mit 1, 14; V. 3—8 mit 4, 10; V. 9 mit 1, 22; V. 10 mit 2, 17; V. 13 mit 4, 9; besonders V. 14—17 mit 3, 8—12 und Röm. 13, 1—7 mit 1 Petr. 2, 13. 14. Von den anderen Anklängen an den Römerbrief ist m. E. von Belang nur 1 Petr. 2, 6. 7 vgl. mit Röm. 9, 33. Diese Verse enthalten ein Citat, das zwei von einander gesonderte Stellen des A. T. in eigenthümlicher Weise mit einander verbindet. In Bezug hierauf lässt sich nur sagen, dass der Verf. des Petrusbr. mit alttestamentlichen Worten und Citaten in freiester Weise

---

*) Gerade dies scheint bei der Mehrzahl der Apologeten bei der ganzen petrinischen Frage vorzugsweise ausschlaggebend gewesen zu sein; man fürchtete, der Selbstständigkeit und schriftstellerischen Originalität des Paulus werde durch solch Abhängigkeitsverhältniss Abbruch gethan. Uebrigens gehen die Urtheile über den ersten Petrusbrief sehr weit auseinander. Ich meinestheils zögere keinen Augenblick, ihn den weitaus schönsten aller neutestamentlichen Briefe zu nennen.

**) Vgl. hierzu Petrinisch. Lehrbegr. S. 374 f., Stud. u. Krit. 1865, S. 652 f. 1873, S. 543 f. Biblische Theol. S. 117.

schaltet; er hat offenbar nie den Text vor sich gehabt, sondern aus dem Gedächtniss Stelle an Stelle gereiht. Indess lässt sich hieraus nichts mit absoluter Sicherheit schliessen. Zu einem absolut sicheren Resultat wird man aber auch in der Vergleichung von Röm. 12. 13 mit unserem Briefe nicht geführt. Seufert hat zwar (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1874, S. 360—388) in einer äusserst detaillirten Untersuchung die völlige Abhängigkeit des Petrusbriefes darzuthun gesucht. Er geht soweit zu behaupten, dass wir in unserm Verf. einen Schriftsteller erkennen müssen, der nicht aus der Fülle eigener Gedanken schöpft, sondern von einem Original abhängig ist, das er ohne schriftstellerische Routine copirt. Dasselbe ist dann natürlich der Fall in dem Verwandtschaftsverhältniss zu anderen Paulusbriefen, zum Jacobus- und zum Hebräerbrief, so dass wir nach dieser Auffassung ein mechanisch compilirtes Machwerk, eine ohne schriftstellerische Routine zusammengetragene Anhäufung fremden Eigenthums vor uns haben. Es kann in der That kein unbegründeteres Urtheil geben als dies über einen Brief, der so frisch und lebendig ist in seiner Darstellung, so überaus anziehend durch die geistvolle Verknüpfung von Paränese und Lehrgehalt, so einheitlich und durchsichtig in seiner Composition. Was soll man endlich darüber urtheilen, dass Seufert in den Veränderungen der benutzten Paulusstellen „theils conciliatorische Klugheit des Verf., theils den Zweck, seine Abhängigkeit zu verbergen, vermuthet“ (vgl. v. Soden S. 483)?*) Für die Parallelen zu Röm. 12. 13 muss m. E. zugegeben werden, dass bei Petrus in der Mehrzahl der Stellen die kürzere präcisere Fassung sich findet: Röm. 12, 3 ff. vgl. mit 1 Petr. 4, 8 ff.; Röm. 12, 10 mit 4, 9; 12, 12 mit 4, 7; 12, 15 mit 3, 8; 12, 16 mit 3, 8; 12, 17 mit 3, 9; namentlich vgl. die Anfangsverse von Röm. 13 mit 1 Petr. 2, 13. 14. Röm. 12, 6 f. mit 1 Petr. 4, 11. Wenn es Röm. 12, 2 vgl. 1 Petr. 1, 14 anders ist, so hat das darin seinen Grund, dass Paulus an eine länger bestehende Gemeinde schreibt, bei denen er nicht mehr so wie unser Verf. Anlass hatte, ihr gegenwärtiges Leben mit ihrem früheren zu vergleichen. — Schon eine allgemeine Betrachtung wird uns lehren, auf welcher Seite wahrscheinlicher die Ori-

---

*) Wie mechanisch Seufert Parallelstellen häuft, dazu vgl. S. 376 (R. 8, 31 cf. 1 Petr. 3, 18) S. 377 (R. 8, 34 cf. 1 Petr. 3, 18) oder gar S. 380 (R. 5, 9. 10 cf. 1 Petr. 1, 18 und Röm. 5, 5 cf. 1 Petr. 1, 22). Dass er solche Stellen parallel setzen kann, beweist nur, dass er mindestens je eine von den Parallelen völlig missverstanden hat.

Originalität zu suchen ist. Ist es wohl denkber, dass der Verfasser unseres Briefes, den man sich dann als einen Mann vorstellt, „der in liebender Hingabe in des Paulus Denk- und Sprechweise durch die Lectüre seiner Briefe sich eingelebt hat" (vgl. Grimm Stud. u. Krit. 1872, S. 683 f.), dass dieser aus dem ganzen, reichen Schatz des Römerbriefes nur diese allgemeinen sittlichen Ermahnungen im Gedächtniss behalten haben sollte, ohne von dem lehrhaften Theil desselben auch nur eine specifisch paulinische Gedankenwendung mit hinein zu verflechten, obwohl er doch, wie wir gesehen haben, seine Ermahnungen mit einer Fülle lehrhaften Stoffes untermischt hat? Oder ist es nicht viel näherliegend, anzunehmen, dass Paulus, nachdem er in selbständiger Weise mit scharfer Dialectik seine Lehrgedanken systematisch in den ersten 11 Capiteln entwickelt hat, nun, wo er die Ermahnungsreihe beginnt, sich diese klassisch gedrungenen, kraftvollkernigen Gedankengänge unseres Briefes zum Muster nimmt, zumal wenn wir bedenken, dass er an eine ihm persönlich unbekannte Gemeinde schrieb, wo ihm nicht, wie etwa bei den Corintherbriefen, durch die jedesmal vorliegenden Bedürfnisse Inhalt und Form der Ermahnungen an die Hand gegeben wurde? Um dem zustimmen zu können, gilt es allerdings einmal das Vorurtheil zu bannen, als stände unser Brief tief an Werth unter dem Niveau dessen, was Paulus producirt habe, es gilt sodann die verkehrte Auffassung abzuwehren, als ob das die schriftstellerische Fähigkeit des Paulus herabsetze (vgl. die frühere Aufl. dieses Comm. S. 22), als ob es innere Abhängigkeit und Geistesarmuth bekunde, wenn Paulus Worte, Gedanken und Wendungen des Petrus in freier Gestaltung zu seinem Eigenthum machte.

Nach alledem tragen wir kein Bedenken, „den verzweifeltsten Schritt, den moderne Apologetik geleistet hat, obgleich er, wie Holtzmann meint, mit Recht allgemeinster, ausnahmsloser Verurtheilung anheimgefallen ist" (Holtzmann Einl. S. 488, vgl. jedoch Beyschlag Stud. u. Krit. 1857, S. 830) mitzuthun, indem wir dem kleinen petrinischen Brief im Vergleich zum grossen Paulus dennoch die Originalität vindiciren. „Uns scheint Weiss mindestens soviel nachgewiesen zu haben, dass die angebliche Abhängigkeit des Petrus von Paulus auch in diesem Stücke auf ganz gebrechlichen Füssen steht und mit gutem Fug auch umgekehrt werden kann" (Beyschlag Krit. a. a. O. S. 830). Da die Kritik zu einem festen, untrüglichen Resultat in diesem Punkte nimmer gelangen wird, so darf eine historische Kritik unseres Schriftstückes von dieser Thatsache aber nicht aus-

gehen. Soviel steht jedenfalls fest, dass, wenn daraus auch nichts für unsere These folgt, dieselbe ebenso wenig dadurch in Frage gestellt wird.

3. Der Satz, den Weiss für die Beurtheilung des Verwandtschaftsverhältnisses mit dem Epheserbrief aufgestellt hat, „dass der Epheserbrief gerade in dem, worin er von den übrigen paulinischen Briefen abweicht, mit dem ersten Petrusbrief zusammengehe", ist durch die einfach gegentheilige Behauptung von Huther, die v. Soden S. 482 f. übernimmt, noch nicht widerlegt. Denn es bleibt dabei: die Eigenheit des Epheserbriefes besteht darin, dass er als ein Rundschreiben mit einem allgemeinen Lobpreis beginnt, und dass in dem praktischen Theil des Briefes die Ermahnungen mit lehrhaftem Stoff durchwirkt sind. Die tübinger Schule hat denn auch ebenso einheitlich hier die Abhängigkeit des Epheserbriefes behauptet, wie dort die des Petrusbriefes; und Seufert hat mit gleich detaillirter Vergleichung der Texte hier für die Originalität des Petrusbriefes plaidirt*). (Zeitschr. f. w. th. 1881, S. 178 f., 332 f.) Hier liegt es allerdings etwas anders als beim Römerbrief. Ist der Epheserbrief secundär, so ist er eine Art Nachbildung des Petrusbriefes; will man das einem Paulus nicht zutrauen, dann ergiebt sich daraus das Präjudiz, dass der Epheserbrief unpaulinisch ist.

Nur dem Jacobusbrief gebührt der Vorzug der Ursprünglichkeit im Verhältniss zum ersten Petrusbrief. Die Anklänge sind unverkennbar: vgl. 1 Petr. 1, 6. 7 mit 1 Jac. 1, 2. 3; 1 Petr. 2, 1 mit Jac. 1, 21; 1 Petr. 4, 8 mit Jac. 5, 20; 1 Petr. 5, 5—9 mit Jac. 4, 6. 7. 10. Wenn hier, was jedoch sehr zweifelhaft ist, eine schriftstellerische Abhängigkeit überhaupt stattfindet, dann ist sie „sicher auf Seiten des Petrusbriefes zu finden, der in diesen Stellen dem Jacobusbrief gegenüber die weniger gedrungene, wortreichere Sprache hat." Eine solche Abhängigkeit lässt sich bei Aufrechterhaltung unserer These völlig ausreichend erklären, da wir „im Jacobusbrief das älteste Schriftstück des N. T. und früheste Denkmal christlicher Literatur vor uns haben" (Beyschlag Comm. zum Jacobusbr. S. 36), da beide Briefe

*) Es ist seltsam, wie v. Soden Seuferts Resultat in Betreff des Römerbriefes mit Anerkennung als erwiesen übernimmt, und das doch mit denselben Mitteln, derselben Gründlichkeit, derselben Methode gefundene Resultat betreffs des Epheserbriefes mit Stillschweigen übergeht, um da Hofmann Recht zu geben. So subjectiv ist nothwendig in diesen Fragen das Urtheil.

aus urapostolischem Kreise erwachsen sind, beide an einen judenchristlichen Leserkreis der Diaspora sich richten, wo die Lage und Bedürfnisse der Briefempfänger in mancher Beziehung sich ähnlich gestalten mussten *).

4. Unter der Voraussetzung petrinischer Abfassung unseres Briefes in nachpaulinischer Zeit hat man sich die Möglichkeit, dass Petrus sich an Paulus angeschlossen, physiologisch rechtfertigen wollen, indem man auf das für Einflüsse von aussen empfängliche Naturell des Petrus hinwies. Das hat Weiss zurückgewiesen, indem er treffend bemerkt, dass, wenn zur Erklärung der Abhängigkeit auf die Anlehnung des Petrus an das A. T. und die Worte Christi provocirt werde, ganz verschiedenartige Dinge vermischt würden; ebenso verwechsle man, wenn man sich auf die receptive Natur des Petrus berufe, momentane Bestimmbarkeit, wie sie allerdings seiner natürlichen Raschheit und Lebhaftigkeit entsprach, mit etwas ganz Anderem.

Unter der Voraussetzung petrinischer Abfassung unseres Briefes in nachpaulinischer Zeit haben ferner Schott und Hofmann **) in dieser Anlehnung die bewusste Absicht des Petrus sehen wollen, seine volle Uebereinstimmung und Anerkennung gegenüber der Lehre des Heidenapostels zu bezeugen. Aber, wie v. Soden S. 483 treffend hervorhebt, durch solche blossen Anlehnungen an Ausdrücke in Paulusbriefen konnte Petrus kaum hoffen, das Vorurtheil zu zerstreuen, als herrsche eine tiefgehende Uneinigkeit zwischen beiden Aposteln, da ja die Berührungen mit Paulus, auch wenn die Abhängigkeit auf Seiten des Petrus liegt, in keiner Weise das Gepräge des Beabsichtigten tragen, und einem,

---

*) Dass unser Brief die gegenwärtig vorliegenden Evangelien nicht benutzt hat, ist klar. Finden sich Berührungen, dann sind sie nur ein Beweis der Ohrenzeugenschaft und der Bekanntschaft mit Aussprüchen Jesu. Für den Hebräerbrief leugnet selbst v. Soden trotz der zahllosen Anklänge ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältniss. Anklänge an die Petrusreden im Act. werden wir von vorne herein erwarten und als etwas Selbstverständliches ansehen (vgl. Weiss Zeitschr. f. chr. Wiss. 1854, 10 f. M. Kaehler Stud. u. Krit. 1874, 3).

**) Hofmann sagt z. B. über den Eingang des Epheserbriefes, Petrus habe geflissentlich den Eingang seines Briefes dem dieses Briefes so ähnlich gestaltet, um „so zu beginnen, dass seine heidnischen Leser den geflissentlichen Anschluss an denselben wahrnehmen mussten und hierin gleich im Beginn den Einklang erkannten, in welchem das, was ihnen jetzt der Apostel der Beschnittenheit schrieb, mit dem stehen sollte, was ihnen vordem der Apostel der Völkerwelt geschrieben hatte.“

der die Paulusbriefe nicht genau kennt, nicht sofort auffallen; solche Kenntniss ist den Lesern schwerlich zuzutrauen. Zudem wäre es in diesem Falle von der Entschiedenheit und Freimüthigkeit eines Petrus zu erwarten gewesen, dass er sich ganz offen zum Evangelium des Paulus bekannte. Vor allen Dingen aber würde sich dann gar nicht erklären lassen, wie es kommt, dass es sich „in den nachweisbaren Parallelen fast nirgends um lehrhafte Aussprüche, sondern lediglich um Worte apostolischer Ermahnungen handelt" (Weiss, Stud. u. Krit. 1865 S. 649). Durch solche Tendenzconstructionen für unseren Brief haben jene Apologeten leider in directester Weise der tübinger Schule in die Hand gearbeitet (vgl. den folgenden §).

Aber macht denn unser Brief wirklich den Eindruck, dass er sich seine Lehrsprache von anderen neutestamentlichen Schriften erborgt hat? Darf man das behaupten, wenn in 105 Versen nicht weniger als 60 Hapaxlegomena sich finden, wenn der Brief voll ist von nur ihm eigenthümlichen Ausdrücken und Redewendungen (auch im Unterschiede von Paulus), wenn er, rein grammatisch angesehen, sein eigenartiges Gepräge trägt (vgl. den Gebrauch des Partic. in oft fast absoluter Weise, häufig einer folgenden Ermahnung vorangestellt; fast jeder neue Abschnitt beginnt so. Das ist in dieser Form und Ausdehnung nicht paulinisch, wie Holtzm. S. 489 mit Unrecht behauptet; vgl. ferner das überaus häufige Fehlen des Artikels, den häufigen Gebrauch von ὡς = quoniam u. s. w.). Die Briefanlage kann man paulinisch nur nennen, wenn man es so ansieht, als ob Paulus den Typus christlichen Briefstils und Briefanlage erst aus sich heraus geschaffen habe. Eingang und Ausgang des Briefes haben übrigens neben der unverkennbaren Aehnlichkeit mit paulinischem Briefanfang und -schluss, was aber nur willkürlich als Abhängigkeit gedeutet wird, doch tiefgreifende, charakteristische Unterschiede aufzuweisen (vgl. den Comm.).

Die Entscheidung liegt jedoch noch auf anderem Gebiete; sie wird gewonnen durch eine Klarlegung der sozusagen biblisch-theologischen oder dogmatischen Grundanschauungen des Briefes. Wenn sich in den Lehrgedanken eine unleugbare Originalität herausstellt, so wird dadurch unmittelbar auch die Originalität der Form und des Ausdruckes bedingt (Beychl. Stud. u. Krit. 1857 S. 831).

5. Von apologetischer Seite begnügt man sich gemeinhin mit dem wesentlich negativen Gedanken, dass Petrus dem Paulus nirgends widerspreche, oder mit der selbstverständlichen, allgemeinen Behauptung, dass das Christenthum

des Apostel Petrus im Wesentlichen dasselbe sei mit dem des Paulus oder Johannes. Das ist von einem Petrus natürlich am allerersten zu erwarten, dass er sich mit dem Tode Christi abfinden muss, und dass er die Auferstehung Christi zum Ausgangspunkt seiner christlichen Ueberzeugung macht. Weiter geht schon Pfleiderer, wenn er behauptet, „dass Petrus dem Paulus nicht nur nirgends widerspreche, sondern sogar dessen Wendungen acceptire (Paulinismus S. 431) und dass er sich in den wesentlichen Punkten die paulinische Terminologie aneigne" (a. a. O. S. 418). Holtzmann endlich meint, dass der Brief für seine ganze dogmatische und ethische Auffassung des Christenthums sämmtliche Grundbegriffe aus der paulinischen Literatur beziehe. Wie v. Soden in allen seinen Abhandlungen in eigenthümlicher Weise einen Rückzug anbahnt von der Methode und den Resultaten der tübinger Schule zu einer positiveren Beurtheilungsweise, so urtheilt er auch in diesem Punkte nüchterner und vorsichtiger. Zwar will er in eingehender Untersuchung über den biblisch-theologischen Lehrgehalt unserer Briefe zu dem Resultat gekommen sein, dass unser Verfasser ganz in Pauli Spuren wandle (a. a. O. S. 499); aber er fügt sofort hinzu, es sei auffallend, dass die paulinische Terminologie völlig verlassen sei (S. 497), dass alle dogmatischen Formeln fehlten und dass die specifisch paulinischen Ideen nicht einmal erwähnt würden (S. 499). So corrigirt er wenigstens in diesem letzten Punkte Pfleiderer und Holtzmann in gerechter Würdigung der Sachlage. Wir fragen aber billig, ob es wohl als möglich vorgestellt werden darf, dass wesentlich paulinische Heilslehre vorgetragen werden kann mit völliger Beiseitesetzung paulinischer Terminologie? Wir müssen uns erinnern, dass Petrus nach jener Voraussetzung den Römerbrief gekannt und zum Theil fleissig berücksichtigt hat. Wir müssen dann nothwendig in ihm einen Mann denken, „der in liebender Hingabe in des Paulus Denk- und Sprechweise sich eingelebt hat" (v. Soden S. 484). Sollte es wirklich möglich sein, dass unser geistvoller Verfasser bei solcher liebenden Hingabe nicht auch das rechte Verständniss für paulinische Heilslehre und ihre theologische Begründung mitbrachte? Sollte es sich dann erklären lassen, warum auch nicht eine einzige specifisch paulinische Idee mit dem specifisch paulinischen Terminus in der ganzen Heilslehre unseres Briefes wiederkehrt? Aber die Vertreter jener Auffassung finden ja eine Erklärung dieses Mangels, bei der sie sich beruhigen zu können meinen: „Die paulinische Theorie

ist bereits vergessen, seit den erregten Tagen der paulinischen Wirksamkeit eine gute Zeit verstrichen, ein Rückgang der dogmatischen Hochfluth ist eingetreten“ (v. Soden S. 497 f.); den paulinischen Grundbegriffen ist ihre mystische Tiefe, polemische Spitze und dogmatische Bestimmung abgestreift (Holtzmann S. 489); popularisirten Paulinismus haben wir hier vor uns, Unionspaulinismus (Pfleiderer); die Ecken und Spitzen paulinischer Polemik sind abgeschliffen, die Höhen und Tiefen paulinischer Mystik und Speculation abgetragen und ausgefüllt*). Da kann dann unter dem einen Dache dieses kirchlich gewordenen paulinischen Christenthums der gemässigte Judenchrist ebenso gut Unterkunft finden, wie der Heidenchrist. — Also zugegeben wird, dass jedes specifisch paulinische Element in unserem Briefe fehle, zugegeben wird, dass er sich in directerer Weise an die alttestamentliche Ideenwelt anschliesse (Holtzm. S. 489); zugegeben wird endlich, dass zwischen einer solchen moralisch gewandten paulinischen Doctrin und dem judenchristlichen Standpunkte der Unterschied thatsächlich sehr verschwindend sei. Von hier aus ist nur ein kleiner Schritt (— die Extreme berühren sich —), und wir befinden uns auf dem

---

*) Aber auch mit solchen Sätzen ist die Thatsache nicht genügend erklärt, die wir constatirt haben, dass kein paulinischer Terminus in unserem Briefe Aufnahme gefunden hat. Jene Forscher bewegen sich offenbar in einem Selbstwiderspruch. Pfleiderer stellt dem ersten Petrusbrief an die Seite den ersten Corintherbrief des Clemens. In der That hat dieser mit unserm Petrusbrief viel Aehnlichkeit; in der Grundlage urapostolisch, hat er seine Sprache am ersten Petrusbriefe und am Hebräerbriefe gebildet und seine Gedanken daran orientirt; aber seine Gedankenwelt ist durch den Paulinismus hindurchgegangen, und trotzdem er wesentlich practisch vulgär spricht, kann er diesen paulinischen Einfluss doch nicht verleugnen. So würde etwa der Lehrstoff auch des Petrusbriefes geformt sein, wenn er in ungefähr die gleiche oder eine bald darauf folgende Zeit gehörte. Die Vermittlungsgedanken der paulinischen Heilslehre, die dialectische Vermittlung derselben werden nicht mehr in ihrer Schärfe und Tiefe erkannt und erfasst; viele Sätze, die Clemens in dieser Hinsicht vorbringt, sind bereits „unverstandene Formeln“. Man muss von ihm mit Fug und Recht alles das sagen, was jene Kritiker vom Petrusbriefe behaupten. Aber die paulinische Terminologie kann auch dieser die paulinischen Gedanken verflachende Pauliner nicht aufgeben; die Grundlehre des Paulinismus, die Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch Werke, kann nicht schärfer ausgesprochen werden, als Cap. 32, 4: *Καὶ ἡμεῖς οὖν διὰ θελήματος αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κληθέντες, οὐ δι' ἑαυτῶν δικαιούμεθα — — ἢ ἔργων, ὧν κατειργασάμεθα ἐν ὁσιότητι καρδίας, ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως, δι' ἧς πάντας τοὺς ἀπ' αἰῶνος ὁ παντοκράτωρ θεὸς ἐδικαίωσεν* (vgl. dazu Ritschl Altkathol. Kirche S. 247 f., Weiss Stud. u. Krit. 1859 S. 159 ff.).

direct entgegengesetzen Standpunkte, der von Schmidt und Lechler, von Ritschl und Weiss aufs nachdrücklichste behauptet wird, dass unser Brief im Unterschiede von den Paulusbriefen urapostolische Lehrweise mit wesentlich judenchristlichem Charakter wiederspiegele. M. E. sind die Ausführungen dieser gelehrten Forscher völlig überzeugend.

6. Die Christologie finden wir im Verhältniss zur paulinischen trotz aller gegentheiligen Behauptungen auf einer unentwickelteren Stufe, insofern unser Verf. noch nicht dazu fortgeschritten ist, aus seinen christologischen Aussagen eine persönliche Präexistenz Christi consequent abzuleiten. Dass die Weiss'sche Deutung des *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ* (1, 11), wonach *Χριστοῦ* mehr qualitativ zu fassen ist: „der in ihnen wohnende Geist, der identisch war mit dem Geist, der Christum später in seinem Wirken beseelte", die einzig zulässige ist, wird die Exegese der Stelle zeigen. Schon hier sei darauf aufmerksam gemacht, dass der Verf. das einfache *Χριστός* immer da gebraucht, wo es auf seine messianische Bestimmung und sein messianisches Wirken, namentlich auf sein Leiden abgesehen ist, wo er sozusagen den rein messianischen Amtscharakter Jesu hervorgehoben wissen will. Es ist zudem unmöglich, dass unmittelbar hinter einander *Χριστός* einmal den persönlich präexistenten Christus, dann den Messias in seinem geschichtlichen Wirken bezeichnen soll; das zweite *εἰς Χριστὸν* drängt dem ersten die gleiche Bedeutung auf. Deutlicher noch liegt die Frage in 1, 20; *προεγνωσμένου* schliesst, richtig verstanden, persönliche Präexistenz Christi schlechthin aus, sie wird auch nicht durch *φανερωθέντος δὲ ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* gefordert (Pfleiderer Paulinismus 421, v. Soden S. 490). Denn *φανερωθέντος* bildet den Gegensatz zu *προεγνωσμένου*, wie der Verf. durch *μὲν — δὲ* selber andeutet; sein geschichtliches Offenbarwerden als das, was er ist, als Messias steht nicht seinem früheren Dasein, sondern seinem früheren Erkanntsein (sc. von Gott) gegenüber. 3, 19 sagt für diese Frage nur bei einer Missdeutung der Stelle etwas aus, da es selbstverständlich ist, dass die Zeitbestimmung *ἐν ἡμέραις Νῶε* zu dem Satz in nähere Verbindung gebracht werden muss, in welchem durch *πότε ὅτε* eine allgemeine Zeitbestimmung bereits angedeutet ist, die leicht eine nähere Präcision der in Frage stehenden Zeit nach sich zog (gegen v. Soden S. 490 und Hofmann).

Den Mittelpunkt des Erlösungswerkes bildet bei Petrus, wie bei Paulus, der Heilstod Christi. Aber in der Deutung desselben fehlt jede Berührung mit der Vermitte-

lung der Gedanken bei Paulus. Unrichtig ist es freilich, wenn man behauptet hat, dass er die Stellvertretungstheorie nicht zeige (Sieffert Jahrb. f. d. Theol. 1883, S. 392) und dass er dadurch wesentliche paulinische Gedanken bereits beiseite gelassen hätte (v. Soden S. 498). Dabei liegt die falsche Vorstellung zu Grunde, als läge darin die Lösung der Frage bei Paulus, dass die Gerechtigkeit Gottes nothwendig die Strafe der Sünde in irgendwelcher Form fordere. In der Stellvertretungstheorie gipfeln die Aussagen Pauli über den Kreuzestod nicht, sondern die einzige Stelle, an der wirklich ein Versuch gemacht wird, eine Lösung zu geben, Röm. 3, 24—26, knüpft an die Opferidee an. Das ist eben das Auffallende, dass unser Verfasser diese Idee nicht verwerthet hat, wiewohl sie ihm, der in alttestamentlichen Gedankengängen mit seinen christlichen Heilsgedanken sich orientirte, äusserst nahe gelegen hätte. Was er in dieser Beziehung vorbringt, knüpft vielmehr einerseits deutlich an Worte Christi an, andrerseits an die prophetischen Worte des messianischen Capitels Jes. 53. So erhält er eine Deutung, die identisch ist mit der, welche in der jüdisch-synagogalen Theologie gang und gäbe war, vom stellvertretenden, geduldigen, unschuldigen Leiden eines Gerechten für viele Ungerechte (vgl. den Comment. zu 1, 19. 2, 21—24. 3, 18). Wie merkwürdig, dass Petrus dieser Deutung den Vorzug giebt, von welcher er nichts im Römerbrief, nichts im Epheserbrief las! Beide hätten ihm (vgl. Eph. 5, 2) den Opfergedanken näher gelegt. Die natürliche Begründung hierfür ist doch die, dass er jene Briefe überhaupt nicht gekannt hat, dass er vielmehr echt jüdische Vorstellungen in selbstständiger Weise ins Christliche übersetzt hat.

Die Folge des Heilstodes Christi ist bei Petrus wie bei Paulus die Sündenvergebung; daraus resultirt für die Christen eine Zuständlichkeit, die sie in eine besonders nahe Beziehung zu Gott bringt; als weitere indirecte Folge endlich erscheint bei beiden der neue religiös-sittliche Lebenswandel. Aber in allen drei Etappen lassen sich ganz wesentliche Unterschiede bemerken. Die Vorbedingung der Sündenvergebung auf menschlicher Seite ist in unserem Briefe nicht die *πίστις* in paulinischem Sinne, sondern *ὑπακοή*. Wer in den neuen Bund, der durch Christi Tod inaugurirt ist (1, 2), eintreten will, hat *ὑπακοή* gegen die Bundesbestimmungen zu leisten; genau nach Analogie von Exod. 24, 7. 8. Dieser Gehorsam wird sich zunächst zeigen in der willigen Unterordnung unter die Wahrheit des göttlichen Wortes, der christlichen Heilsverkündigung, die zu ihrer wesentlichen

Grundlage nun nicht das Kreuz Christi hat, wie bei Paulus, sondern offenbar — man combinire 1, 22. 23 mit 1, 3 — die Auferstehung Jesu Christi. Demgemäss ist die *πίστις* das Vertrauen, das sich auf diese Thatsache der Auferstehung gründet, identisch mit *ἐλπίς* bei Paulus. 1, 21 sagt es geradezu, dass der Glaube an Gott durch den Glauben an die Auferweckung Christi eine *ἐλπὶς εἰς θεόν* wird (s. d. Comm.).

Der neue Zustand der Christen wird in unserm Briefe in ganz eigenartiger, mit paulinischen Ideen unverworrener, ja zum Theil diesen zuwiderlaufender Weise beschrieben. Vorstellung und Ausdruck sind auch hier aus dem A. T. entlehnt. „Weil Gott der heilige ist, und daher mit nichts durch Sünde Beflecktem in Gemeinschaft treten kann, darum sollt auch ihr heilig, gottgeweiht, von dem Sündigen, Profanen abgesondert sein", diese alttestamentliche Grundforderung besteht auch für die neutestamentliche Gemeinde zu Recht (1, 15). Dieser Zustand ist nun thatsächlich durch die neutestamentlichen Heilsthatsachen und Heilserfahrungen hergestellt. Das Glied der neutestamentlichen Gemeinde ist gereinigt in religiösem Sinn (1, 22). *Ἁγνίζειν* ist nicht in moralischem Sinne zu fassen, sondern im religiösen, kultischen Sinn; es liegt darin die Versetzung in den vollkommenen Stand des religiösen Verhältnisses der Gottesgemeinschaft, indem das Gewissen vom Schuldbewusstsein gereinigt wird, das es von Gott geschieden hält. Das will der öfter wiederkehrende Ausdruck *ἀγαθὴ συνείδησις* besagen; daher die Taufe, an welche die Sündenvergebung geknüpft ist, beschrieben wird als Bitte um ein gutes Gewissen, d. h. Bitte um diese Reinigung von Schuld und Schuldbewusstsein, um jene religiöse Weise, die fähig macht zum priesterlichen Gottesdienst. Nun kann uns Christus zu priesterlichem Dienste Gott zuführen (3, 18). — Damit werden wir auf die Prädicate geführt, die der neutestamentlichen Gemeinde auf Grund solcher Aussagen über die Gnadenerfahrungen des einzelnen Christenmenschen gegeben werden. Sie ist das *γένος ἐκλεκτόν, βασίλειον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον, λαὸς εἰς περιποίησιν* (2, 9); die Christen sind also herausgenommen aus dem Zusammenhang des profanen Weltlebens, Gott zum Eigenthum bestimmt, Gott zum Dienst geweiht, als Priester ihm geistliche Opfer darzubringen (2, 5). Das Charakteristische an allen diesen hohen Ehrenprädicaten ist doch das, dass in ihnen überwiegt die Rücksichtnahme auf die eigenartigen Pflichten ihres gegenwärtigen Christenstandes. Wenn sie diesen genügen, dann sind sie *τέκνα* oder *τέκνα ὑπακοῆς* (1, 14), die in Furcht ihren Wandel führen werden,

weil ihr Vater zugleich der heilige Gott und unparteiisch gerechte Richter ist (1, 17). — Hier öffnet sich eine fundamentale Differenz Paulo gegenüber. Er fasst den neuen Gnadenstand ganz überwiegend unter den Ausdruck des Kindschaftsverhältnisses, dessen Wesen das Gegentheil von Furcht ist, in dem nicht die Pflicht das hervorstechende Merkmal ist, sondern das kindliche Vorrecht des Vertrauens auf die dauernde Liebe und Güte Gottes. Bei Paulus ist das Verhältniss ein ruhender, passiver Zustand, bei Petrus ein durchaus activer. Das kann nicht begründet werden durch den blossen Hinweis darauf, dass unser Brief ein paränetisches Schreiben sei, sondern es ist eine Unterschiedenheit in den zu Grunde liegenden Anschauungen anzuerkennen.

Demzufolge tritt auch der neue geforderte Lebenswandel in viel directere Beziehung zum Heilstod Christi; oder, wie man es auszudrücken pflegt, es treten bei Petrus mehr die ethischen Consequenzen des Heilstodes hervor. Wer den Römerbrief aufmerksam liest, der wird zugestehen müssen, dass bei Paulus hier zu jener ersten Gnadenthat der Sündenvergebung eine zweite sich gesellt, die Mittheilung heiliger Geisteskraft zu neuem Lebenswandel auf Grund des Kindschaftsverhältnisses (Röm. 8 vgl. Gal 4, 6 und dazu Weiss bibl. Theol. §§ 84. 86, Ritschl, Rechtfert. u. Versöhn. II, S. 260). Jedenfalls hätte einem Petrus, der in liebender Hingabe sich in die Gedankenwelt eines Paulus versenkte, niemals aus dem Gedächtniss kommen können, welche ungemeine Rolle bei Paulus das *πνεῦμα* spielt, wenn es auf Herstellung des christlich-sittlichen Lebenswandels ankommt. Von alledem finden wir bei Petrus nicht eine Spur. Die ethische Heiligung erscheint hier vielmehr als die Aufgabe, als die Pflicht, die mit der durch Christi Tod bewirkten „religiösen Heiligung, d. h. Reinigung und Weihung“ unmittelbar gesetzt wird (vgl. 2, 24; 1, 17 im Lichte von V. 18; 1, 22 die Forderung der Bruderliebe u. s. w. in Verbindung mit *ἡγνικότες*; 2, 9b und 2, 9a). „Nicht der Erlösungstod Christi als Factum an und für sich hat hierauf irgendwelchen Einfluss; er kann nur als Stachel wirken (*εἰδότες* 1, 18) oder als Vorbild (*ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν*)“ (v. Soden S. 496 f.) vgl. 2, 21; 3, 17; 4, 1.

Diese Differenz von paulinischer Heilslehre wird um so auffallender, wenn gleiche termini erscheinen in ganz ungleichartiger Verwendung. Dass das von der *πίστις* gilt, ist schon oben angedeutet. Es ist aber völlig unzulässig, dabei an eine Abschwächung des paulinischen Glaubensbegriffes zu

denken (noch v. Soden 491); wir haben hier etwas vor uns, was aus völlig anderer Wurzel erwachsen ist, was in völlig andrer Weise Gestalt gewinnt und sich äussert. Die *πίστις* hat hier dieselbe Beziehung zur Auferstehungsthatsache, wie dort zum Tode Christi. Diese eigenthümliche Werthung der Auferstehung Christi wird sehr mit Unrecht zu einem paulinischen Nachklang herabgesetzt (v. Soden S. 497); weder Röm. 4, 25 noch Röm. 6 reicht hinan an diese originelle, wirkungsvolle Verbindung unseres neuen religiös-sittlichen Lebens mit der Auferstehung Christi. Dem Glaubensbegriff analog ist die *χάρις* nicht mehr das grundlegende Heilsprincip, überhaupt nichts in der Gegenwart vollendet Gegebenes, sondern ein Hoffnungsgut, dessen voller Empfang vom gläubigen Christen erst erwartet wird bei der Parusie Christi. Auch der Begriff des *πνεῦμα* muss diese Wandlung mitmachen.

Fassen wir alle diese Momente zusammen, so müssen wir urtheilen, dass der Complex der Lehrgedanken in unserem Briefe ein wohlgefügtes, zusammenhängendes Ganzes bildet, ohne jegliches Zwitter- und Bastardwesen, was ihm durch Eindringen fremdartiger Elemente aufgeprägt wäre: die Originalität der Auffassung von Heilsthatsachen und Heilsaneignung lässt sich nicht verkennen. Nehmen wir nun hinzu, dass die paulinische Terminologie völlig vermisst wird, dass der Verf. sich vielmehr in ganz originaler und directerer Weise seine Gedanken durch Vorstellungsreihen aus der alttestamentlichen Ideenwelt vermittelt, dann ist auch für die Form der Darstellung eine Originalität gegeben, die den Brief vor der Anklage der Unselbständigkeit und schriftstellerischen Abhängigkeit wirksam schützt.

§ 5.

Aechtheit und Abfassungszeit.

1. Der erste Petrusbrief ist unter allen Schriften des N. T. wohl am besten und bestimmtesten bezeugt. Es darf kaum geleugnet werden, dass er schon dem Clemens Romanus genau bekannt war, selbst wenn man nicht in unser Urtheil (§ 4, 4 Anm.) einstimmt, dass er seine Lehrsprache in wesentlichen Punkten an der unseres Briefes ausgebildet hat; die Anklänge bei Barnabas, Hermas und Ignatius sind zweifelhafter und beweisen wenigstens eine Bezugnahme auf

unsern Brief nicht. Dagegen ist er von Polycarp aufs ausgiebigste benutzt, indem zusammenhängende Stellen buchstäblich reproducirt werden (vgl. schon die Bemerk. des Eusebius hist. eccl. IV, 14 ff.); auch von Papias erzählt uns Eusebius, dass er den ersten Petrusbrief in den *λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* benutzt habe. Irenaeus, Tertullian, Clemens Alex., Origenes, Cyprian citiren öfters Stellen aus dem Briefe mit namentlicher Anführung desselben, und zwar ohne auch nur im Geringsten darauf hinzudeuten, dass irgend ein Zweifel an seiner Echtheit gehegt werde; auch findet er sich in der ältern Peschito, die nur drei katholische Briefe enthält (1 Petr., 1 Joh., Jacobus). Eusebius zählt ihn mit Recht zu den Homologumenen. Dass Spätere ihn für unecht gehalten haben, kommt hier nicht in Betracht. Auffällig kann es nur erscheinen, dass er in dem sogenannten Muratorischen Kanon nicht mit aufgezählt ist. Aber gerade die Stelle, an welcher man ihn erwartet, bietet einen Text, der in der vorliegenden Gestalt jedenfalls corrumpirt ist, und für den sich demnach auch keine genügende Auslegung gefunden hat. Dieser Umstand entscheidet also weder für noch wider die Authentie unseres Briefes. — Wenn diese Zeugnisse aber noch eine Ungewissheit zurücklassen: unzweifelhaft wird die Abfassung unseres Briefes durch den Apostel Petrus sicher gestellt durch das Zeugniss des zweiten Petrusbriefes, wobei es gleichgiltig ist, ob derselbe echt ist oder nicht. Mit der äusseren Bezeugung und kirchlichen Anerkennung unseres Briefes steht es demnach, wie auch von den Meisten anerkannt wird, so günstig, dass schon daraus ein energisches Veto gegen die Unechtheitserklärung sich ergiebt (selbst De Wette und Reuss die Gesch. d. heil. Schr. des N. T. geben das zu und enthalten sich wesentlich aus diesem Grunde des abschliessenden Urtheils über den Brief).

2. Die Daten des Briefes begünstigen lediglich die Annahme einer Abfassung durch Petrus. Der Verf. nennt sich einen *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* 5, 1, was am richtigsten dahin gedeutet wird, dass er die Leiden Christi geschaut habe, und von ihrer Art und Bedeutung Zeugniss ablege (s. d. Erkl. d. St.). Damit stimmt überein die Art, wie dem Verf. durch den ganzen Brief hin Christi Leiden vor Augen steht, wie er immer wieder auf sein vorbildliches Verhalten im Leiden hinweist (1, 19. 2, 21 f. 3, 18 f. 4, 1 f. 4, 13). Als Ohrenzeugen der Reden Christi macht er sich uns mehr als einmal bemerklich; nicht nur in Stellen, die nachweislich direct an Aussagen Christi anknüpfen, sondern auch in der Wahl von eigenthümlichen

Ausdrucksweisen, die sich eigentlich nur durch Rückgang auf Christi Predigt erklären (man vgl. 1, 10 f. mit Lc. 10, 24 f. 1, 17 mit Matth. 6, 9; 2, 12 cf. 3, 16 mit Matth. 5, 16; 2, 17 mit Marc. 12, 17; 3, 14 und 4, 14 mit Matth. 5, 10. 11; 4, 13 mit Matth. 5, 12; 5, 3 mit Mc. 10, 42 f.; 5, 6 mit Matth. 23, 12; und noch mehrere andere Stellen erinnern in ihrer eigenthümlichen Formulirung an Herrenworte). Dass synoptische Begriffe hier fehlen, wie Reich Gottes, Menschensohn u. drgl., ist wohl wahr, aber wir stehen da nur vor dem Räthsel, das sich uns überall in der Betrachtung der apostolischen (nicht nur urapostolischen) Predigtweise aufdrängt. Das ist andrerseits natürlich, dass die Terminologie sich erweitert, wo die Nothwendigkeit gegeben war, sich über die Heilsbedeutung der inzwischen eingetretenen Heilsthatsachen zu äussern. Aber wiederum die Weise, wie der Verf. von diesen Heilsthatsachen spricht, lässt ihn als einen Mann aus dem Kreise der Urapostel erkennen. Man fühlt es bei dem, was er 1, 3 über die Auferstehung Christi und ihre Wirkungen zu sagen weiss, heraus, wie es die selbsterlebten Thatsachen sind, deren Wirkungen er so lebendig schildern kann, weil er sie an sich selbst erfahren hat als die wirksame Ursache eines äussern und innern Umschwungs sonder Gleichen. In der kraftvollen Unmittelbarkeit apostolischen Zeugnisses äussert sich diese eigenste Lebenserfahrung in den grossartigen Ermahnungsreihen unseres Briefes, die eben deshalb eine so eigenthümlich warme Lebendigkeit athmen und eine so zwingende, überzeugende Wirkung ausüben. Durch 1, 8 klingt es offenbar noch hindurch, dass der Verf. sich dessen als eines besonderen Vorzuges bewusst ist, Christum mit eignen Augen gesehen zu haben, und dass er darin gewissermassen einen Mangel der Leser constatirt, dass sie dieser Augenzeugenschaft sich nicht rühmen können. M. E. ist es auch unzweifelhaft, dass 1, 12 auf die Erfahrung der Geistesausgiessung am Pfingstfest recurrirt, eine Notiz, die wir von einem Petrus erwarten und verstehen. Wir nehmen hinzu, dass die Art, wie der Verf. immer und immer wieder mit seinen Gedanken im A. T. weilt, dass seine ganze Betrachtung des Christenthums als der Erfüllung des im A. T. vorgezeichneten Ideals Israels in ihm einen Urapostel unmittelbar vermuthen lässt; wir lassen der Beobachtung ihren Werth, dass Gedanken und Anschauungen unseres Briefes sich ausserordentlich oft berühren mit den durch die auszuscheidende ältere Quelle der Apostelgeschichte in ihrer Authentie gesicherten Petrusreden daselbst; eine Uebereinstimmung, die selbst Details berührt,

trotzdem irgend welche tendenziöse Anlehnung nicht angezeigt ist; wir bemerken endlich, dass alle Züge des Briefes, welche uns das Charakterbild des Verfassers mit seinen eigenartigen Merkmalen zeichnen, uns unwillkürlich die geläuterte Gestalt des feurigen Petrus ins Gedächtniss rufen. Die selbstvermessene, vorschnelle, tollkühne Weise von ehemals hat er allerdings abgelegt; unter der erziehlichen Einwirkung Christi und später unter der Zucht des Geistes hat er, ganz ähnlich wie der Apostel Johannes eine psychologisch wohl verständliche Wandlung seines inneren Lebens erfahren: „in unserm Briefe erscheint er nicht mehr als einer, welcher dem Himmelreich Gewalt anthun will, sondern er ist verklärt zum Apostel der Hoffnung", der mit aller Energie der Christenhoffnung sich die Zeit der Endvollendung bereits unmittelbar vergegenwärtigt, und der uns lehrt, wie man in dieser Hoffnung die Seligkeit der Theilnahme an der zukünftigen Herrlichkeit schon im Voraus schmecken könne.

Der Annahme der Echtheit steht bei unserer Construction auch nicht ein Bedenken im Wege.

3. Anders wird die Beurtheilung der Frage ausfallen, wenn man das schriftstellerische Verhältniss zu Paulus umgekehrt auffasst und zum massgebenden Ausgangspunkte macht. Dass eine solche absichtliche Anlehnung nur übel erklärt wird durch eine Reflexion auf die Charaktereigenthümlichkeit Petri, darüber vgl. § 4, 4 und v. Soden a. a. O. S. 484. 85. Und wenn wir vollends mit Schott und Hofmann noch weiter gehen und die Absicht des Petrus erkennen wollten, paulinische Lehre anzuerkennen und den Lesern als rechte Lehre zu beglaubigen (§ 4, 4), so würden wir allerdings ein Schriftstück vor uns haben, „dessen Eigenthümlichkeit mit der Vorstellung, die wir uns von der Eigenthümlichkeit und geschichtlichen Stellung des Apostels Petrus machen müssen, wenig harmonirt", und „das sich leichter erklärt, wenn man es mit der Tübinger Schule für ein pseudonymes Produkt hält" (Weiss, Stud. u. Krit. 1865 S. 620 vgl. S. 649 f.). Es ist von der grössten Wichtigkeit einzusehen, dass die gangbare Auffassung unseres Briefes, die ihn von Petro, aber in der Zeit nach der paulinischen Wirksamkeit geschrieben sein lässt, mit Nothwendigkeit auf die Anschauung der tübinger Schule hinführt, deren Formel sich in vielen Punkten genau mit der von Hofmann vertretenen Tendenzauffassung deckt. — Einen Vorgänger in vollem Sinne hat die tübinger Schule in der Echtheitsfrage nur an Cludius (Uransichten des Christenthums 1808 S. 296 f.); sonst wurden nur vereinzelte Bedenken gegen die völlige Echtheit

laut von Semler, der den Marcus, und Eichhorn, der den Silvanus bei der Abfassung in irgendwelcher Weise betheiligt sein liess (vgl. Ewald, Grimm Stud. u. Krit. 1872, 4), während De Wette und Reuss mit dem ungünstigen Urtheil zurückhielten. Die tübinger Schule erst hat mit einer einzigen ebenso interessanten, als anerkennenswerthen Ausnahme*) einheitlich gegen die Echtheit plädirt und ihn in den Rahmen ihrer Geschichtsconstruction eingefügt, nach der bekannten apriorischen Voraussetzung, dass Petriner und Pauliner in der nachpaulinischen Zeit sich in zwei feindliche Lager theilten, zwischen denen nun Friedenscompromisse zum Zweck einer gütlichen Vereinigung geschlossen werden mussten. Unser Brief kommt dann zu stehen als ein geschichtliches Document dieser Unionstendenzen im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts (so Baur, Schwegler, Lipsius, Hilgenfeld, Pfleiderer, Hausrath, Schürer, Mangold, Holtzmann).

Es bedeutet durchaus einen Bruch mit der ganzen Tübinger Methode, wenn v. Soden solchen Tendenzhypothesen für unsern Brief aufs schärfste entgegentritt, mögen sie von apologetischer, mögen sie von tübinger Seite aufgestellt sein. Charakter und Tendenz des ganzen Briefes verbieten nach ihm schlechthin, eine petropaulinische Unionstendenz zu wittern. Er kehrt wieder zu einer gesunderen, voraussetzungslosen Beurtheilung unseres Schriftstückes zurück, die aber für ihn trotzdem zur Verurtheilung wird, auf Grund nicht nur des biblisch-theologischen Lehrgehaltes und der Annahme literarischer Abhängigkeit (vgl. dazu § 4), sondern vor allem auch auf Grund der im Briefe enthaltenen geschichtlichen Daten, die nach seiner Ansicht nicht auf die apostolische Zeit bezogen werden dürfen.

4. Die Zeitfrage führt auf ganz ähnlichem Wege zu gleichem Resultate, wie die Echtheitsfrage. Zunächst müssen wir genau wie dort urtheilen, dass die landläufigen Combinationen über die Zeitlage unseres Briefes consequent zur Verwerfung desselben führen müssen. Denn alle diese Fassungen sind von einer Menge unlösbarer Bedenken gedrückt. Von der Voraussetzung aus, dass die Berührungen mit dem Römerbrief nicht fordern, ein Verwandtschaftsver-

---

*) Schenkel in seinem Christusbild der Apostel 1879 setzt die Echtheit unseres Briefes und einen judenchristlichen Leserkreis voraus. Ob das sich mit seinen sonstigen Anschauungen vereinigen lässt, und ob Sch. sich alle sich hieraus von selbst ergebenden Consequenzen gezogen hat, ist nicht zu ersehen und kommt hier nicht weiter in Frage.

hältniss anzunehmen, und dass auch die Leiden, von denen der Brief redet, keine officielle staatliche Verfolgung voraussetzen, hat Brückner (De Wettes Comment., Dritte Ausgabe) dem Brief eine Stellung angewiesen in der Zeit nach dem paulinischen Wirken in den genannten Provinzen, aber vor Pauli Gefangenschaft. Dabei würde unerklärlich sein, warum jegliche Erwähnung der Controverse des Galaterbriefes, warum überhaupt jegliche Erwähnung des Paulus fehlt; unvereinbar ist diese Annahme mit der Abmachung auf dem Convent zu Jerusalem (Gal. 2, 9), mit jener Arbeitstheilung, die während der Lebzeiten Pauli sicher wird innegehalten worden sein. Dies zweite Bedenken würde einigermassen verringert, bei der zweiten Auffassung von Steiger, Wieseler, Guericke, Bleek, Keil u. a., die ihn in die Zeit der ersten Gefangenschaft des Paulus verlegen, während welcher man ein Eingreifen des Petrus in paulinisches Gebiet vielleicht eher begreiflich finden könnte. Aber um so mehr steigert sich unsere Verwunderung darüber, dass mit keinem Worte der Leiden ihres Apostels gedacht ist, was doch bei dem Gegenstande des Briefes geradezu geboten gewesen wäre, zumal da die genannt sind, denen die Leser die Verkündigung des Evangeliums zu verdanken haben. Dem wollte Hofmann entgehen und liess den Brief unter der Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli vor dieser, aber nach der Befreiung aus der ersten Gefangenschaft geschrieben sein. Der Effect ist nur der, dass nun das zweite Moment wieder mit gesteigerter Wucht in die Wagschale fällt, zumal da Paulus, wenn er befreit wurde, seine Wirksamkeit in Asien fortgeführt hat (auf Grund der Nachricht aus 2 Tim., der bei der Annahme einer zweiten Gefangenschaft Pauli sicher echt ist, dass er beabsichtigte, in Nicopolis in Asien zu überwintern). Dann wäre es wahrlich nicht zu begreifen, was den Petrus zu seinem Schreiben an paulinische Gemeinden bewogen haben sollte. Zudem steht allen diesen Ansichten der Grund entgegen, dass in unserm Briefe schlechterdings keine Spur von Irrlehren bemerklich ist, wie sie nachweislich jene Gemeinden in der späteren apostolischen Zeit beunruhigt haben. Darum haben die weitaus meisten, weil sie in die Zeit vor der paulinischen Wirksamkeit in den Provinzen um des angenommenen Abhängigkeitsverhältnisses vom Römer- und Epheserbrief willen nicht weiter zurückgehen zu können meinten, sich dazu drängen lassen, die Leiden der Leser auf die neronische Verfolgung und ihre Schrecken zu beziehen *).

*) So Eichhorn, Hug, De Wette, Mayerhoff, Neander, Credner,

Dann fällt das Schreiben etwa ins Jahr 65 oder später. In diesem Falle wäre das eine Bedenken beseitigt: Paulus war in der Verfolgung gestorben. Aber weiter: dieser Tod Pauli hätte dann auf der einen Seite den Rechtstitel dafür abgegeben, dass Petrus sich nun an diese Pauluspflanzungen wendete, andrerseits würde dann ja gerade hierin der eigentliche Anlass zu seinem Schreiben gefunden werden müssen. Sollte es da wohl möglich sein, dass er des neronischen Wüthens in Rom, oder gar des Todes Pauli, des Stifters jener Gemeinden, nicht speciell gedachte? Sollte er den Lesern schreiben können, dass sie nur *τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων* mit der ganzen christlichen Bruderschaft allerorten erlitten, während doch eine Vergleichung ihrer Leiden mit diesen Verfolgungsgreueln in Rom (die neronische Verfolgung traf die asiatischen Provinzen entweder gar nicht, oder wenigstens nicht annähernd in gleicher Weise, wie die römische Gemeinde) völlig ausgeschlossen ist? Alle diese Schwierigkeiten häufen sich nur noch, wenn man wie Schott und Ewald den Brief sogar von Rom aus geschrieben sein lässt. (Vgl. hierzu das § 3, 2. 3. 4. über die Leiden der Leser Ausgeführte, ferner v. Soden a. a. O. S. 471, Weiss Stud. u. Krit. 1865 S. 643—47; 1873 S. 542.) Ging man einmal soweit, staatliche Verfolgungen vorauszusetzen, dann war es nichts als ein wohlberechtigter Schritt, wenn die tübinger Schule angesichts der Aussagen von Cp. 5, 9 in der nachapostolischen Zeit eine Situation für unsern Brief suchte, für die man von allgemeiner, nicht bloss von localer staatlicher Verfolgung reden konnte. So kam man auf die Zeit des Trajan (Schwegler, Baur, Pfleiderer, Holtzmann, Mangold) oder des Domitian (v. Soden, Jahrb. f. prot. Theol. 1883 S. 474 f.) oder des Hadrian (Zeller, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1876 S. 35 f.). Immerhin hat diese Durchführung vor jenen andern den Vorzug der Consequenz; jedoch annehmbar ist auch sie nicht; mögen auch einige Daten eher für die trajanische, als für die neronische Verfolgung sprechen, mehr Daten noch giebt es, die gegen jedwede Verfolgung offficieller Art überhaupt protestiren. Der ruhige, leidenschaftslose Ton, sagt Schwegler, contrastire mit dem Eindrucke, den die neronische Verfolgung auf die Christen machte; — aber gilt das nicht auch für die trajanische Verfolgung? Die Christen werden, so fährt er fort, bereits *ὡς χριστιανοὶ* ver-

---

Grimm, Huther und noch neuerdings L. Schulze und Sieffert in der Realencycl. S. 534 vgl. T. Schott, Ewald.

folgt; — aber wurden nicht die Christen von Anfang an, so oft sie verfolgt wurden, nach ihrem eignen Gewissensurtheil *ὡς χριστιανοὶ* verfolgt? Es braucht in diesem Ausdruck (s. d. Ausl.) durchaus nicht das juristisch formulirte Schuldmoment zu liegen, so dass sich das *πάσχειν ὡς χριστιανὸς* etwa berührte mit der Frage des Plinius, ob schon Christiani nomen ipsum flagitiis carens strafwürdig sei (vgl. v. Soden S. 473). Obwohl eine Provocation auf jenen bekannten Brief des Plinius an Trajan an sich mehr Werth hat als die Anführungen der bekannten Tacitus- und Suetonstellen, womit die Apologeten die Abfassung nach der neronischen Verfolgung beweisen wollen, misslich ist es doch offenbar, auf dieses Schreiben zu recurriren, welches nur dann Beweiskraft hätte, wenn aus anderweitigen Gründen bereits mit Ueberzeugung klargelegt wäre, dass die Verhältnisse unseres Briefes auf die trajanische Zeit hinweisen. Aber es besteht, wie v. Soden S. 472 f. nachgewiesen hat, kein zwingender Grund, in diese Zeit hinabzugehen. Sodens eigne Meinung, der Brief sei unter Domitian geschrieben, hat jedoch nichts mehr für sich als jene, höchstens hat sie den Vortheil, dass wir damit in eine Zeit versetzt werden, von der wir äusserst spärliche Nachrichten besitzen, so dass wenigstens kein Widerspruch aus anderslautenden historischen Nachrichten zu befürchten ist.

Sind unsere Ausführungen in §§ 2. 3. 4. begründet, dann fallen alle diese geschichtlichen Combinationen hin. Wenn anerkannt wird, dass die Leiden der Leser nicht mit staatlichen Verfolgungen identificirt werden dürfen, dass die Leiden trotzdem die Leser stutzig machen, wenn zugegeben wird, dass die Gemeindemitglieder als eben bekehrte angeredet werden, dass die lebhafte Erwartung der Parusie, das Vorhandensein der *χαρίσματα* auf die apostolische Zeit verweisen, wenn nicht geleugnet werden darf, dass Lehrsprache und Lehrinhalt des Briefes von paulinischer Denk- und Ausdrucksweise unabhängig sind, so ist es doch nicht Willkür zu schelten, wenn wir es wagen, in unserm Briefe ein vorpaulinisches literarisches Document aus urapostischem Kreise zu erkennen, womit dann die Echtheit des Schriftstückes von selbst gegeben ist. Nur so lässt sich aber auch der einfache ruhige Ermahnungston desselben verstehen, der es völlig unmöglich macht, irgendwelche Tendenz, sei es polemischer, sei es apologetischer, sei es irenischer Art zu entdecken *). Bleibt uns da eine Berechtigung zur Annahme

---

*) Die neuere Tübinger Schule hat denn auch die Aufstellungen

einer Pseudonymität? Wozu braucht, etwa bei der Sodenschen Auffassung unseres Briefes, der Verf. die Autorität eines Apostels anzurufen, wenn es sich nur darum handelte, eine Reihe von sittlichen Ermahnungen zusammenzustellen? Dass dazu Pseudonymität nicht erforderlich ist, zeigt uns der erste Clemensbrief. Und andrerseits giebt selbst Soden auf Grund der Aussagen unseres Briefes zu, dass es dem Schreiber nicht in den Sinn kam, sein Schreiben als einen authentischen Petrusbrief auszugeben. Dann verliert aber die Pseudomynität Sinn und Bedeutung.

5. Unter der Voraussetzung vorpaulinischer Abfassung ist mit dem Abfassungsorte, der 5, 13 genannt wird, das wirkliche Babylon *) am Euphrat gemeint. Silvanus, gewiss derselbe, wie der in den Paulusbriefen erwähnte, ein besonders geachtetes Mitglied der Urgemeinde, und Marcus, des Petrus geistlicher Sohn, befinden sich in seiner Begleitung. Ersterer ist der Ueberbringer (vielleicht (?) Schreiber, während Petrus dictirte) des Briefes (5, 12). Wenn aus der Erwähnung dieses Silvanus und Marcus, die beide mit Petrus wie mit Paulus bekannt gewesen sind, auf petropaulinische Tendenz geschlossen ist, oder wenn man neuerdings an *διὰ Σιλουανοῦ* anknüpfend gemeint hat, Silvanus sei nicht nur Redactor des Briefes (so Grimm a. a. O. S. 681 f., Ewald, Gardthausen), sondern er habe ihn geradezu unter der Maske des Petrus geschrieben (v. Soden S. 505 f. und im Anschluss an ihn Seufert Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1885 S. 350 f.), so ist das eine zwar überraschende, aber völlig grundlose Hypothese. — Silvanus hat während der ganzen zweiten Reise, Marcus auf der ersten den Paulus begleitet; es ist aufs leichteste anzunehmen, dass Marcus nach dem Zwiste mit Paulus sich dem Petrus angeschlossen hat, und dass auch Silvanus gleich nach Beendigung der zweiten Missionsreise den Paulus verlassen hat, um mit Petrus eine Missionsreise in die babylonische Diaspora zu machen. Auf der andern Seite muss der Brief vor dem ephesinischen Aufenthalt geschrieben sein. Wir sind also in der Lage, die Zeit genau zu umgrenzen und werden etwa auf das Jahr 54 geführt.

Schweglers und Baurs modificirt und sich in Betreff der Unionstendenzen des Briefes vorsichtiger ausgedrückt; v. Soden endlich hat die Beurtheilungsweise direct verlassen.

*) Die Exegese der Stelle wird zeigen, dass ohnehin die symbolische Deutung des *ἐν Βαβυλῶνι*, die es auf Rom bezogen wissen will, unzulässig ist.

Literatur.

Aus der ältesten Zeit:

Clementis Alex. adumbrationes etc. Opp. ed. Potter p. 1006 seq.

Didym. Alex. enarratio in epist. Jac., 1 Petr., 1 Joh.

Aus der Reformationszeit und später sind nennenswerth:

Luther: Epistel St. Petri gepredigt und ausgelegt 1523 (Erl. Ausg. 51, S. 324 f.)

Ferner ausser den Gesammterklärungen des N. T. von Calvin, Beza, Calov, Bengel: Aretius 1580, Johann Gerhard 1641, Semlers Paraphrasen 1783 u. A.

Die neue wissenschaftliche Exegese beginnt mit:

Steiger: der erste Brief Petri mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffes ausgelegt. Berl. 1832.

Es folgten die verschiedenen Handbücher zum N. T.:

1) Olshausen: bibl. Comm. über das N. T. VI, 2: der erste Br. des Apost. Petrus, bearbeitet von Aug. Wiesinger. 1856.

2) De Wette: Krit. Erkl. der Br. des Petrus, Judas und Jac. 1847. 3 Ausg. von Br. Brückner 1865.

3) Der vorliegende Kommentar in vierter Aufl. von Huther 1877.

Die Exegese schloss gewissermassen ab mit:

Schott: der erste Br. Petri erkl. Erl. 1861.

In neuester Zeit erschienen:

J. Chr. K. v. Hofmann: die heil. Schr. N. T. zusammenhängend untersucht; VII, 1. 2. die Briefe Petri, Judä und Jacobi. Nördl. 1875.

C. Fr. Keil: Kommentar über die Briefe des Petrus und Judas, Leipzig 1883.

Die bei der Einleitung in Frage kommenden Einzelabhandlungen sind an betr. Stelle bereits namhaft gemacht worden. Die Monographieen zu 3, 18 ff. s. z. d. St. Für den Lehrbegriff kommen ausser den bekannten bibl. Theologieen in Betracht: Weiss, petrinischer Lehrbegriff. Berl. 1855. Recens. von Beyschl. Stud. u. Krit. 1857. Sieffert: die Heilsbedeutung des Todes Christi u. s. w. Jahrb. für deutsch. Theol. 1875, S. 371 ff.

Πέτρου α̅.

So lautet die Ueberschrift bei B, welcher alle neueren Textkritiker den Vorzug geben mit Ausnahme von Treg, welcher mit ℵAC *Πέτρου ἐπιστολὴ α̅* liest. In andern Codd. ist die Ueberschrift noch erweitert durch Zusätze zu *Πέτρου* oder zu *ἐπιστολὴ* oder zu beiden. Die Rcpt. hat *πετρου καθολικη επιστολη πρωτη*.

Kap. I.

V. 1. 2. Zuschrift und Gruss. Die Zuschrift entspricht in ihrer äusseren Gestalt dem in den Paulusbriefen angewandten Schema, das jedoch nicht erst von Paulus in die christliche Briefliteratur eingeführt zu sein braucht. Dieser äusseren Aehnlichkeit steht eine tiefgreifende innere Abweichung gegenüber, die namentlich in dem *πληθυνθείη* zum Ausdruck kommt (vgl. Brückn.). — Der Verf. nennt sich *Πέτρος*, also mit dem Namen, den er im Apostelkreise geführt hat, und der seine apostolisch-autoritative Stellung der Gemeinde gegenüber in sich schliesst (vgl. § I, 1). In demselben Sinne fügt er hinzu, dass er seinen Lesern als Apostel Jesu Christi gegenübertrete. Diese Leser selbst bezeichnet er mit den Worten: *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου* etc.). In diesen Worten giebt er erstens eine charakteristische Bezeichnung der Leser und nennt er zweitens mit einem Genitiv der Angehörigkeit den Kreis, zu welchem die Leser gehören. Mit *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις* will er sie den Christen zugezählt wissen. Der Substantivbegriff ist dabei offenbar durch *παρεπιδήμοις* vertreten, nicht durch *ἐκλεκτοῖς*, wie Hofmann meint. *Παρεπίδημος* ist jeder, der vorübergehend fern von der Heimath an einem fremden Orte sich aufhält; es ist in den LXX Uebersetzung von תּוֹשָׁב, welches von denselben allerdings gewöhnlich mit *πάροικος* wiedergegeben wird, mit dem denn auch *παρεπίδημος* 2, 11 in Parallele gesetzt ist. Der Zusammenhang in 2, 11, sowie eine Vergleichung des Ausdrucks *ὁ τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνος* 1, 17 zeigt uns, dass *παρεπίδημος* absolut zu fassen ist (vgl. Hebr. 11, 13); sie sind Fremdlinge schlechthin d. h. überall, wo sie auch immer auf der Erde sein mögen, sind sie sich dessen bewusst, dass nicht

die Erde, sondern der Himmel ihr eigentliches Vaterland und das Ziel ihrer Sehnsucht ist (Hebr. 11, 14 vgl. Phil. 3, 20). So tritt bereits in dieser Charakteristik der Gesichtspunkt der Hoffnung hervor, in welcher die Christen allezeit hier auf Erden die *κληρονομία* im Auge behalten, die für sie im Himmel aufbewahrt ist (V. 4). Dass die Gläubigen das Bewusstsein dieser Pilgrimschaft haben, darauf kommt es, wie Weiss richtig hervorhebt, an; denn nur so kann er es als Antrieb zum sittlichen Handeln verwerthen (2, 11). Dieser bildlichen absoluten Deutung sind fast alle Ausleger beigetreten. — Alle Auslegungen, welche darin einen Gegensatz zu ihrer irdischen Heimath, Palästina, finden, oder welche in irgendwelchem Sinn einen Genitiv postuliren, der sie als Beisassen der Heiden oder Juden kennzeichnete, laufen der absoluten Deutung zuwider, die durch 2, 11 geboten wird. Die Uebersetzung von Reuss, welcher meint, dass sie Proselyten ähnlich, die noch nicht volle Juden waren, durch *παρεπίδημοι* als noch nicht volle Christen aufgefasst wären, ist willkürlich, und kann auch sprachlich nicht begründet werden. — Solche *παρεπίδημοι* sind die Leser geworden, weil sie *ἐκλεκτοὶ* sind. Mit dieser Erwählung sind sie eben entnommen dem Zusammenhang mit dem profanen Weltleben, zu Gottes Eigenthum geweiht und dazu bestimmt, einst an dem Besitze der himmlischen Endvollendung Theil zu nehmen. Der Begriff der Erwählung ist ein durchaus alttestamentlicher; er bezieht sich nicht auf die Auswahl einzelner zum Heil in prädestinatianischem Sinne, sondern ist ein Attribut der Gemeinde; wer in die Gemeinde der Gläubigen aufgenommen ist, gehört zu dem *γένος ἐκλεκτόν* (2, 9) vgl. Weiss petr. Lehrb. S. 133 f. Der Weise solcher bildlich-qualitativen Benennung der Leser entspricht es genau, dass der Artikel fehlt, obwohl nach der eigenartigen Sprachweise des ersten Petrusbriefes aus dem Fehlen des Artikels übrigens nicht allzu grosse Consequenzen gezogen werden dürfen. — An das *ἐκλεκτοῖς*, in dem ein Verbalbegriff steckt, schliessen sich die drei präpositionellen Bestimmungen des zweiten Verses an. Zuvor jedoch beschreibt er mit den eingeschobenen Genitiven den Kreis, zu welchem die Leser gehören. Die richtige Auslegung wird dadurch an die Hand gegeben, dass *παρεπιδήμοις* absolut verstanden werden muss, und dass die localen Genitive *Πόντου* etc. einen Anschluss verlangen. Der ersten Forderung geschieht nur Genüge, wenn *διασπορᾶς* einen umfassenderen, weiteren, jedenfalls andersartigen Sinn hat als *παρεπιδήμοις;* bei engerem Zusammenschluss würde sonst ja der Leser die Fremdlingschaft

inhaltlich durch *διασπορᾶς* bestimmt sein lassen (Beisassen der Diaspora) und darüber den Gegensatz von Erde und Himmel aus dem Auge verlieren. Die Ortsgenitive andrerseits können sich ebensowenig an *παρεπιδήμοις* anschliessen, weil dagegen der gleiche Grund entscheidet; als Genitive ohne Anschluss sind sie nicht zu begreifen; folglich sind sie mit *διασπορᾶς* zu verbinden, womit von selbst gegeben ist, dass *διασπορᾶς* in localem, geographischem Sinne zu deuten ist. So lässt bereits eine rein grammatische Betrachtung der Wortverbindung die Deutung als die richtige erkennen, die auch begrifflich die einzig mögliche ist. Denn *διασπορά* ist ein terminus technicus, und bezeichnet das unter den Heiden zerstreut lebende Israel, ist also ein geographischer Begriff. Es ist kaum für begreiflich zu halten, wie man diesen allgemein gekannten geographischen Ausdruck neben einem andern geographischen Begriff, der von ihm abhängig gemacht werden muss, zu einer bildlichen Deutung umbiegen konnte (vgl. Joh. 7, 35, wo in gleicher Weise ein Genitiv hinzugefügt wird, der die Oertlichkeit näher angiebt; s. Meyer-Weiss z. d. St.). Das Motiv für solche Missdeutung ist klar: Weil der Brief sonst heidenchristliche Leser voraussetze, könne hier nicht von Judenchristen die Rede sein. Es liegt gerade umgekehrt: weil hier von Judenchristen die Rede ist, die noch in gewissem Sinne zu der jüdischen Diaspora gehören, die noch nicht alle Verbindungen mit den Synagogen aufgegeben haben, muss man es immer zunächst versuchen, ob nicht alle Aussagen des Briefes sich dahin deuten lassen. — Das *διασπορᾶς* musste der Verf. aber dazwischen setzen, weil er einen Mittelbegriff finden musste zwischen dem rein bildlichen *παρεπιδήμοις* und dem rein örtlichen *Πόντου* etc.; ein solcher bot sich in *διασπορᾶς*, welches als Complex von Concretis eine partitive Deutung zuliess, womit allein die absolute Stellung des *παρεπιδήμοις* gewahrt werden konnte, und zugleich ein trefflicher Uebergang zu *Πόντου* etc. gebildet war. — Für diese Deutung entschieden sich ausser Aelteren Calvin, Jachmann, De Wette, Weiss, Beyschl., Fronm., u. A. — Diesen allein natürlichen Auffassungen stehen zwei andre gegenüber, man kann sie eine rein bildliche und eine symbolische nennen. Die erste wird vertreten durch Schott, Hofmann und Keil (vgl. Steiger). Nach diesen ist *διασπορά* ein Attribut, was den Lesern mit allen Christen gemeinsam ist, weil ihnen wie allen Christen ein sinnenfälliger, leiblicher Mittelpunkt, um den herum die Glieder der Gemeinde geeinigt wären, fehlt, und weil sie „ihren eigentlichen innerlich

einigenden Mittelpunkt haben an dem Christus, der oben ist zur Rechten Gottes" (Schott). Damit wäre lediglich wiederholt, was in *παρεπιδήμοις* liegt, und es ergäbe sich eine unerklärliche Tautologie. Der Genitiv wäre qualitativ zu fassen, und für *Πόντου* fehlte der Anschluss. Vor Allem aber ist es unberechtigt, dem *διασπορά* einen Sinn unterzulegen, der an seine ursprüngliche locale Bedeutung kaum noch erinnert. Das ist auch gegen v. Soden (Jahrb. f. prot. Theol. 1883 S. 481) zu sagen, der diesen Gedanken aufnimmt, aber, um ein Anderes im Verhältniss zu *παρεπιδήμοις* zu bekommen, an Stelle des einigenden Christus die ganz abstracte Idee einer einheitlichen Organisation auf Erden setzt; der Begriff der Zerstreutheit stehe gegenüber dem Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit zu einer geistigen Einheit. Soden meint, dem Verfasser könne dabei ganz fern gelegen haben, an einen wirklichen Einheitspunkt zu denken. Das ist aber unmöglich bei diesem technischen Ausdruck, bei dem jeder sofort an den localen Mittelpunkt Jerusalem dachte. — Weil sie diese locale Beziehung des Wortes nicht gänzlich zurücktreten lassen wollten, griffen Wiesinger, Brückn., Huth. u. A. zu der sozusagen symbolischen Deutung, die in gewissem Sinne auch von Schott anerkannt wird. Wie dem Petrus die Christenheit als das wahre Israel galt, zu dem das alttestamentliche Israel nur das Vorbild war (Huth.), so soll dieser Ausdruck auf die Christen bezogen werden können, die ausserhalb Kanaans wohnten. Das nennt Brückn. eine erweiterte Anwendung der Analogie vom geistlichen Israel, wobei dann Judäa und Jerusalem immer noch als Mittelpunkt christlichen Wesens gedacht werden müssen. Als ob das local-technische Wort *διασπορά* mit andern Prädicaten des Volkes Israel, wie *ἱεράτευμα* u. s. w, 2, 9, die Petrus auf die Gemeinde der Gläubigen allerdings überträgt, auch nur im Entferntesten verglichen werden dürfte, und als ob Jerusalem nach der ersten Verfolgung wirklich noch in irgend einem Sinne als geistiger resp. geistlicher Mittelpunkt der Christenheit aufgefasst werden konnte. Diese Bedeutung hatte Jerusalem durchaus verloren. Auch die sentimentalen Erörterungen darüber, dass doch Palästina der Schauplatz der Wirksamkeit Christi gewesen sei und Jerusalem der Ort, wo Christus gekreuzigt wurde u. s. w., geben uns kein Recht, solche moderne Betrachtungsweise in unsere Stelle hineinzulesen. Kann man sich vollends einen Grund vorstellen, warum ein Petrus die Christen jener Gemeinden unter dem Gesichtspunkt ihrer localen Trennung vom heiligen Lande betitelt hätte, worin doch offenbar ein gewisser Mangel für

sie ausgedrückt werden soll *), während er selbst, der Apostel, in Babylon (oder nach andern in Rom, jedenfalls nicht im heiligen Lande) sich aufhielt und mit den Lesern in gleicher Lage war? Das hat keinen Sinn. — Wir übersetzen also: auserwählten Fremdlingen, welche zur Diasporajudenschaft in den Provinzen Pontus u. s. w. gehören, und constatiren damit eine gleiche Lage der Leser, wie sie bei dem Briefempfängern des Jacobusbriefes anzunehmen ist (vgl. Beyschlag S. 7 f.); die christgläubigen Juden haben sich noch nicht in dem Maasse wie später von der altgläubigen jüdischen Synagoge abgetrennt, Verhältnisse, wie sie nach den Bericht der Acta thatsächlich selbst in Jerusalem bestanden haben. — *Πόντου, Γαλατίας κτλ.*) Die Provinzen sind aufgezählt ohne besondere Ordnung in der Reihenfolge; es ist keine bestimmte Gedankenbewegung etwa in vorwiegend westlicher Direction vorherrschend. Man hat deshalb auch kein Recht, auf Grund der Reihenfolge der Landschaften zu schliessen auf den Aufenthaltsort des Verfassers, um damit vielleicht die Controverse über *ἐν Βαβυλῶνι* 5, 13 zu entscheiden. Von der nordöstlichen Provinz Pontus geht er zu dem im Centrum liegenden Galatien, dann beginnt er wieder im Osten mit Kappadocien, und springt sofort zum äussersten Westen über nach Asien (Mysien, Lydien, Karien), um sich zuletzt wieder gegen Nordosten zu wenden nach Bithynien. Von christlichen Gemeindebildungen in diesen Provinzen erzählt uns das N. T., auch die Apostelgeschichte nichts; selbst von der Gründung der heidenchristlichen galatischen Gemeinden wüssten wir ohne den Galaterbrief nicht. Es ist sehr wohl geschichtlich möglich, dass durch die Diasporajuden, die durch die Pfingstfestpredigt Petri bekehrt waren, hier judenchristliche Gemeinden gegründet wurden; der Zusammenhang mit dem Pfingstereigniss lässt sich in 1, 12 nicht verkennen. — Auffällig muss bei dieser Aufzählung jedoch erscheinen, dass gerade die Provinzen, in welchen Paulus auf seiner ersten Missionsreise gewirkt hatte, wo er heidenchristliche Gemeinden gegründet hatte, umgangen werden. Denn Pamphylien, Pisidien, Lycaonien darf nicht ohne Weiteres in Galatien eingerechnet werden, und Cilicien fehlte auch dann noch gänzlich (vgl. Einl. § 2, 4). — Ein katholischer Brief im vollsten Sinne ist nach dieser einschränkenden Aufzählung der Pro-

*) Das in **διασπορά** bei dieser Auslegung eine Bezeichnung eines Mangels für die Leser liege, geben indirect alle Ausleger zu.

vinzen unser Brief nicht. — V. 2. Die Art, wie die drei präpositionellen Bestimmungen über *διασπορᾶς Πόντου κτλ.* hinweg unmittelbar an die Benennung der Christen als *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* anknüpfen, zeigt wiederum, wie eng die dazwischen liegenden Genitive zusammengehören. Grammatisch schliessen sich die drei Präpositionen am natürlichsten an den in *ἐκλεκτοῖς* liegenden Verbalbegriff an. Die Norm, der Act und das Ziel der Erwählung sollen genannt werden. Da nun oben der Erfolg der Erwählung der Christen war, dass sie *παρεπίδημοι* wurden, und da hier als Ziel der Erwählung die *ὑπακοή*, also ein sittliches Verhalten genannt wird, wie es 2, 11 auch mit dem *παρεπίδημον εἶναι* in Zusammenhang gebracht wird, so lässt sich freilich sagen, dass die Präpositionen grammatisch an *ἐκλεκτοῖς*, sachlich an *ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις* anknüpfen. Der Apostel liebt es, die verschiedenen Beziehungen der Heilserfahrung nach Grund, Vermittelung und Folge oder Ziel durch aneinandergereihte Präpositionsbestimmung zum Ausdruck zu bringen (vgl. V. 3: *κατὰ — διὰ — εἰς*. V. 4: *ἐν — διὰ — εἰς*). Die drei Zusätze müssen daher einheitlich auf *ἐκλεκτοῖς* bezogen werden und stehen einander parallel (gegen De Wette, Steinmeyer); die Beziehung auf *ἀπόστολος* über den Verbalbegriff hinweg (Kahnis Lehre vom Abendm. S. 65 u. A.) ist unmöglich; eine nähere Begründung des Apostolats erwarten wir bei Petrus nicht. — *κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός*) bezeichnet den Norm gebenden Grund der Erwählung (Wiesing., Huth): „entsprechend einem göttlichen Vorhererkennen". Dass *προγιγνώσκειν* ein Vorhererkennen aussagt, nicht ein Vorherbestimmen, wird gegenwärtig allgemein zugestanden (vgl. Keil). Röm. 8, 29 ist das *προγιγνώσκειν* ein dem *προορίζειν* zu Grunde liegendes Thun Gottes. Es wird aber zu wenig in den Begriff hineingelegt, wenn man es mit „Vorherwissen" übersetzt; zu viel, wenn man den Begriff der Liebe Gottes zu dem Gegenstand der Erwählung in *πρόγνωσις* enthalten denkt. Die Deutung von Hofmann (vgl. Schott), welcher meint, *πρόγνωσις* sei „ein Thun Gottes des Vaters, welches darin bestehe, dass er diejenigen, welche er sich erkoren habe, im Voraus zum Gegenstande eines Kennens, wie man das Verwandte und Gleichartige kenne, also eines zugeneigten Kennens mache", ist zwar gebildet im Anschluss an die öftere Bedeutung des יָדַע im A. T. (vgl. Oehler Theol. d. A. T. I S. 269), trägt aber in den neutestamentlichen Begriff Beziehungen ein, die nicht darin liegen (Huth.). Das Vorhererkennen bezieht sich hier wie Röm. 8, 29 auf das Erkennen einer Qualität, welche

die Gegenstände des Erkennens geeignet macht zur Realisirung der göttlichen Heilsabsichten. Nehmen wir hinzu, dass der Begriff der Auswahl sich in unserm Briefe auf die Gemeinde als Ganzes bezieht, so werden wir diese Beziehung auch für die Norm der Erwählung, die göttliche *πρόγνωσις* festhalten müssen. Dann aber bekommt unsere Stelle erst einen concreten Sinn, wenn die Leser zu jenem Volk gehören, welches Gott sich zum besonderen Eigenthum ausersehen hatte, weil er es vorher erkannt als das geeignete Volk, in welchem seine Heilsabsichten verwirklicht werden könnten und würden, d. h. wenn die Leser, wie die Adresse es nahe legte, Judenchristen sind. — Zu *θεοῦ* ist *πατρὸς* hinzugesetzt, nicht um ihn als Vater Jesu Christi zu charakterisiren (so noch Keil), sondern Gott eignet dies Attribut in Beziehung auf die Gemeinde des N. T., der er sich als Vater offenbart (1, 17). Auch was vom Geist und von Christo gesagt wird, bezieht sich auf ihr Verhältniss zur Gemeinde, wobei allerdings offenbar absichtlich die dreifache Relation Gottes zur Gemeinde in der Offenbarungstrinität vorgestellt wird. — *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*) Wenn, was nicht bestritten wird, *ἐν* wiederum an *ἐκλεκτοῖς* anknüpft, so kann dieser Ausdruck nur das Mittel, besser den Act bezeichnen, in welchem die Erwählung durch Gott entsprechend dem Vorhererkennen geschichtlich vollzogen ist. Da nun die Absonderung von der Welt, durch die sie *ἐκλεκτοὶ* wurden, ein bestimmtes einmaliges Factum ist, so kann auch hier nur ein ganz concreter Vorgang gemeint sein, welcher die Bedeutung einer solchen Absonderung in sich schliesst. Somit müssen wir bei der lexikalisch allein möglichen activen Bedeutung des *ἁγιασμός* stehen bleiben und *πνεύματος* als gen. subj. oder auctoris nehmen. *Ἁγιασμός* darf nie im N. T. mit Heiligkeit übersetzt werden, — es wäre die Bildung dieses dem classischen Griechisch fremden Wortes unerklärlich, wenn nicht eine andre Beziehung dadurch ausgedrückt werden sollte, als durch *ἁγιωσύνη*. An unserer Stelle wird die passive Deutung neben dem gleichförmig gebildeten activen *ῥαντισμός* vollends unmöglich (vgl. 2 Thess. 2, 13). *Ἁγιάζειν* benennt keine sittliche Handlung wie oft unser heiligen; sondern es wird gebraucht zur Bezeichnung der Herstellung eines religiösen Verhältnisses, indem Profanes Gott geweiht und ihm zugeeignet wird. Damit reflectirt der Apostel augenscheinlich auf den Act der Taufe, der ja die Bedeutung einer Absonderung aus der Welt hat, indem Gottesgeist dem Täufling mitgetheilt wird (Act 2, 39). Wir übersetzen also: im Act einer Weihung durch heili-

gen Geist. So hat auch dieser Ausdruck wiederum seine Beziehung auf die Gemeinde, in welche der Erwählte durch die Geistestaufe eintreten muss, um Theil zu nehmen an den Ehrenprädicaten, die ihr allein gebühren (2, 9). Das bestätigt sich durch den letzten Zusatz: *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Der Genitiv ist nur von *ῥαντισμόν* abhängig, da er sonst bei *ὑπακοή* gen. obj., bei *ῥαντισμόν* gen. subj. sein müsste *); *ὑπακοή* steht also absolut (vgl. V. 14). Der Zweck der Erwählung ist hier genannt, indem der Apostel von dem äusseren Weiheact der Taufe und der Aufnahme in die Gemeinde Gottes übergeht zu der inneren Weihung, die mit jener Absonderung aus der Welt beabsichtigt war und die bei Jedem damit sich verbinden soll. Die *ὑπακοή* ist nach 1, 22 der Gehorsam gegen die Wahrheit, oder, wie aus V. 23 hervorgeht, gegen das Wort der Wahrheit, gegen die Predigt vom Heil in Christo. Dass dieser Gehorsam ein Glaube sei, der „ein demselben entsprechendes Verhalten von selbst in sich schliesst" (Hofmann, vgl. Luth., Beng., Wiesing.) oder dass er geradezu sittlicher Gehorsam sei (Schott, De W., Pfleiderer, Sieffert) darf man ebensowenig sagen, als dass beides zusammen darin verbunden gedacht werden müsse, wie Keil nach Huth. die *ὑπακοή* definiren will als das dem Willen des Herrn gemässe Verhalten des Christen im Glauben und Wandel. Vielmehr tritt 1, 14. 22 f. ein bestimmter sittlicher Wandel als Folge einer Zuständlichkeit auf, in welcher die Christen vermöge der *ὑπακοή* versetzt sind. Es ist also die Glaubensunterwerfung, die Unterwerfung der eignen Gedanken und Pläne unter die Wahrheit des Wortes, eine Unterwerfung, kraft deren sie *ἡγνικότες τὰς ψυχάς* (1, 22) sind, d. h. gereinigt in religiös-kultischem, nicht im moralischem Sinne. Erst diese innere Weihung befähigt sie zur Uebung der Bruderliebe (1, 22); auf Grund dieser können sie alle Bosheit u. s. w. ablegen (2, 1), und nun endlich zu Christo kommen (V. 4), um sich aufbauen zu lassen zu der wahren neutestamentlichen Bundesgemeinde (2, 5), an deren Gütern sie jetzt theilnehmen dürfen; und das Hauptgut der neutestamentlichen Bundesgemeinde ist die Gewissheit stetiger

---

*) Auch die Hofmannsche Fassung, wonach *ῥαντισμὸς αἵματος* Ein Begriff sein soll, so dass dann *Ἰησοῦ Χριστοῦ* von diesem ebenso abhinge als von *ὑπακοή*, ist unmöglich, da es eben grammatisch unzulässig ist, denselben Genitiv zugleich als Subjects- und Objectsgenitiv zu nehmen. — Die nähere Bestimmung des *ὑπακοή* muss aus 1, 22 hinzugebracht werden.

Sündenvergebung auf Grund des ῥαντισμὸς αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ). Diese Worte wären an dieser Stelle unverständlich, wenn sie nur den Initiationsact Gottes bezeichnen sollten, durch welchen der Einzelne in seine Bundesgemeinde erst eintritt*); das lag bereits in ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος, und das εἰς muss doch einen zeitlichen und sachlichen Fortschritt zu der Bestimmung mit ἐν involviren. Es muss etwas darin gesagt sein, was der ἐκλεκτός erfahren soll, wenn er in die Gemeinde Gottes aufgenommen ist, wenn er objectiv (ἐν ἁγ. πν.) und subjectiv (ὑπακοή) in den Stand gesetzt ist, an den Gütern der Gemeinde zu participiren. Den ῥαντισμός erfährt nämlich nicht der Einzelne, sondern die Gemeinde, so gewiss Gott nicht mit den Einzelnen, sondern einer Gemeinschaft einen Bund schliesst. Denn es ist klar, dass mit den Worten hingedeutet ist auf den Ritus des alttestamentlichen Bundesopfers Exod. 24, 7. 8. (Weiss, Schott, Brückn., Wiesing., Huth. vgl. Sieffert Jahrb. f. d. Th. 1875 S. 379 ff., Keil) *). Dieses hat aber nicht nur den Sinn, dass „nur das durch Gott verordnete Sühnmittel geheiligte Volk mit dem heiligen Gott in Bundesgemeinschaft stehen kann, sondern vor Allem wird dadurch die unauflösliche Vereinigung Gottes und des Volkes besiegelt“ (s. Riehm Handwörterb. d. bibl. Alterth. S. 207), die durch die Gewissheit stetiger Sündenvergebung garantirt ist. An diesem Attribut der Gemeinde nimmt der ἐκλεκτός Theil, aber nur wenn er durch göttlichen und eignen Willensact herausgetreten ist aus dem Zusammenhang mit dem sündigen Weltleben. Auch der eigne Willensact, der Entschluss, sich in Gehorsam den göttlichen Plänen und Forderungen unterzuordnen, muss diesem ῥαντισμός vorangehen, genau wie Exod. 24, 7 das

*) „In Betreff des Lexikalischen ist zu bemerken, dass in der classischen Gräcität ῥαντισμός gar nicht, ῥαντίζειν nur bei Späteren vorkommt: das gebräuchliche Wort ist ῥαίνειν. — Bei den LXX beide Verbalformen; ῥαντισμός nur Num. 19 in allerdings ungenauer Uebersetzung“ (Huth.).

**) Die Beziehung auf das alttestamentliche Vorbild des Passahlamms, oder auf das Opfer des grossen Versöhnungstages (namentlich Steiger), ist unrichtig, weil dabei kein ῥαντισμός des Volkes vorkam. Die Anlehnung an Exod. 24, 8 ist um so greifbarer, als das in V. 7 geleistete Versprechen des Gehorsams in dem ὑπακοή an unserer Stelle wiederkehrt. Andrerseits muss zugegeben werden, dass das grosse Versöhnungsopfer nicht ohne ein grundlegendes Bundesopfer möglich gewesen wäre, und dass in ihm doch gewissermassen die alljährliche Zueignung des Bundesopfers für die Gemeinde vollzogen werden sollte.

Volk zunächst gelobt: „Alles, was der Herr gesagt hat wollen wir thun und gehorchen" und erst nach dieser Zusage williger Erfüllung der Vertragspflicht mit dem Bundesblut besprengt wird. Das Blut Christi ist hier gedacht als das Blut des Sühnopfers, welches Christus in seinem Tode gebracht hat, und welches Reinigung von Schuldbefleckung wirkt für den, der durch *ἁγιασμὸς πνεύματος* und *ὑπακοή* zur Theilnahme und Aneignung desselben qualificirt ist. Petrus hat diese Analogie offenbar herausgegriffen in lebendiger Erinnerung an die Bedeutung, welche Christus selbst bei der Abendmahlseinsetzung seinem im Tod zu vergiessenden Blute beigelegt hatte. So kommen wir zu dem Gedankenfortschritte, den *κατὰ* — *ἐν* — *εἰς* fordern*): sie sind, weil sie als die dazu geeigneten vorhererkannt waren, auserwählt im Act einer Absonderung von der befleckenden Welt zum Zweck ihrer Theilnahme an Bundespflicht und Bundesrecht der neutestamentlichen Gemeinde. Es ist hiernach auch falsch, wenn gesagt wird, *ὑπακοή* und *ῥαντισμός* müssten eigentlich in umgekehrter Reihenfolge stehen; das wäre nur erforderlich, wenn *ὑπακοή* sittlichen Gehorsam im Wandel, und nicht vielmehr eine blosse Willensrichtung ausdrückte dahin gehend, sich durch Beugung unter das Wort der Wahrheit geschickt zu machen zur Mitgliedschaft an dem neutestamentlichen Gottesvolk und zum Empfang seines specifischen Heilsgutes (vgl. noch v. Soden a. a. O. 491 f. 495).

χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη πληθυνθείη). Formell ist dieser Gruss von der paulinischen Grussform unterschieden; denn hier wird durch Hinzufügung einer bestimmten Verbalform ein concreter Wunsch ausgesprochen. Daraus ergiebt sich auch ein sachlicher Unterschied; „denn durch Hinzufügung des *πληθυνθείη* wird der reelle Besitz der *χάρις καὶ εἰρήνη* auf Seiten der Leser ausdrücklich vorausgesetzt" (Brückn.). Daraus folgt, dass *χάρις* nicht wie bei Paulus, die in Christo uns erzeigte Gnade Gottes, die Grundlage unseres Heiles (so noch Keil) sein kann, sondern es ist, wie aus späteren Worten des Briefes aufs bestimmteste hervorgeht, die göttliche Huld, das göttliche Wohlgefallen als Gnadengeschenk (2, 19. 20, vgl. die Ausl.; 3, 7. 4, 10. 5, 10. Hebr. 4, 16 Jac. 4, 6), gleichbedeutend mit חֵן. *Εἰρήνη* ist das שָׁלוֹם des

---

*) Es ist zu beachten, dass *ῥαντισμός* mit *ὑπακοή* auf einer Stufe steht, also wie dieses sicher etwas auf den *ἁγιασμὸς πνεύματος* zeitlich Folgendes bedeuten muss.

hebräischen Grusses. Die ganze Grussformel in dieser Ausführung findet sich nur noch 2 Petr. 1, 2 und Jud. 2.

V. 3—12*). Grundlegende Betrachtung über die den Christen als auserwählten Fremdlingen geschenkte Hoffnung in Form einer allgemeinen Danksagung gegen Gott (Zusammenfassung des Inhalts s. am Schlusse des Abschnitts).

Anm. Eine solche allgemeine Danksagung gegen Gott findet sich bei Paulus nur im 2 Korintherbrief, wo sie sich aber auf die persönlichen Verhältnisse des Apostels bezieht und im Epheserbrief, der darin von sämmtlichen paulinischen Briefen abweicht. Jedoch ist zu bemerken, dass auch im Epheserbrief an den allgemeinen Lobpreis sich eine Danksagung anschliesst, wie in den anderen Briefen. Die Originalität ist durchaus auf Seiten unseres Briefes.

V. 3—5. Die lebendige Christenhoffnung, der Quell, die Vermittelung und das unbedingt gewisse Ziel derselben. V. 3. *εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χριστοῦ*). Es ist wohl möglich, dass diese „ganze doxologische Formel aus dem so zu sagen liturgischen Gebrauche der urchristlichen Gemeinde herstammt" (Weiss S. 401); wir begegnen ihr 2 Kor. 1, 3. Eph. 1, 3. Ob zu dem *εὐλογητός εἴη* zu ergänzen ist oder *ἐστίν*, lässt sich schwer entscheiden; 1 Petr. 4, 11 spricht eher für das letztere (vgl. Buttm. S. 120), *εὐλογητός* ist nicht „preiswürdig"; ebenso wenig ist es iden-

*) V. 4: *εἰς ἡμᾶς* (Rcpt. fast ohne Bezeugung) ist Conformation nach *ἡμᾶς* in V. 3. — V. 6. Rcpt. nach ACKLP, Lachm. lesen *εἰ δέον ἐστίν*; wir lesen mit Ti. WH. *εἰ δέον* (ℵB); Treg. hat *ἐστίν* in Klammern am Rande. — Für *δοκίμιον* wollen WH *δόκιμον* lesen auf zwei unbedeutende Minuskeln hin. Das Interesse, welches sie dabei haben, wird durch richtige Exegese der Stelle und durch Vergleichung mit der Vorlage im Jacobusbrief paralysirt. — V. 7. Statt *τιμὴν καὶ δόξαν* (Rcpt. nach KLP) ist mit Lachm., Ti., WH., Treg. *δόξαν καὶ τιμήν* zu lesen (ℵABC). — V. 8. Der Lesart *ἰδόντες* Lachm., Ti., WH., Treg. nach ℵBC syr. aeth. ist der Vorzug einzuräumen vor *εἰδότες* (Rcpt. nach AKLP copt. Theoph. Clem.), da eine Conformation nach dem Folgenden nicht in der Art unserer ältesten Codd. liegt. Trg. am Rande, WH. txt lesen *ἀγαλλιᾶτε;* vielleicht mit Recht, da *ἀγαλλιᾶσθε* verdächtig ist der Conformation nach V. 5. Ebenso bin ich geneigt, *ὑμῶν* mit WH. txt nach B. Clem. Or. auszulassen gegen die übrigen Textkritiker, die allerdings ℵACKLP für sich haben. Die straffere Setzform ohne *ὑμῶν* ist wahrscheinlich die ursprüngliche. — V. 10—11. Sämmtliche neueren Textkritiker lesen *ἐξηραύνησαν* und *ἐραυνῶντες* (nach ℵAB* resp. ℵB*) statt *ἐξηρεύνησαν* etc. — V. 11. Auffallend ist die Auslassung des *Χριστοῦ* in B; doch ist es wohl sicher Correctur. — WH. lesen am Rande *ἐδηλοῦτο* statt *ἐδήλου τό*, womit der Sinn schwerlich klarer gestellt wird.

tisch mit dem part. perf., was auf eine einmalige Handlung hinweisen würde, sondern es hat adjectivischen Charakter und bezeichnet ein dauerndes Attribut Gottes, dem immerfort der gebührende Lobpreis aus der Mitte der gläubigen Gemeinde ertönt. Darum ist es auch natürlicher, *ἐστίν* zu ergänzen. Hier, wo es auf die Durchführung des Heilsplanes durch Christum ankommt, wird Gott charakterisirt als „Vater unseres Herrn Jesu Christi", wodurch man sich jedoch keinenfalls bestimmen zu lassen braucht, *θεοῦ πατρός* V. 2 ebenso zu commentiren. Der christlichen Gemeinde steht Gott nach der Offenbarung durch Christum als Vater Christi, und Christus als der durch die Auferstehung erhöhte Herr gegenüber. Den Grund des Lobpreises enthält der appositionelle Participialsatz: *ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν*). Unter *χάρις* verstand der Verf. das hebräische חֵן (V. 2); dagegen, was Paulus *χάρις* genannt haben würde, das hebräische חֶסֶד, die Voraussetzung des חֵן in Gott, die unsers Elendes sich erbarmende Liebe Gottes, giebt er mit *ἔλεος* wieder. *Ἀναγεννᾶν* schliesst durchaus die Idee einer Wiederholung in sich; es heisst nicht bloss „erzeugen", sondern ein Leben, was früher vorhanden, aber dann abgestorben war, von neuem ins Dasein rufen. Eine Beziehung auf die Bezeichnung Gottes als *πατήρ* darin zu finden, ist nicht rathsam, weil er ja unmittelbar vorher nicht u n s e r, sondern Christi Vater genannt wurde. Darum darf *ἀναγεννήσας* auch nicht absolut verstanden werden (Wiesing., Schott; ähnlich De Wette); vielmehr ist es ganz eng zu verbinden mit *εἰς ἐλπίδα ζῶσαν*, wodurch der relative Begriff *ἀναγεννήσας* erst vervollständigt wird (Weiss, Huth., Hofm., Keil). Dieses bezeichnet nicht sowohl den Zweck der Wiedergeburt, als ihr R e s u l t a t, was schon durch den A o r i s t nahe gelegt wird. Und wenn die *ἐλπίς* sofort als *ζῶσα* näher bestimmt ist, so ist das Lebendige, was durch die Geburt erzeugt ist, in diesem Falle eben die *ἐλπίς*. Es ist für die Anschauung unseres Verfassers vom Lebensideal der christlichen Gemeinde bedeutsam, dass er die Hoffnung nicht als eine einzelne Seite desselben auffasst, sondern dass er ihr eine religiöse Centralstellung anweist, indem er das neu erzeugte Leben als ein Leben der Hoffnung beschreibt (vgl. 1, 13. 21). Paulus hätte so nur von einem *ζῆν ἐν πίστει* reden können, während hier (s. V. 5) die *πίστις* selbst der *ἐλπίς* an Bedeutung untergeordnet erscheint. Diese *ἐλπίς* ist *ζῶσα*, weil sie Lebenskraft in sich trägt, wie alles Neuerzeugte. Ueberall im A. u. N. T. hat der Begriff der Leben-

digkeit sein Correlat an dem der Energie und wirksamen Bethätigung. Hebr. 4, 12 nennt den λόγος θεοῦ ζῶν erläuternd καὶ ἐνεργής. Also: „zu einer wirkungskräftigen Hoffnung". Solche Wirkung übt sie aus an denjenigen, deren Lebenselement sie geworden, an den ἡμᾶς, indem sie für dieselben nicht ein todter Besitz bleibt; sie wird vielmehr bei allen Lebensbethätigungen der Christen zur bestimmenden Macht; sie ist zwar nicht selbst identisch mit dem neuen religiös-sittlichen Leben, ist aber das stets wirksame Motiv desselben. Das ist durch den ganzen Brief hin zu beobachten, wie der Verf. seinen Ermahnungen die Hoffnung als wirksames Motiv zu Grunde legt. Alle anderen Deutungen sind willkürliche Eintragungen; denn dass „sie Leben in sich hat und Leben giebt und zugleich Leben zum Gegenstande hat" (De Wette) oder dass sie eine ἐλπὶς ζωῆς sei (Luther, Calv. u. A.) liegt ebensowenig in dem Begriff, als „dass. sie die Gewissheit ihrer Verwirklichung in sich trägt" (Hofm., Keil). — δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν) Eine Verbindung dieser Bestimmung mit ζῶσαν ist nur möglich, wenn man ζῶσαν ungefähr mit ζωοποιοῦσαν identisch setzt (Luth., Steig., De W., Hofm.). Da aber ζῶσαν bei richtiger Deutung diese Anknüpfung ausschliesst und da es dann überhaupt kein wesentlich neues Moment neben ἀναγεννήσας enthält, so ist die natürlichere Verbindung mit dem Verbum geboten (Calv., Weiss, Schott, Brückn., Huth., Keil). „Die Auferstehung Christi ist das Mittel, durch welches Gott uns zur lebendigen Hoffnung wiedergeboren hat; sie ist das Factum, welches den Lebensgrund der christlichen Hoffnung bildet" (Huth.). Sie ist eine Art Vorbild und zugleich Bürgschaft des Heilsgutes der Zukunft, welche nach V. 4 den Inhalt der christlichen Hoffnung ausmacht. — Die paulinische Verbindung der Auferstehung Christi mit der Entstehung unseres neuen religiös-sittlichen Lebens (Röm. 6) hat mit dieser Verwerthung der Auferstehungsthatsache nichts gemein. — Es mag auffallen, dass hier die Wiedergeburt als eine bestimmte vergangene Thatsache an die einmalige historische Thatsache der Auferweckung Christi von Todten angeknüpft erscheint, nicht an die Verkündigung dieser Thatsache in der Predigt, durch welche regelrecht die Wiedergeburt zu Stande kommt (vgl. 1, 23). Damit hängt zusammen, dass der Verf. emphatisch sich selbst in die Reihe derer mit einschliesst, die dieser Thatsache solche Wandlung verdanken, während er unmittelbar darauf die Leser mit εἰς ὑμᾶς sich gegenüber stellt. Sollte man da nicht berechtigt sein, darauf hinzuweisen, wie in dem Leben des Apostels Petrus die Auf-

erstehung Christi einen Wendepunkt sonder Gleichen bedeutete? Werden wir nicht hineinversetzt in den Process der Lebenserfahrungen eines Juden, der je und je die messianische Hoffnung mit glühender Begeisterung genährt hatte? Nun hatte es geschienen, als sollte in Christo ihm die Erfüllung der Hoffnung werden; mit seinem Tode war sie zu Grabe getragen; mit seiner Auferstehung zu neuem Leben erweckt (bem. das ἀνα- in ἀναγεννήσας), da ja der durch die Auferstehung erhöhte Christus sich als der Messias ausgewiesen hatte, dem nun erst recht Macht und Mittel zu Gebote standen, die Heilsvollendung sicher herbeizuführen. Das ist um so mehr zuzugeben, als nun der Inhalt und der Gegenstand dieser Hoffnung durchaus in Analogie der specifischen Heilserwartung des Alten Bundes beschrieben wird, in

V. 4. εἰς κληρονομίαν) die Wiederholung der gleichen Präposition εἰς, das grammatisch ebenfalls von ἀναγεννήσας abhängig ist, bestätigt nur, dass wir mit Recht εἰς ἐλπίδα ζῶσαν so eng mit ἀναγεννήσας verknüpften, dass es erst die Vervollständigung dieses Verbums nachbrachte. Denn dieses εἰς ist nur grammatisch, nicht sachlich parallel oder appositionell zu jenem (noch Huth.), da dort die Hoffnung als subjective Function, hier als objectives Heilsgut auftreten würde. Die Reihenfolge der zusammengehörigen Bestimmungen ist durch κατὰ — διὰ — εἰς fixirt. Die κληρονομία, ungetrübter, gesichert-friedlicher Besitz des Landes der Verheissung, — das war von jeher Israels Heilshoffnung gewesen (Deuter. 12, 9. 24, 2. Thren. 5, 2. Jos. 13, 14 u. s. w.) Für das neutestamentliche Gottesvolk ist es der symbolische Ausdruck für den Besitz des überirdischen vollendeten Gottesreiches (vgl. Hebr. 9, 15. Matth. 5, 9 u. s. w.). Erst wenn der Zusammenhang es an die Hand giebt, kann κληρονομία „Erbgut" heissen. Aber die Vorstellung, als sei mit ἀναγεννήσας auf das Kindesverhältniss zu Gott reflectirt, mussten wir abwehren; das erzeugte war vielmehr die ἐλπίς. Darum darf κληρονομία auch nicht mit Wiesing., Schott, Keil aufgefasst werden als Bezeichnung dessen, „worauf die Christen als Kinder Gottes Anwartschaft haben." Das ist eine unklare Einmischung paulinischer Gedanken, dem sich eine solche Betrachtung durch die Hervorhebung der rechtlichen Seite im Kindschaftsverhältnisse der Christen nahe legte (Röm. 8, 17). — Die folgenden Attribute ἄφθαρτον καὶ ἀμίαντον καὶ ἀμάραντον sollen offenbar die Qualität des überweltlichen, und darum mit weltlichen Einflüssen unverworrenen Heilsgutes darstellen im Gegensatz zu der irdischen Heilserwartung Israels, deren Object der Vergänglichkeit,

der Befleckung und dem natürlichen Wechsel von Blühen und Verwelken ausgesetzt ist. *ἀμάραντος* „unverwelklich" ist *ἅπ. λεγ.* — *τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς εἰς ὑμᾶς*). Hier sehen wir, warum der Apostel seine Leser *παρεπίδημοι* nennen durfte. Ihr Besitzthum, an das sich ihre eigentliche Heim- und Wohnstätte knüpft, befindet sich im Himmel. — Das Perfectum steht nicht mit Rücksicht auf die Nähe der Zeit, wo den Gläubigen ihre *κληρονομία* zuertheilt wird (Huth.), sondern es bezeichnet die abgeschlossene Handlung des Aufbewahrtseins als in ihrem Erfolg fortbestehend (vgl. Keil); also: „das aufbewahrt und zum Empfang bereit daliegt u. s. w." (vgl. Schott, Hofm.), woran sich aufs engste die Aussage von V. 5 anschliesst.

V. 5 hat die Bedeutung einer Ueberleitung zu der Betrachtung, die in V. 6 f. folgt über ihren gegenwärtigen Leidensstand, der mit solch herrlicher Hoffnung unvereinbar schien. Mit einem sinnvollen Gedankenspiel fügt er an, dass nicht nur die *κληρονομία* für sie, sondern auch sie für die *κληρονομία* aufbewahrt würden, nur dass hier naturgemäss der positive Ausdruck *κληρονομία* angesichts ihrer gegenwärtigen Lage mit dem negativen *σωτηρία* „Errettung" wechselt. Es ist eine Verkennung des Gedankengefüges, wenn man V. 5 eine Begründung von V. 4 sein lässt (noch Huth.), der schon in seiner Formulirung zeigt, dass er keiner weiteren Begründung bedarf. Dagegen lag der Gedanke nahe, dass freilich jene überweltliche *κληρονομία* den Lesern nichts nützen könne, wenn sie nicht auch ihrerseits vor dem Untergang bewahrt würden (Calv.). Dass damit speciell eine Vorbereitung der Ausführung in V. 6—9 gegeben werden soll, zeigt die Wiederholung der Hauptbegriffe unseres Verses in V. 9. *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν*). Die Christen befinden sich gleichsam in einer *φρουρά*, und was sie schirmend umgiebt, ist die *δύναμις θεοῦ**). Auf diese wird hier reflectirt, weil es gilt, die Christen vor feindlichen Mächten zu schützen, die sie ins Verderben bringen können. Die Hauptgefahr lag für sie in ihrer Leidenslage, die durch den Spott ihrer nichtchristlichen Umgebung hervorgerufen und ver-

---

*) Die dogmatistische Auslegung, welche in *δύναμις θεοῦ* den heiligen Geist genannt sieht, sollte nicht mehr als Ansicht von Weiss aufgeführt werden, nachdem derselbe in der Bibl. Theol. d. N. T. eine andere Auffassung vorträgt. Jene Deutung des artikellosen *δύναμις θεοῦ* ist zu verwerfen.

grössert wurde; die Versuchlichkeit derselben wird aufs stärkste hervorgehoben, indem der Verf. den Teufel selbst mit seinen verführerischen Umtrieben darin wirksam denkt (5, 8). Davor werden sie nur bewahrt, wenn sie Gottes schützender Macht sich anvertrauen; subjectiv gewendet: wenn sie *πίστις* üben d. h. festhalten am Gottvertrauen trotz der Leiden*). Das ist allerdings die nothwendige Vorbedingung, wollen sie anders zum Heil gereichen; denn die Rettung ihrer Seelen werden sie nur davon tragen als *τέλος τῆς πίστεως* (V. 9). Diese objective (*ἐν δυνάμει θεοῦ*) und subjective (*διὰ πίστεως*) Bestimmung lassen sich nicht so vereinigen, als ob die *δύναμις θεοῦ* den Glauben erhalte, stärke und vollende (so noch Keil), sondern der Christ unterstellt sich durch die Leistung der *πίστις* jener *δύναμις θεοῦ*, die dann alle feindlichen Mächte, welche eine Erlangung der definitiven Errettung hindern wollen, unschädlich macht. So bewahrt und bewacht gelangen sie *εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*. Diese Worte verbindet man am natürlichsten mit *φρουρουμένους* **); das Ziel wird hier in natürlichem Wechsel der Vorstellung negativ ausgedrückt als die endliche definitive Errettung von allen Verderben bringenden Mächten, weil ihr gegenwärtiger Stand als ein durch Leiden und Anfeindungen mannichfacher Art (V. 6) getrübter erscheint. Diese gegenwärtig noch verborgene Errettung (V. 4), an der sie deshalb noch nicht vollen Antheil haben können, wird schon bereit gehalten, dass sie offenbar gemacht und damit natürlich zugleich angeeignet werde von den gläubigen Christen, wenn die Zeit gekommen ist, *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*. In der letzten Zeit des gegenwärtigen Weltenäon, bei dem Abschluss der Weltgeschichte, in der *συν-*

---

*) Huth. (vgl. Keil) u. A. behaupten mit besonderer Emphase, das sei eine Entleerung des Glaubensbegriffes; es bleibt aber unklar, was sie sich vorstellen, wenn sie sagen, unter *πίστις* sei der ganze volle Christenglaube zu verstehen. Dass die *πίστις* an Werth der *ἐλπίς* untergeordnet ist, und sich zu ihr verhält, wie Mittel zum Zweck, und dass erst die *ἐλπίς* die Rangstufe im Christenleben nach Petrus einnimmt, welche Paulus der *πίστις* vindicirt, geht schon aus dem Zusammenhang von V. 3—5 hervor, und wird vollends klar durch V. 21.

**) Dass die Verbindung mit *ἀναγεννήσας* über die ganze Reihe der Zwischengedanken namentlich über *εἰς ὑμᾶς* hinweg (Steiger u. A.) unnatürlich ist, bedarf keines Beweises. Auch die Verbindung mit *διὰ πίστεως* ist zu verwerfen. Uebrigens darf man sich getrost leiten lassen durch den an V. 2. 3 erinnernden Gebrauch der Präpositionen *ἐν* — *διὰ* — *εἰς*, die den Fortschritt des Gedankens markiren.

τέλεια τῶν αἰώνων, wie es in den Evangelien heisst, da erscheint Christus (V. 7) zum Gericht und Verderben für die einen, zur Errettung (*σωτηρία*) und Einführung in das vollendete Gottesreich (*κληρονομία*) für die andern. „Wann diese Zeit eintreten werde, sagt der Apostel nicht; aber die ganze Ausdrucksweise deutet es an, dass sie ihm in seiner Hoffnung als eine nahe vorschwebte; vgl. Cap. 4, 7" (Huth.).

Damit ist übergeleitet zum zweiten Gedankenkreise, der unmittelbar an den Gedanken von V. 5 anknüpft, V. 6—9. Von der Zukunft wendet sich des Apostels Blick auf die Gegenwart. Gegenwärtig sind sie ja noch von diesem Heilsgut getrennt und in einer so ganz andersartigen Lage, von Prüfungen und Trübsalen mannichfachster Art gedrückt. Diese sind jedoch nicht angethan, ihre Hoffnungsfreudigkeit zu lähmen; ihre freudige Gewissheit wird durch den richtigen Einblick in den Werth und die Bedeutung der Leiden nur gesteigert.

V. 6. *ἐν ᾧ ἀγαλλιᾶσθε*). Der Streit der Ausleger dreht sich um die Frage, ob *ἀγαλλιᾶσθε* präsentisch oder futurisch zu fassen sei, womit sich sofort die andere Frage erledigt, worauf man *ἐν ᾧ* zu beziehen habe. Ich entscheide mich für das erstere. Denn nachdem der Apostel eben rein futurisch gesprochen hat, kann er nur erwarten, dass man die folgende rein präsentische Form in gewissem zeitlichen Gegensatz zu dieser Zukunft auffassen muss. Gefordert wird die präsentische Fassung durch das *ἀγαλλιᾶσθε* in V. 8, das ebenso unserm Verse correspondirt, wie V. 9 dem fünften Verse. In V. 8 ist aber eine futurische Deutung unmöglich (s. d. Ausl.). Der Hauptgrund bleibt jedoch der Gedankenfortschritt, den der Verfasser augenscheinlich beabsichtigt. Das Motiv von V. 6—9 bildet doch der Leser gegenwärtige Leidenslage. Die scheint in Widerspruch zu stehen mit ihrer künftigen Herrlichkeit. Gerade in diesen Erfahrungen liegen für sie die Gefahren, die es ihnen vielleicht schwer machen könnten, am Glauben und an der Hoffnung festzuhalten. Ueber die Bedeutung dieser Leiden und dass dieselben nicht im Stande seien, ihren gegenwärtigen freudigen, hoffnungsvollen Glaubensstand zu trüben, will er sie verständigen. Kann er das erreichen durch Hinweisung auf ihren Jubel in der zukünftigen Vollendungszeit? Das wäre, wenn er nicht sagte, wie das seine Bedeutung schon für die trübe Gegenwart habe, ein leidiger Trost. Muss er nicht vielmehr, wenn er den Gedanken weiter ausführen will, dass sie ja durch Glauben in der göttlichen Macht vor Anfeindung und Verführung sicheren Schutz finden, hinweisen

auf die Stellung, die sie thatsächlich schon gegenwärtig den Leiden gegenüber einnehmen? — Gegen diese Auffassung weiss Huther nur zu sagen, dass sie der „dem Briefe eigenen Anschauungsweise widerspreche, nach welcher der Christ in der Gegenwart vielmehr zu leiden, als zu frohlocken und erst in der Zukunft die volle Freude zu erwarten habe." Das ist unrichtig; denn 4, 13 giebt der Apostel seinen Lesern die Anweisung, schon jetzt sich nicht nur trotz der Leiden, sondern gerade um der Leiden willen zu freuen, weil diese ihnen die Theilnahme an dem Jubel bei der *ἀποκάλυψις Χριστοῦ* verbürge. Das sei, sagt er ihnen hier mit dem indic. praes. gerade auf den Kopf zu, ihre factische Stellungnahme zu den Trübsalen, weil es eben die selbstverständliche für den Christen ist. Ein Blick auf Jacob. 1, 2. 3 besiegelt diese Deutung. Hat Jacobus unsern Brief vor sich gehabt, dann finden wir bei ihm die authentische Auslegung dieser Verse, welche mit unserer Ansicht übereinstimmt. Hat Petrus den Jacobusbrief in Gedanken gehabt, dann hat er offenbar eine weitere Ausführung des Satzes geben wollen, dass die Christen in den *ποικίλοις πειρασμοῖς* reine Freude erblicken müssen. Für diese Auffassung entschieden sich Calv., Steiger, Jachm., de W., Steinm., Schott, Fronm., Weiss petr. Lehrb. S. 33. 353. Bibl. Theol. § 51 b. c., vgl. Brückn. Dieser Deutung entsprechend muss *ἐν ᾧ* neutrisch genommen werden, so dass es den Inhalt von V. 5 b zusammenfasst und den Gegenstand der Freude zum Ausdruck bringt. Die Construction mit *ἐν* ist zwar nicht die gebräuchliche, aber doch gebraucht (vgl. Joh. 5, 35; vgl. das correlate *λυπηθέντες ἐν* —). Die futurische Deutung wird vertreten durch Luther, Wiesing., Hofm., Huth., Keil u. A. vgl. Brückn. *ἐν ᾧ* wird dabei temporell gefasst und auf *καιρῷ* bezogen = quo tempore (anders nur Brückn.) Für diese Ansicht spricht nur die eigenthümliche Art „der in diesem Abschnitte vorherrschenden Verbindungsweise, nach welcher sich der folgende Satz unmittelbar an das vorhergehende letzte Wort anschliesst" (Huth. und wörtlich ebenso Keil), was jedoch nicht durchgehends zutrifft, und selbst dann nicht ausschlaggebend sein könnte. Mit Unrecht aber werden namentlich von Hofmann (vgl. Huth., Keil) für die Ansicht ins Feld geführt die folgenden Worte: *ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον λυπηθέντες*). Allerdings bildet *λυπηθέντες* einen Gegensatz zu *ἀγαλλιᾶσθε*, aber nicht einen zeitlichen, sondern einen sachlichen. Denn wenn die grammatische Form des *λυπηθέντες* auch auf die Vergangenheit weist (vgl. Hofm.), so zeigt doch schon das *ἄρτι*, dass es sich hier nur um den in der Gegenwart vor-

handenen, in den Thatsachen der Vergangenheit begründeten Zustand der, wie es scheint, berechtigten Betrübniss handelt, der das Gefühl der Freude hemmen könnte. Man ist also nicht verpflichtet, *ἀγαλλιᾶσθε* darum als Futur, und *λυπηθέντες* etwa im Sinne eines futur. exact. aufzufassen. Die Freude kann durch die gleichzeitige Trauer nicht aufgehoben werden, einmal weil die Trübsal vorübergehenden Charakter hat, sodann weil sie den Zweck hat, die freudige Zuversicht zu steigern. Diese beiden Seiten sind enthalten in den drei Einschränkungen des *λυπηθέντες*: *ὀλίγον*, *ἄρτι*, und *εἰ δέον*. *Ὀλίγον* scheint nach 5, 10, wo es den Gegensatz zu *αἰώνιος* bildet, nicht vom Maasse (Steig.), sondern von der Zeit genommen werden zu müssen, obwohl es nicht fest entschieden werden kann, da, wenn es von der Zeit genommen wird, ein gewisser Pleonasmus entstehen würde. Denn auch *ἄρτι* besagt, dass die Trübsal nur eine kurze Zeit dauern und einer schönern Zukunft Platz machen werde. Reden beide von der Zeit, dann ist es allerdings um so klarer, dass er die Freude als ununterbrochen dauernde im Vergleich zu der kurz währenden Betrübniss charakterisiren will, ein neuer Beweis dafür, dass er die Freude nicht erst in die Zukunft rücken will. — *εἰ δέον*). In diesem Zusatze liegt zunächst etwas Hypothetisches. Der Verf. weiss es nicht genau, ob die Gemeinden bereits und wie sehr sie zu leiden gehabt haben, und ob sie dem Gefühle der Trauer zu verfallen Gefahr laufen. Wenn ja, dann sollen sie es als ein *δέον* ansehen, als etwas, was sein muss sc. nach göttlichem Rathschlusse (3, 17). Dieses *εἰ δέον* forderte weitere Ausführung. Wie können nach Gottes Rathschluss Leiden über sie kommen, die doch zu lauter Herrlichkeit bestimmt sind? Eine Erklärung giebt der Absichtssatz in V. 7. — *ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς*). Mit *ἐν* wird wahrscheinlicher eine Grundbestimmung, als eine Zeitbestimmung eingeführt; vielleicht „gehen beide Bedeutungen hier in einander über“ (Huth.). Was das für Trübsale mannichfaltiger Art waren, die hier als *πειρασμοί* beschrieben werden, d. h. welche etwas Versucherisches für den Glauben der Christen hatten, wird uns der Fortgang des Briefes zeigen. Hier sind sie nur allgemein angedeutet, weil der Verf. anfügen will, was für einen Werth alle Leiden, welcher Art sie auch sein mögen, für den Christen haben. In der Bezeichnung derselben als *πειρασμοὶ* liegt das Bestreben derer zu Tage, die den Christen die *λύπαι* bereiten, sie im Glauben wankend zu machen. — Eine Beziehung auf den Glauben haben die *λύπαι* auch nach göttlicher Absicht; aber ihre Bedeutung erscheint gerade ins

Gegentheil verkehrt; nichts Gefahrvolles und Schädliches, sondern etwas positiv Werthvolles sind die Leiden für den Glauben.

V. 7. *ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον κτλ. — εὑρεθῇ εἰς*). Damit das Prüfungsmittel eures Glaubens werthvoller als das (Prüfungsmittel) des Goldes, das ja an sich vergänglich ist, durch Feuer aber in seiner Echtheit erprobt wird, erfunden werde, zu Lob und Ruhm und Ehre (sc. für euch) bei der Offenbarung Jesu Christi. *δοκίμιον* = *δοκιμεῖον* kommt nur noch Jac. 1, 2 vor in einer Stelle, die der unsern überhaupt parallel geht. Die Jacobusstelle macht es unmöglich, *δοκίμιον* als „die durch Prüfung bewirkte Bewährtheit" zu nehmen, weil dort dann „der wunderliche, den paulinischen Satz Röm. 5, 4 geradezu umkehrende Gedanke entstehen würde, dass die Bewährtheit Ausdauer bewirkt, während vielmehr die Ausdauer zur Bewährung führen muss" (Beyschlag). Die Bedeutung: exploratio, probatio, Prüfung im activen Sinne, für welche Beyschl. dort mit den meisten Auslegern plaidirt, passt wiederum an unserer Stelle nicht. Denn selbst wenn man berechtigt wäre, *τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως* gleich zu setzen einem *πίστις δοκιμαζομένη* (Brückn., vgl. Wiesing.) so bliebe immer unverständlich, wie von dem gegenwärtig fortdauernden Act der Prüfung (den der Glaube an sich erfährt) ein Prädicat ausgesagt werden könnte, was doch nur als Resultat der Prüfung genannt werden dürfte. So drängt dieser Mittelweg immer wieder zu der Erklärung hin, wonach es „Bewährtheit" heissen soll, was, wie angemerkt, wegen Jac. 1, 3 unzulässig ist*). Beide Auslegungen verbieten sich aber einfach dadurch, dass für *δοκίμιον* weder die Bedeutung: „Prüfung", noch „Bewährtheit" mit irgend einer Stelle aus der Profanliteratur

---

*) Die äusserst gewundene Erklärung von Schott und Hofm., welche unberechtigter Weise den Gedanken einer allmählichen Läuterung des Glaubens einbringen, erledigt sich einfach damit, dass *δοκίμιον* nicht, wie von ihnen angenommen werden muss, Adjectivum ist (vgl. Win. 220), sondern ein reines Substantivum = *δοκιμεῖον*. Ebensowenig ist der Behauptung Cremers (Wörterb. unter *δοκίμιον*) zuzustimmen, „dass das Prüfungsmittel nicht nur der Prüfstein an und für sich ist, sondern auch die von dem Metall auf ihm zurückgelassene Spur, daher *τὸ δοκίμιον τ. πίστ.* das was herauskommt aus der Berührung der *πίστις* mit den *πειρασμοῖς*". Dagegen ist mit Huth. zu bemerken, dass bei dem Bilde nicht an einen Prüfstein, sondern an ein Prüfungsfeuer gedacht ist (vgl. Beyschl. zu Jac. 1, 3.)

belegt werden kann. Ueberall heisst *δοκίμιον* nur „Prüfungsmittel"; wir sind nicht berechtigt, ohne jede Analogie für unsere Stelle eine besondere Bedeutung zu erfinden. Diese Bedeutung ist aber auch die im Zusammenhange geforderte. Denn an unserer Stelle wie auch Jac. 1, 3 erwartet man eine Aussage über die Bedeutung der *πειρασμοί.* Ist man denn berechtigt, als etwas ganz Selbstverständliches vorauszusetzen, dass die *πειρασμοί* nur dazu gereichen, ihren Glauben zu bewähren, wie man doch bei jenen Deutungen thun muss? Muss der Verf. nicht vielmehr gerade darüber die Leser verständigen, dass die Leiden diesen Zweck haben? — *πολυτιμότερον* — *εὑρεθῇ*). Bei unserer Deutung des *δοκίμιον* ist es unzweifelhaft, dass *πολυτιμότερον* eng mit *εὑρεθῇ* zusammengehört, weil eben die Aussage über die Bedeutung der Leiden als Prüfungsmittel die Hauptaussage des Zwecksatzes bilden muss, und nicht in eine Apposition rücken darf, wobei das Verbum, welches dann eng mit *εἰς ἔπαινον* etc. zu verbinden wäre, einen über die Gegenwart weit hinausreichenden Erfolg des Leidens nennen würde, der aber eben so wenig Bedeutung hätte für die gegenwärtige Stellungnahme der Christen zu den Leidenserfahrungen, wie etwa der Hinweis auf ihre zukünftige Freude bei der falschen futurischen Auslegung des *ἀγαλλιᾶσθε.* Bei andersartiger Auslegung des *δοκίμιον* verbinden es die meisten (vgl. Steig., Brückn., Huth. u. A.) mit *εὑρεθῇ*; als Apposition nehmen es Pott, Steinm., Wiesing., Schott, Hofm., Keil.

Der Genitiv *χρυσίου* kann in keinem Falle unmittelbar mit dem Comparativ verbunden werden, weil weder die Bewährung des Glaubens, noch die Bewährtheit des Glaubens mit dem Golde selbst an Werth verglichen werden kann. Auch jene Ausleger müssen also, wie Hofmann mit Recht anerkennt, eine abgekürzte Vergleichung annehmen, also *χρυσίου* gleich *ἢ τὸ δοκίμιον χρυσίου* setzen, was nicht mit der einfachen Behauptung bestritten werden sollte, dass „dies zu schwerfällig" sei (Brückn.). Die Ausleger scheuen sich, diese Nothwendigkeit anzuerkennen, weil dabei recht deutlich die Inconcinnität in der Vergleichung zu Tage tritt, welche durch die willkürliche Deutung des *δοκίμιον* veranlasst ist. Auch bei unserer Fassung des *δοκίμιον* nehmen wir eine Concision des Ausdrucks an (Win. S. 230) und erhalten also den Gedanken, dass das Prüfungsmittel des Glaubens, das sind sachlich die *λύπαι*, als etwas Werthvolleres sich ergebe für den Glauben, als das Prüfungsmittel des Goldes, d. i. das Feuer, für das Gold. Welchen Werth hat denn das Feuer für

das Gold? Das Gold wird als echtes Gold erkannt, indem es im Feuer die Probe besteht. Das Feuer hat also Werth für das Gold, weil das Gold erst nach seinem Goldwerthe anerkannt und danach beurtheilt wird, wenn es unverändert aus dem Prüfungsfeuer hervorgeht. Die Anwendung lautet: Die Leiden haben deshalb so grossen Werth für den Glauben, weil der Glaube in seinem Werthe nur um so vollere Anerkennung findet, wenn er unverändert fest und stark aus dem Prüfungsfeuer der Trübsale hervorgeht. Von dieser Anerkennung, zu der die Trübsale dem Glauben verhelfen, sprechen ausdrücklich die Worte *εἰς ἔπαινον* etc. Aber nicht bloss ebenso werthvoll, sondern werthvoller sollen die Leiden für den Glauben sein, als das Feuer für das Gold. Nun ist klar, dass formell Leiden und Feuer verhältnissmässig die gleichwerthige Bedeutung haben für Glauben und Gold. Der höhere Werth kann dem einen im Vergleich zum andern nur beigelegt werden, weil es im Stande ist, einem seinem Wesen nach werthvolleren Gegenstande zur Anerkennung seines Werthes zu verhelfen*). Darin liegt der allein zureichende Erklärungsgrund dafür, dass der Apostel dem *χρυσίου* ein Attribut hinzufügt, was uns bei diesem Edelmetall, das ja am allerwenigsten der Veränderung unterworfen ist, zunächst frappirt, um so mehr, als durch den Artikel vor dem Attribut nach dem artikellosen Substantivum das Prädikat der Vergänglichkeit als etwas bezeichnet wird, was zum Wesen des Goldes gehört (vgl. Win. S. 231). Der Gedanke ist also dieser: Hat schon das Feuer einen Werth, weil dadurch das Gold als werthvolles Metall erkannt wird, zu dessen Wesen es jedoch gehört, vergänglich zu sein, um wie viel mehr Werth haben die Leiden, durch welche der Glaube als Glaube erprobt wird und durch die damit etwas seinem Wesen nach Unvergängliches in dieser Eigenschaft ans Licht

---

*) Das ist eine ganz natürliche und durchaus berechtigte Betrachtungsweise. Wir würden ebenso einem Medium, welches uns ermöglicht, in einem Erze Gold zu erkennen, schon an sich höheren Werth beimessen, als einem andern, welches dazu dient, uns in einem Kupfererz Kupfer erkennen zu lassen, obwohl der verhältnissmässige Werth derselben, formell beurtheilt, derselbe ist. Dass der Apostel somit durch den Comparativ veranlasst wurde, den Gedanken einzumischen, dass dem Glauben an und für sich bereits höherer Werth zukomme, als dem Golde, das hat die Ausleger bestimmt, in dieser Vergleichung den Hauptgedanken des ganzen Satzes zu sehen. Darin liegt die Genesis der lexikalisch unberechtigten Umdeutung des *δοκίμιον*.

kommt. — *εὑρεθῇ* „erfunden werde, sich darstelle, sich ergebe“ näml. für das Urtheil. Darauf kam es ja an, zu einer richtigen Werthbeurtheilung der Leiden anzuleiten, die nur dazu dienen können, ihren Glauben als solchen zu erweisen. Darum sind vielleicht bereits nach Gottes Fügung (*εἰ δέον*) Leiden über sie gekommen, oder werden noch eintreten, damit sie als etwas Werthvolles sich ergeben, d. h. damit darin ihr Glaube sich in seinem unvergänglichen Werthe erweist. Geschieht das, dann wird es ihnen ausschlagen *εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμήν*). Diese Worte gehören nicht als Prädicat zu *εὑρεθῇ*, sondern zum ganzen Satze: was auch gereichen wird u. s. w. (vgl. Brückn.). Durch *ἐν ἀποκαλύψει Ἰησ. Χρ.*, was nur diese Bestimmungen mit *εἰς* zeitlich fixirt, werden wir von der Gegenwart, für welche die Leiden in Beziehung auf die Leser bereits ihre hohe Bedeutung haben, in den Zeitpunkt versetzt, wo Christus aus seiner Unsichtbarkeit und überweltlichen Verborgenheit hervortreten, und als Richter in der definitiven Beurtheilung ihres Verhaltens zu den Leiden es an der lobenden Anerkennung nicht fehlen lassen wird. Die Amplification des Ausdrucks durch die Zusammenstellung der drei synonymen Begriffe (nur hier im N. T.) „dient zur Hervorhebung des einen allen gemeinsamen Begriffes der ehrenden Anerkennung“ (Huth.), die bereits in dem *ἔπαινος* zum Ausdruck kommt. (Wir finden selbst bei Paulus die Vorstellung, dass als Lohn für ein hervorragend tüchtiges Verhalten den Christen ein besonderer *ἔπαινος* werde zuertheilt werden, ganz entsprechend der Leistung, 1 Cor. 4, 5 vgl. Phil. 1, 11). — *δόξα* kann hier zwischen *ἔπαινος* und *τιμή* nicht „die Zutheilung des Besitzes der Herrlichkeit“ (Wiesing., ähnl. Keil), noch weniger „die Herrlichkeitsgestalt“ (Schott) bedeuten, sondern ist = „Ruhm, Preis“ (so die meisten Ausl.)

V. 8. Im Anschluss an das letzte Wort des vorigen Verses führt der Apostel kettenartig die Rede weiter fort, aber mit der unverkennbaren Absicht, die Gedanken von der Zukunft wieder auf die Gegenwart und damit auf den Ausgangspunkt des zweiten Gedankenkreises (V. 6) zurückzulenken, um endlich in V. 9 zu der Aussage von V. 5 zurückzukehren, so dass damit des Apostels Absicht klar wird, die Aussagen des ersten Gedankenkreises aufrecht zu erhalten auch angesichts der Thatsache des Leidens, die jenen Ausführungen zuwiderzulaufen schien. — *ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε*). Diese Worte bilden die Voraussetzung des folgenden Relativsatzes. Christus ist gegenwärtig unsichtbar, verborgen im Himmel. Wie kann da von einer auf ihn sich gründenden

gegenwärtigen Freude die Rede sein? Darum, weil zwar eine persönliche Bekanntschaft mit ihm den Lesern fehlt, trotzdem aber ein persönliches Liebesverhältniss zwischen ihnen und Christo sich gebildet hat, wie wenn sie ihn gegenwärtig bei sich hätten. Das wird in selbstständigem Satze dem *ἀγαλλιᾶσθε* parallel ausgesprochen, weil wie es immer Freude bringt, lieb zu haben, auch hierin schon ein Moment der Freude verborgen liegt, dass sie bereits jetzt in einem so lebendigen persönlichen Verhältnisse zu ihm stehen. Dieser unmissverständliche, in die Gegenwart weisende Satz giebt uns die Norm an die Hand zum richtigen Verständnisse des parallel laufenden Relativsatzes: *εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶτε*). Für die Construction ist zu bemerken, dass *εἰς ὃν* nicht mit *ἀγαλλιᾶτε* zu verbinden ist (Fronm.), wodurch *ὁρῶντες* und *πιστεύοντες* absolut zu stehen kommen würden, sondern mit *πιστεύοντες*. Es bleibt allerdings dabei eine Incorrectheit ebenfalls zurück in dem *δέ*, wenn man bedenkt, dass die beiden Participien nur grammatisch coordinirt, sachlich dagegen subordinirt sind. Wenn der Verf. mit *εἰς ὃν* begann, so sollte er offenbar diesen Parallelsatz zunächst formuliren: *εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύετε*. Es drängt ihn aber, sofort zum Hauptbegriff zu kommen, und so bildet er innerhalb des Satzes jenen incorrecten Gegensatz (vgl. ähnl. V. 7). Aber dass er es wagt, nach *εἰς ὃν*, auf welches zunächst ein durchaus in der Gegenwart statthabendes *πιστεύετε* folgen sollte, sofort als Verbum fin. *ἀγαλλιᾶτε* folgen zu lassen, das zeigt unwiderleglich, dass er sich das *ἀγαλλιᾶτε* als etwas mit dem gedachten *πιστεύετε* zeitlich auf gleicher Stufe Stehendes vorgestellt hat. Ich kann es nur als Mangel an sprachlichem Gefühl bezeichnen, wenn man zwischen den Participien, die durch *ἄρτι* deutlich in die Gegenwart gerückt werden, und dem in ihnen begründeten Gefühl der Freude, einen Gegensatz der Zeit statuiren will. *Ἄρτι* wird auch von diesen Auslegern (Wiesing., Hofm., Huth., Keil) auf *πιστεύοντες* bezogen. Wie kann aber ein durch *ἄρτι* ausdrücklich auf die Gegenwart beschränktes *πιστεύειν* den Grund eines zeitlich fernen, zukünftigen Jubels sein. Vielmehr: weil sie gegenwärtig ihr Vertrauen auf Christum setzen, das um so bedeutungsvoller und energischer ist, je weniger es ihnen vergönnt ist, ihn zu sehen, darum sind sie schon gegenwärtig von freudigem Jubel erfüllt, weil sie in diesem Vertrauen die vollkommene Gewissheit ihrer einstigen Errettung besitzen (de Wette, Brückn., Weiss, Schott). So allein ergiebt sich auch die sprachlich geforderte Parallele zu *ἀγαπᾶτε*. — Es ist das

der grossartigste Gedanke unseres Briefes, dass unsere Freude durch die πειρασμοὶ nicht aufgehoben, sondern nur gesteigert werden könne, weil in den Leiden die Festigkeit des Vertrauens wächst*). Das ist der Grund, warum der Verf. sich nicht mit dem blossen ἀγαλλιᾶσθε von V. 6, was schon an sich gesteigerte Freude, hellen Jubel bezeichnet, genügen lässt, sondern die Ueberschwänglichkeit der Freude hervorzuheben bemüht ist durch die hinzugefügten Dative χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ, die deshalb auch nicht als übertriebener Ausdruck für den gegenwärtigen Jubel erscheinen dürfen. — ἀνεκλάλητος, ἅ. λ., „unaussprechlich", eine Freude, die wir mit unseren gegebenen Organen gar nicht zum Ausdruck bringen können. Wäre die zukünftige Freude gemeint, dann könnte sie kaum so genannt werden, weil wir dann mit neuen Zungen unserer Freude den gebührenden Ausdruck werden geben können. Und doch: „die Freude ist durch ἀνεκλάλητος (nach der Bedeutung von ἐκλαλεῖν Act. 23, 22) als eine solche bezeichnet, welche der, der sie innerlich hat, nicht im Stande ist, nach aussen in Worten und Tönen kund zu geben, da die Organe seiner Leiblichkeit zu solcher Verlautbarung nicht fähig sind; d. h. als eine Freude, welche eine wesentlich innerliche bleiben muss" (Schott). Das Gleiche gilt von dem folgenden Prädicate: δεδοξασμένῃ, das selbstverständlich und bedeutungslos wäre, wenn es von der zukünftigen Freude aussagen wollte, sie sei eine solche, wie sie uns im verklärten Zustande eigne. Vielmehr: diese jubelnde Freude, die uns schon gegenwärtig erfüllt, „wird als eine solche charakterisirt, welche schon durch den Glanz der zukünftigen Herrlichkeit verklärt ist, in welcher diese also gleichsam anticipirt ist" (Weiss, bibl. Theol. § 51, c.). Dieser Hinweis auf die χαρὰ δεδοξασμένη gerade in diesem Zusammenhange mit den eben erwähnten Leiden liegt durchaus in dem Rahmen der Anschauungen unseres Briefes, welcher die Christen schon gegenwärtig „selig" nennt um ihres Leidens willen 3, 14, und welcher 4, 13. 14 hervorhebt, dass gerade um des Leidens willen die Leser sich freuen sollen, weil deshalb τὸ τῆς δόξης πνεῦμα schon gegenwärtig auf ihnen ausruht, der

---

*) Dieses grossartigsten Gedankens wird der Brief wiederum von Huther beraubt mit der Erklärung, dass es gerade zur Eigenthümlichkeit des Briefes gehöre, den gegenwärtigen Zustand der Christen als einen leidensvollen darzustellen, der sich erst mit der ἀποκάλυψις des Herrn in den der Freude umwandeln werde (s. zu V. 6 und vgl. dagg. 3, 14. 4, 13).

Geist der Herrlichkeit Gottes und Christi, derselben Herrlichkeit, an der sie einst bei der Wiederkunft Christi theilnehmen werden (V. 13 vgl. Weiss a. a. O., Schott). — Warum ein Strahl der zukünftigen Herrlichkeit schon jetzt ihr Leben trotz der Leiden verklären kann, sagt V. 9.

V. 9. *κομιζόμενοι τὸ τέλος τῆς πίστεως σωτηρίαν ψυχῶν*) als solche, welche davontragen, oder: da ihr ja solche seid, welche gewiss davontragen. Wenn dieser Participialsatz mit der zukünftigen Freude in Beziehung gesetzt werden sollte, dann müsste, da ja *δεδοξασμένῃ* in dem Falle den vollendeten Abschluss der Freude bezeichnen würde, nicht *κομιζόμενοι*, sondern *κομισάμενοι* gesagt sein (Schott). Die Christen stehen schon gegenwärtig im Begriffe, das zukünftige Heil davonzutragen, eine Anschauung, wie sie aufs beste mit den Ausführungen von V. 8 congruirt, ein kühner, die Zukunft anticipirender Ausdruck, wie wir ihn von dem Apostel der Hoffnung erwarten*). Zu *κομίζεσθαι* vgl. 5, 4; 2. Cor. 5, 10; Col. 3, 25. Es erscheint überall als ein Davontragen von etwas, was man durch ein bestimmtes Verhalten verdient hat. Trotzdem ist man nicht berechtigt *τὸ τέλος* mit *μισθός* gleichzusetzen (Hofm.); es ist das Ziel, worauf der Glaube mit seinem ganzen Streben gerichtet ist. Dass bei solcher Aussage ein anderer Glaubensbegriff zu Grunde liegen muss als der paulinische, ist klar. Wenn die endliche Heilsvollendung als Ziel des Glaubens erscheint, dann ist *πίστις* das zuversichtliche Vertrauen auf eben diese Heilsvollendung, die der Apostel hier mit Wiederaufnahme des Gedankens von V. 5 von der negativen Seite her (wegen des Zusammenhanges mit den Leiden, s. V. 5) bezeichnet als *σωτηρίαν ψυχῶν*, eine Ausdrucksweise, wie sie nicht erwartet werden dürfte von einem, der seine Sprache an paulinischer Redeweise gebildet hätte, die vielmehr an die in den Synoptikern gangbare Vorstellung erinnert, dass die *ψυχή* „die Trägerin des höheren Lebens“

---

*) Man braucht also gar nicht mit de Wette-Brückn. zu erklären, „indem ihr davonzutragen bestimmt seid“, sondern man muss das Partic. in mehr adjectivischem Sinne nehmen: „Als solche, welche u. s. w.“ Allerdings bedeutet hier das Präsens in gewissem Sinne die Zukunft, um die unmittelbare Gewissheit der Sache ans Licht zu stellen. Das ist in diesem Zusammenhange wohl bei einem Participium anzunehmen möglich, weil dieses sich in adjectivischem Sinne auffassen lässt, nicht aber bei dem präsentischen verb. fin., wenn es nicht ausdrücklich durch den Zusammenhang gefordert und durch anderweitige vorausgehende Bestimmungen angezeigt ist.

(Weiss) ist, und dass sie in Frage kommt, wo es sich um definitive Errettung oder definitives Verderben handelt.

V. 10—12. Wie aus dem Tone, den der Verfasser namentlich am Schlusse von V. 12 anschlägt, klar wird, ist der Zweck dieses Abschnittes, die Herrlichkeit der in Rede stehenden *σωτηρία* hervorzuheben, die schon ein Gegenstand des höchsten Interesses für die alttestamentlichen Propheten gewesen sei, da sie ja, wie bekannt, sich sinnend und grübelnd damit beschäftigt hätten, die Zeit, wo die *σωτηρία* auf Grund der Leiden und der Verherrlichung Christi sich verwirklichen sollte, zu erforschen und die Art dieser Vollendungszeit zu bestimmen. Damit verbindet sich als untergeordneter Gedanke eine Vergleichung der Situation der Leser (vgl. 10—12; bem. das wiederkehrende *ὑμῖν* — *ὑμῖν* — *ὑμᾶς*) mit der Lage der Propheten, „aus der zur Genüge erhellt, wie sehr sie trotz aller Aehnlichkeit derselben vor jenen bevorzugt sind", da „das, was für die Propheten noch ganz zukünftig war, den Lesern bereits durch das Evangelium als eingetreten verkündet wird" (Weiss petr. Lehrbegr. S. 33. 34, der es freilich als Hauptgesichtspunkt dieser Verse auffassen will; ebenso Schott, vgl. Wiesing., während Huth. und Keil dies überhaupt nicht gelten lassen).

V. 10. Unmittelbar an das Vorige anknüpfend fährt er fort: *περὶ ἧς σωτηρίας ἐξεζήτησαν καὶ ἐξηραύνησαν προφῆται*) in Betreff welcher Errettung Männer, wie die Propheten es waren, nachgeforscht und nachgespürt haben. Der Apostel sagt nicht etwa, dass die Propheten nach dieser Errettung geforscht hätten (Luther), sondern in Betreff dieser Errettung *), die ihnen als solche bekannt war, haben sie eifrige Forschungen angestellt; worauf diese sich richteten, sagt V. 11. — Die beiden durch *ἐκ* verstärkten synonymen Verben drücken das eifrige, unablässige Forschen aus, was durch die absolute Stellung der Verben, die durch *ἐραυνῶντες* V. 11 wieder aufgenommen werden, noch mehr hervorgehoben wird **). Ein solch angelegentliches Forschen von so grossen Männern, wie es die Pro-

*) Bei der engen Verbindung mit V. 9 ist es unmöglich, *σωτηρία* hier anders zu fassen, als dort, oder den Begriff für diesen Vers zu erweitern (gegen Wiesing., Schott).

**) Dagegen würde sicher zuviel in die Worte eingetragen, wenn man mit Steiger das *ἐκ* dahin premiren wollte, dass die Propheten die rechte Zeit aus verschiedenen Zeitpunkten heraussuchten, zumal da hiervon in V. 10 noch gar nichts gesagt wird und in V. 11 das *ἐκ* fortgelassen ist.

pheten waren (bemerke die Artikellosigkeit des *προφῆται*, die um so mehr auffällt, als aus *οἱ* u. s. w. hervorgeht, dass der Verf. alle Propheten im Auge gehabt hat), ist nur zu verstehen, wenn es sich um einen Gegenstand von unendlicher Bedeutung handelte. — *οἱ περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος προφητεύσαντες*) mit diesem articulirten Participium wird eine Charakteristik angefügt, die von allen Propheten gleichmässig gilt. Offenbar ist hiermit ihr berufsmässiges Thun angezeigt: das war die ihnen von Gott gewiesene Aufgabe, von der *χάρις* zu weissagen, die nach göttlichem Rathschlusse für die Leser, wie für alle Christen bestimmt war (*εἰς ὑμᾶς* besser so mit de Wette, Brückn., Huth., Keil u. A. vom Standpunkte der Propheten, als mit Wies., Schott vom Standpunkte des Apostels „die euch zu Theil gewordene Gnade" zu nehmen). *Χάρις* ist sicher umfassender, als *σωτηρία*; *χάρις* bezeichnet den ganzen Umfang der Gnadenmittheilung Gottes an die Christen, die Voraussetzung des Heils, den gegenwärtigen Heilsbestand und die Heilserwartungen der Zukunft; nur das dritte begreift die *σωτηρία* *). Wieder ist hier ein principieller Unterschied von paulinischer Ausdrucksweise zu constatiren. *Χάρις* ist hier etwa das, was bei Paulus *χάρισμα* sein würde, nicht das Heilsprincip, sondern ein Hulderweis, den die Christen von Gott und Christo empfangen. Mit *ἐραυνῶντες* V. 11 geht der Apostel zurück zum Anfange von V. 10. Augenscheinlich ist dies *ἐραυνᾶν* eine neben jener officiellen prohetischen Berufsthätigkeit hergehende Thätigkeit sozusagen privater Art, die von der ihnen zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung selbst unterschieden wird (Wiesing., Schott, Hofm., Huth., Keil) vgl. Calvin: quum dicit prophetas sciscitatos esse et sedulo inquisivisse, hoc ad eorum scripta aut doctrinam non pertinet, sed ad privatum desiderium, quo quisque aestuavit. Worauf sich dieses privatum desiderium richtete, sagt

---

*) Hofmann meint, dass durch *οἱ* — *προφητεύσαντες* eine bestimmte Kategorie von Propheten herausgehoben würde, urgirt dann das *ὑμᾶς*, das speciell die Heidenchristen bezeichne, während *ἡμεῖς* alle Christen ohne Unterschied nenne. Daraus folgert er, es sei hier von den Propheten die Rede, die darüber nachgesonnen hätten, wie doch das Heil Israels mit der Gnade zusammenhinge, die der Völkerwelt (d. h. den Heiden) widerfahren sollte. So trägt Hofm. einen ganz fremdartigen Gedanken in unsern Vers ein, den er auch durch die folgenden Verse verfolgt, für die wir daher seine Auslegung unbeachtet lassen dürfen.

V. 11: wo ἐραυνῶντες sich grammatisch eng an die Verba finita von V. 10 anschliesst. εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν) Das ἢ kann nicht ausschliessend sein. Nach beidem haben sie geforscht, einmal nach dem Zeitpunkte selber, sodann nach der Beschaffenheit der Zeit, der Zeitlage, wie sie sich bei dem Eintreffen der Heilsvollendung herausbilden würde. Vielleicht zeigt das ἢ an, dass sie durch das zweite auf das erste zu schliessen suchten. ἐδήλου „offenbarte", nicht: „deutete"; es steht ohne Object; ein solches kann aber, da ἐδήλου ganz eng mit προμαρτυρόμενον zusammengeschlossen werden muss (Brückn., Wiesing., Schott, Huth., vgl. Keil), sehr leicht aus dem folgenden heraufgenommen werden aus τὰ εἰς Χρ. etc. — εἰς τίνα — καιρόν gehört nur indirect dazu; der Sinn ist also: sie forschten, für welche Zeit es gelten sollte, wenn der Geist in ihnen die Leiden u. s. w. aussagend offenbarte. Diese Offenbarung ist ihnen inhaltlich ohne ihr eigenes Zuthun geworden; nur über das Wann und Wie des Eintreffens der Endvollendungszeit haben sie rein menschliche Reflexionen angestellt. Dagegen standen sie der göttlichen Offenbarung so objectiv und passiv gegenüber, dass nicht sie selbst als die Subjecte des Voraussagens genannt werden, sondern τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ). Das Interesse, welches der Verfasser kundgiebt. indem er den in den Propheten befindlichen, aus ihnen redenden Gottesgeist „Geist Christi" nennt, ist offenbar dadurch bestimmt, dass es ihm am Herzen liegt, die Einheitlichkeit der prophetischen Vorherverkündigung mit der Erfüllung und weiterhin mit der Predigt des Evangeliums hervorzuheben. Geist Christi war es natürlich auch, der Christum zu seiner messianischen Berufsarbeit ausrüstete und ihn dabei beseelte; Geist Christi war es, der von Christo am Pfingstfeste vom Himmel gesandt wurde, um die Apostel zur Predigt von der Erfüllung der Verheissungen zu begeistern. — An sich wäre es an unserer Stelle wohl möglich, dass Christus in realer Wirklichkeit präexistirend gedacht wäre, der ebenso in prophetischer Zeit seinen Geist vom Himmel gesandt hätte wie in der apostolischen. Wir müssen uns überhaupt erinnern, dass in der jüdischen Theologie Alles, was irgendwelche höhere göttliche Verehrung genoss (z. B. die Thorah, die Bundeslade u. s. w.) als real präexistirend vorgestellt wurde; ja in derselben Theologie ist auch dem Messias ein reales Dasein und Wirken zugeschrieben, wie uns 1 Cor. 10, 4 zeigt, wo das Imperfectum nur von wirklichem Dasein genommen werden kann (ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός). Die meisten Ausleger haben daher die Fassung

acceptirt; der Geist, den der präexistente Christus hatte und verlieh (vgl. auch Lechl.). Aber es ist ausserordentlich zweifelhaft, ob unser Verf. von diesen theologischen Reflexionen so berührt gewesen sein kann, wie der rabbinisch gebildete Paulus, und ob bei ihm nicht eine einfachere, reflexionslosere Anschauung zu erwarten ist. Lassen wir den Petrus der Apostelgeschichte den Verf. sein, dann liegt diese Annahme um so näher. Aber auch unsere Stelle für sich betrachtet lässt kaum die Beziehung auf reale Präexistenz zu. Denn wenn auch in abstracto zugegeben werden muss, dass der messianische Amtsname Jesu *Χριστός*, der, wo er allein steht in unserem Briefe, durchgängig auf sein messianisches Wirken, namentlich sein Leiden Bezug hat, auf den präexistenten Christus übertragen werden kann*), so ist es an unserer Stelle durch das unmittelbar darauf folgende *εἰς Χριστόν*, das nur im ersteren Sinne gedeutet werden kann, unmöglich gemacht. Zu bemerken ist ferner, dass die Herrlichkeit nicht als eine ihm ursprünglich eignende, sondern „als eine für ihn erst in der Weissagung bestimmte erscheint" (vgl. Weiss bibl. Theol. § 48a). Haben wir oben die Intention des Apostels richtig verstanden, dann erreichte er dieselbe um so sicherer, wenn er damit sagen wollte, dass der göttliche Geist, der in den Propheten thätig war, messianischer Geist war, d. h. derselbe Geist, „mit welchem Christus bei der Taufe gesalbt wurde (Act. 10, 38; 4, 27; Mc. 1, 10) und welcher während seines Amtslebens sein Geist war" (Weiss bibl. Theol. § 48, 6, petrin. Lehrb. S. 247—249; Schmid bibl. Theol. S. 163, vgl. auch de Wette). — *προμαρτυρόμενον*) ein Verbum, das sonst überhaupt nicht vorkommt; es muss etwa bedeuten „im Voraus als gewiss bezeugen". Das Verbum ist wahrscheinlich gewählt, um den Inhalt dessen, was ihnen durch göttliche Offenbarung ohne irgend welches besonderes Zuthun ihrerseits zur Gewissheit gebracht wurde, zu scheiden von dem, worüber sie dennoch im Ungewissen blieben, was sie deshalb aber, weil es sich um so bedeutsame Dinge handelte, zu einem Gegenstand fortgehender, angelegentlicher Privatforschung machte. Auffällig ist es, wie nun in dieser Aus-

*) Obwohl es trotz alledem zweifelhaft bleibt, ob der artikellose, zum Nomen proprium gewordene Amtsname Christi von einem andern, als dem geschichtlichen Christus gebraucht werden konnte. In der oben angeführten Stelle 1. Cor. 10, 3 steht, was zu beachten, der Artikel *ὁ Χριστός*, obwohl es Prädicat ist.

führung, die doch im Ganzen parellel steht mit *οἱ περὶ — προφητεύσαντες*, die Objectsangabe beschränkt wird auf die geschichtlichen Heilsthatsachen, ohne dass auf ihre Bedeutung, d. h. auf die Theilnahme der christlichen Gemeinde an der Heilsvollendung eingegangen wird. Vielleicht, dass der Apostel selbst unter *ἡ εἰς ὑμᾶς χάρις* hauptsächlich verstanden hat die huldvolle Gottesgabe, die ihnen in Tod und Verherrlichung Christi dargeboten wurde. — *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*) Die anhaltlose Erklärung von Calvin (vgl. auch theilweise Luther), dass Petrus hier nicht allein vom Leiden Christi, sondern de universali esccleslae statu rede, bedarf keiner Widerlegung; sie ist angesichts des parallelen *εἰς ὑμᾶς*, angesichts des sich anschliessenden *τὰς μετὰ ταῦτα δόξας* und des *ἃ νῦν ἀνηγγέλη*, das hierauf zurückblickt und geschichtliche Thatsachen im Auge hat, unmöglich. Der Plural will einfach die ganze Fülle des Leidens wie der Herrlichkeit betonen, wie sie der Apostel selber 2, 22 f. und 3, 21. 22 beschreibt.

V. 12. *οἷς ἀπεκαλύφθη*) Man erwartet hier eine Antwort auf den durch V. 10. 11 sich hinziehenden Hauptgedanken. Und es ist m. E. auch nothwendig anzunehmen, dass der Verf. mit *οἷς ἀπεκαλύφθη* den Bescheid einführen will, der den Propheten auf ihr unablässiges Suchen und Forschen wurde. Es darf nicht auffallen, dass ihnen diese Auskunft von Gott wird durch Offenbarung, da sie ja durch eigene Reflexionen nicht zu einer Antwort gelangt wären. Ich finde den Gedanken zu künstlich, dass in diesen Worten nicht die göttliche Antwort auf ihre Frage, vielmehr etwas enthalten sei, was sie wegen der allgemeinen Art immer wieder nur zu weiterem Forschen anregen und ein steter Anlass dazu werden konnte (so fast alle Ausleger). Denn nach dem, was der Apostel als Inhalt dieser Offenbarung angiebt, werden wir doch durch das *ὑμῖν* in eine ganz bestimmte engbegrenzte Zeit gewiesen; eine directere Antwort konnten die Propheten bezüglich des Zeitpunktes nicht erwarten. Grammatisch müsste sonst ja der Aorist plusquamperfectisch stehen, während das durch nichts angedeutet ist und das *οἷς* sicher ebenso einen Fortschritt zum Vorigen bezeichnet, wie alle bisherigen relativen Anknüpfungen, es heisst also: welchen geoffenbart ward, nicht: geoffenbart war. — *ὅτι οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δὲ διηκόνουν αὐτά*) nennt den Inhalt der Offenbarung. *Ὅτι* ist also nicht begründend, weil dann *ἀπεκαλύφθη* zu kahl stände; denn *α νῦν ἀνηγγ. κτλ.* damit zu verbinden, verbietet das *αὐτά* (gegen Hof-

mann). διακονεῖν τινί τι heisst: „einem einen Dienst verrichten.“ Es bezieht sich hier, wie häufig im N. T. διακονία, auf ihren specifisch prophetischen Amtsberuf, den sie im Dienste Gottes bei der Ausführung seiner Heilsöconomie an den Menschen ausübten. So weist uns das Verbum also auf den Schluss von V. 10 und von V. 11, wo ja ihr eigentlicher prophetischer Beruf charakterisirt wurde. Aus V. 11b empfängt also auch αὐτὰ seinen Inhalt. Also: mit der Vorherverkündigung der Heilsthatsachen leisteten sie einen Dienst (Huth., Brückn., Keil) οὐχ ἑαυτοῖς ὑμῖν δέ: nicht zu ihrem eigenen, vielmehr zu eurem Besten. Wenn die Propheten, durch Inspiration getrieben, von den Heilsthatsachen weissagten, wie es ihres Amtes war, so erwachte natürlich in ihnen die interessirte Frage, welcher Zeit, concreter gesagt, welchen Personen dies zu Gute kommen werde. Das οὐχ ἑαυτοῖς zeichnet uns aufs Deutlichste die Stimmung der Propheten, die wohl fragend ausschauten, ob es ihnen selbst wohl noch gelte, was sie sich getrieben fühlten zu weissagen *). Ihnen wurde darauf eine verneinende Antwort; sie erfuhren vielmehr, dass sie mit Allem, was sie weissagten, (bem. des Imperf. διηκόνουν) für eine entferntere Generation, für die gegenwärtige Christengeneration, einen Dienst leisteten **). Schon aus diesem Gegensatze geht also hervor, mit wie gutem Recht von Weiss und Schott als ein Grundgedanke dieser Verse das hervorgehoben worden ist, dass die Lage der Leser im Vergleich zu derjenigen der Propheten, die für sich selber die Zeit der Heilsvollendung herbeiwünschten, eine ungleich günstigere gewesen sei. Das wird noch klarer durch den folgenden Relativsatz, namentlich durch das wiederholte ὑμῖν — ὑμᾶς. — ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν) Das ἃ knüpft lose an αὐτά an (Huth., Keil), weil αὐτά offenbar zurückweist auf V. 10b. 11b (s. o.). Es ist also nicht mit Wiesing., Schott, Brückn. zu übersetzen: „Dasselbe, was euch jetzt verkündigt ist“. Trotzdem soll augenscheinlich durch den Relativsatz die Identität der prophetischen Vorhersagung mit der apostolischen Predigt betont werden; nun aber nicht nach ihrem ganzen Umfang, sondern in Beziehung auf die Heilsthatsachen des Leidens und der Verherrlichung Christi. Denn ἀνηγγέλη begreift nur

---

*) Das verkennen Hofm. und Schott gänzlich, weil sie den Gegensatz οὐχ — δὲ falsch ausdeuten oder ihn vielmehr gar nicht würdigen.

**) Ueber δὲ nach der Negation, in seinem Unterschiede von ἀλλά, vgl. Winer S. 411.

das thatsächlich bereits Geschehene; es ist darin also nicht die *σωτηρία*, also auch nicht der ganze Umfang der für die Christen bestimmten *χάρις* (V. 10 b) enthalten, sondern nur das, was V. 11 b in Einschränkung des Gedankens von 10 b sagte. Das *ἃ* verhält sich also zu *αὐτά* wie V. 11 b zu V. 10 b. *διὰ τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς*) Die Art, wie der Verf. hier von den Predigern in dritter Person spricht, schliesst zunächst rundweg aus, dass er selber zu ihnen gehört habe; sie lässt aber auch darauf schliessen, dass es schwerlich Apostel gewesen sind; die Ausdrucksweise wäre doch zu seltsam, wenn wir annehmen müssten, Paulus habe bereits in diesen Gemeinden gewirkt. M. E. geht aus der Ausdrucksweise auch hervor, dass die Predigt erst kürzlich geschehen ist; der Verfasser würde nicht so geredet haben, wenn er eine zweite oder gar eine spätere christliche Generation vor sich hätte. Es sind namenlose Männer, Juden, die hin- und herzogen und vielleicht nur gelegentlich das Evangelium, zu dem sie sich bekannten, verkündigten. Höchst merkwürdig und interessant, weil scheinbar überflüssig, ist es, dass er nun noch hinzufügt: (*ἐν*) *πνεύματι ἁγίῳ*, und noch merkwürdiger, dass er beifügt: *ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ*. „Kraft heiligen Geistes" haben sie Evangelium verkündigt (ob *ἐν* zu lesen ist oder nicht, verschlägt für den Sinn nichts). Darin liegt die Garantie der Uebereinstimmung mit der prophetischen Vorherverkündigung, die in demselben Geiste geschehen ist; darin liegt die Gewähr, dass diese Thatsachen wirklich die von den Propheten gemeinten sind; denn der Geist kann sich selber nicht widersprechen. Wenn der Verf. zum Erweise, dass die Verkündigung kraft dieses Geistes geschehen sei, mit dem part. aor. auf die historische Thatsache der Geistesausgiessung am Pfingstfest recurrirt, so hat das schlechterdings nur dann einen greifbaren Sinn und Werth, wenn eben die *εὐαγγελισάμενοι* zu dieser bestimmten Thatsache eine bestimmte Beziehung hatten. Sonst bliebe es ja eine leere Phrase und würde nimmermehr die Ueberzeugung steigern, dass jene Männer von diesem heiligen Geist nun auch beseelt waren; und ein anderer Zweck lässt sich aus den Worten nicht herauslesen. So lässt sich die Art, wie er von ihnen spricht, am besten erklären. Wir werden damit also in die allererste Zeit christlicher Gemeindebildungen versetzt. — *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν ἄγγελοι παρακύψαι*). Was den Lesern verkündigt ist, macht zwar noch nicht ihr ganzes volles Heil aus. Die *σωτηρία* ist noch nicht mit inbegriffen. Aber schon das, was ihnen verkündet ist vom Leiden und der Ver-

herrlichung Christi, hat so hohen Werth, dass selbst Wesen wie es Engel sind (bem. das Fehlen des Artikels wie bei προφῆται V. 10), danach begehren, sich darüberzubeugen, um Einsicht zu erhalten in den Heilsplan Gottes, und in die Art, wie er denselben weisheitsvoll an der christlichen Gemeinde zu verwirklichen versteht. — εἰς ἅ kann nur das ἃ νῦν ἀνηγγέλη wieder aufnehmen (Wiesing.) und darf deshalb nicht einen darüber hinausgehenden Umfang bekommen (gegen Huth., Brückn.). — παρακύψαι*) heisst: sich zur Seite bücken, um etwas zu betrachten; mit εἰς verbunden: „seitwärts in etwas hineinschauen", und zwar „um von dem betreffenden Gegenstande eine genauere Erkenntniss zu gewinnen" (Huth.; vgl. Jac. 1, 25. Joh. 20, 11. Luc. 24, 12. Joh. 20, 5). In diesem Satze liegt nicht etwa ausgesprochen, dass es den Engeln nicht vergönnt ist zu einer Erkenntniss der Heilsöconomie zu kommen (so Schott), sondern diese Dinge sind so gross und so herrlich, dass sie selbst das Interesse der Engel auf sich zu lenken vermögen (vgl. Eph. 3, 10). Allerdings ist indirect (vgl. das παρα-) angedeutet, dass die Engel gleichsam neben dem Heilswerk stehen; auf sie hat es keinen directen Bezug (Hebr. 2, 16). Bei der Durchführung des Heilsplanes erscheinen sie nur indirect betheiligt, indem sie im Auftrage Gottes Dienstleistungen zu verrichten haben im Interesse Anderer (Hebr. 1, 14). Die Meinung, hier liege eine Anspielung auf Exod. 25, 20 vor (Beza, Piscator), weist Huth. mit Recht zurück.

Anmerkung. Die Anschauung von dem Thun der Propheten, die uns hier vorgetragen wird, ist die gleiche, wie bei allen neutestamentlichen Schriftstellern. Es ist das keine geschichtliche Betrachtungsweise, wenn sie auf alle alttestamentlichen Propheten ausgedehnt wird. Einen Anhalt findet diese Auffassung nur in der Art, wie Daniel 12, 4. 9. 10. 13 über die 70 Jahre des Jeremia reflectirt. Auf die übrigen Propheten erleidet es keine Anwendung. Sie haben sich die Erfüllung des Heils nie in einer fernen Zukunft liegend gedacht, sondern, wie sie mit ihren Weissagungen stets anknüpften an ihre gegenwärtigen Zeitverhältnisse, so dachten sie auch deren Erfüllung noch der gegenwärtigen Generation beschieden, so dass sie daraufhin an ihre Zuhörer selbst Mahnung und Tröstung richten konnten. In der neutestamentlichen Zeit dagegen fragte man nicht, was das alte Testament, was die Propheten für ihre Zeit beabsichtigten, sondern

---

*) Ueber den Infin. aor. nach ἐπιθυμοῦσιν vgl. Winer S. 310 f.

was sie für die messianische Endvollendungszeit sagen wollten. Die Propheten selber und ihre Zeit haben hiernach mehr nur ein theoretisches Interesse daran, zu erfahren, wann diese Vollendung eintreten werde, und wie sie sich gestalten werde.

Erste grosse, grundlegende Ermahnungsreihe: 1, 13 bis 2, 10.

Erster Abschnitt: 1, 13—21 *): Der zur vollkommenen christlichen Hoffnung gehörige Lebenswandel des Christen an sich, noch abgesehen von seiner Stellung in und zu der Gemeinde. Er bethätigt sich als ein Wandel im Gehorsam gegen den heiligen, und in Ehrfurcht vor dem gerecht richtenden Gott, und zwar um so mehr, als dieser durch Christum der Christen Vater geworden ist.

V. 13. *διό*) geht entweder auf V. 10—13 zurück: deshalb, weil die Christenhoffnung eine so herrliche ist; — dafür würde das aus V. 10 aufgenommene *χάρις* sprechen; oder auf den ganzen vorhergehenden Gedankenkomplex (Steiger, Schott, Huth., Brückn., Keil, Weiss), wobei nicht ausser Acht gelassen werden darf, dass auch der Gedanke von V. 5—9 hiermit zugleich resumirt wird (de Wette). Also: deshalb, weil ihr zu einer Hoffnung wiedergeboren seid, die so sicher begründet ist, dass sie durch kein Leid der Gegenwart wankend gemacht werden kann, und die so herrlich ist, dass sie das Interesse der Propheten und Engel auf sich gezogen hat u. s. w. — *ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν, νήφοντες*). In diesen Participien ist die

*) V. 12. WH. txt. verbinden *τελείως* nicht mit *ἐλπίσατε*, sondern mit *νήφοντες*: eine bei richtiger Auffassung der Stelle unmögliche Verknüpfung. — V. 13. Treg. WH. text. lesen *συνσχηματιζόμενοι* für *συσχηματιζόμενοι*. Die principielle Begründung dieser vollständigeren Schreibung s. WH. Bd. II Appendix S. 149. 150. — V. 16 Ti.-Gebh. lesen: *διότι γέγραπται· ἅγιοι ἔσεσθε, διότι ἐγὼ ἅγιος*. Ti. VII WH. txt. in Klammern fügten ein *ὅτι* vor *ἅγιοι* ein nach B, was man seitdem mit Recht fallen liess. Da ferner *διότι* im Citat nur א für sich hat, und leicht nach dem ersten *διότι* geändert sein kann, so verschlägt der Grund nichts, dass es als dem Text des Leviticus zuwiderlaufend die richtigere Lesart sei; es ist mit Lachm, Ti. VII Treg. WH. *ὅτι* zu lesen; also: *διότι γέγραπται· ἅγιοι ἔσεσθε , ὅτι ἐγὼ ἅγιος*. — *γένεσθε* für *ἔσεσθε* (Rcpt. mit KP.) ist Correctur nach dem voraufgehenden *γενήθητε*. — V. 20. Statt *ἐπ' ἐσχάτων* (Rcpt. KLP) ist mit ABCא verss. und allen neueren Textkrit. *ἐπ' ἐσχάτου* zu lesen. — V. 21. Die lect. rec. *πιστεύοντας* nach אCKLP hat in der neueren Textkrit. nur bei Treg. eine Stelle gefunden. Wahrscheinlich ist sie zu verwerfen und mit AB *πιστούς* zu lesen, weil dies die beiweitem schwierigere Lesart ist, die im N. T. keine Analogie hat. —

Voraussetzung genannt, ohne die es zu dem τελείως ἐλπίζειν nicht kommen kann; sie sind so nur indirect in die Ermahnung mit eingeschlossen als selbstverständliche Vorbedingungen. Vom part. aor. zum part. praes. findet ein natürlicher Fortschritt statt. Jenes bezeichnet eine momentane Handlung, dieses den Zustand, der dadurch hervorgerufen wird, ohne den das τελείως ἐλπίζειν nicht zu Stande kommt. Daraus ergiebt sich, dass beide Participien sinnverwandt sein müssen. Das erste Bild ist hergenommen von dem Aufschürzen*) des langen Untergewandes, welches jede freie Bewegung hemmte. Dass hier das Hinaufschürzen mit ἀνα- betont wird, lässt schliessen, dass dadurch gerade für die Füsse alle Hindernisse beseitigt werden sollten. In dem Genitiv epexegeticus findet das Bild seine Erklärung. Sie sollen gesinnungstüchtige Leute sein. „Geistliche Bereitschaft und Rüstigkeit“, die Möglichkeit ungehemmter Bethätigung ihrer διάνοια ist die Vorbedingung des ἐλπίζειν (De W., Schott, Huth., Weiss u. A.). Ist damit die Fähigkeit geschaffen zu einer rüstigen Bewegung auf das Ziel hin, welches die Hoffnung im Auge hat, so ist zu zweit nöthig, dass man fortdauernd (daher part. praes.) die Geistesklarheit und Besonnenheit zeigt, mit der es möglich ist, jenes Hoffnungsziel und den dahin führenden Weg im Auge zu behalten (vgl. Huth.). Das bezeichnet der Verf. mit νήφοντες (vgl. 4, 7. 5, 8. 1 Thess. 5, 6. 8. 2 Tim. 4, 5), welches hier, wie 5, 8., ein Synonymum von γρηγορεῖν ist; es ist die spiritualis sobrietas, quum sensus omnes nostros continemus, ne se huius mundi illecebris inebrient. Diese Beziehung wird durch V. 14 sicher gestellt. Weiss (S. 95 f.) ist der Ansicht, der Verf. wolle hiermit die entgegengesetzten Stimmungen charakterisiren, die ein τελείως ἐλπίζειν hemmen könnten, auf der einen Seite Muthlosigkeit und Apathie (darauf bezieht er das erste part.), auf der anderen krankhafte Ueberspannung und Erregtheit (darauf wird νήφοντες bezogen). Damit wäre zwischen den beiden Participien ein gegensätzliches Verhältniss gesetzt, was durch nichts angedeutet ist, und wobei auch der Unterschied der Tempora nicht zur Geltung kommt. Zudem zeigt uns der ganze Brief, dass der Verf. seine Leser eher auf die Messiasherrlichkeit hinweisen, als sie vor einer überspannten Erwartung warnen muss. — **τελείως ἐλπίσατε)** τελείως ἀπ. λεγ. gehört nicht zu νήφοντες

*) ἀναζώννυμι, ἀπ. λεγ. (Sprüchw. 31, 17) „aufschürzen“; gemeint ist dasselbe, was Eph. 6, 14. Lc. 12, 35 περιζώννυμι genannt wird, weil das Aufschürzen mit dem Gürtel geschah.

(Oecum., Semler, Mayerhoff, Hofmann; vgl. die textkrit. Anm.), was durch die Stellung verboten wird, sondern zu dem Hauptbegriff *ἐλπίσατε*, bei welchem man eine derartige Verstärkung erwartet. Was mit dem *τελείως* gemeint ist, geht zum Theil aus den Partic. hervor, zum Theil giebt der Verfasser selbst eine Erklärung davon in V. 14 f. Die Leser waren offenbar in Muthlosigkeit verfallen; eine vollkommene Hoffnung beweisen sie dadurch, dass sie sich in derselben auch durch Leiden nicht irre machen lassen (Weiss S. 93 ff.), andererseits durch ernstes, sittliches Heiligungsstreben (Wiesing., Schott)*). Es liegt darin ungefähr der gleiche Gedanke, wie in dem *ἐλπὶς ζῶσα* von V. 3. — Der Imperativ aor. bezeichnet keinen Zustand, sondern einen einmaligen Act, wodurch sie sich in den Zustand erst hineinversetzen sollen: „fasset eine vollkommene Hoffnung". *ἐλπίζειν* „öfters mit *εἰς*, *ἐν*, *ἐπὶ* c. dat., ist mit *ἐπὶ* c. accus., ausser hier nur 1 Tim. 5, 5 konstruirt; es heisst: seine Hoffnung auf etwas setzen. Der Gegenstand, der durch *ἐπὶ* damit verbunden ist, ist nicht das eigentliche Object des Hoffens; dieses steht vielmehr im Accusativ oder wird durch ein Verb. ausgedrückt, entweder im Infin. oder mit *ὅτι* — „sondern dasjenige, wovon man die Erfüllung seiner Hoffnung erwartet"**); steht wie hier, der Accus. bei *ἐπί*, so drückt sich darin die auf jenen Gegenstand hingewandte Richtung des Gemüthes aus, während bei der Construction mit *ἐπὶ* c. dat. der Gegenstand als die Basis der Hoffnung, worauf dieselbe sich gründet, vorgestellt ist" (Huth.). — *ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Bei der richtigen

*) Allzu eng ist die Deutung von Erasm., Grot., Bengel, die *τελείως* fassen: ratione temporis = ad finem usque.

**) Für diese lexicalisch allein begründete Ansicht erklärten sich Weiss, Huther, Cremer, Zöckler (de vi ac notione voc. *ἐλπίς* im N. T. 1856 S. 15 ff.). De Wette-Brückn. bleiben auf halbem Wege stehen und meinen, die *σωτηρία*, hier als *χάρις* gedacht, könne sowohl Grund als Gegenstand der Hoffnung sein; in dieser Vermischung findet Brückn. gerade „einen Theil der Eigenthümlichkeit des Gedankens". — „Man darf sich durch das deutsche: „auf etwas hoffen" = etwas mit Zuversicht erwarten, nicht irre führen lassen, und meinen, dieser Sinn werde durch *ἐλπίζειν ἐπί τι* ausgedrückt; jenes heisst vielmehr gewöhnlich im N. T. *ἀπεκδέχεσθαι*. Selbst bei der Construction mit *εἰς* ist die dabei stehende Sache nicht das Object des Hoffens, vgl. Joh. 5, 45, 2. Kor. 1, 10; nur Sir. 2, 9 ist das Object von *ἐλπίζειν* mit *εἰς* angegeben (*ἐλπίσατε εἰς ἀγαθὰ καὶ εἰς εὐφροσύνην*). Mit Unrecht legt Hofmann darauf Gewicht, ob bei *ἐπὶ* oder *εἰς* eine Person oder eine Sache steht, indem er behauptet, dass im letzteren Falle „die Sache das eigentliche Object sei". (Huth.)

Deutung des ἐλπίζειν ἐπὶ nennt ἡ φερ. ὑμ. χάρις nicht „den Gegenstand des Hoffens, sondern den Grund, auf den hin gehofft wird" (Steiger). Daraus folgt, dass damit auf etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, jedenfalls nicht auf etwas schlechthin Zukünftiges hingewiesen sein muss; denn dann könnte es wohl als Zielpunkt, nicht aber als Voraussetzung, als Grundlage des Hoffens auftreten. Damit stimmt überein, dass χάρις (vgl. V. 10) nicht eingeschränkt werden kann auf die σωτηρία (V. 9) oder auf ἔπαινος καὶ δόξα καὶ τιμή (V. 7). Die σωτηρία kann zwar einbegriffen gedacht werden; aber das wesentlichste Stück der χάρις hat der Apostel V. 11 selbst genannt. Dafür spricht ferner das präsentische Participium, das nur willkürlich futurisch gedeutet werden kann. Denn wenn man einmal, wie es wohl von den meisten Auslegern gethan wird, ἐν ἀποκαλύψει Ἰησ. Χριστ. zeitlich fasst und mit φερομένην verbindet, dann kann man das Präsens nicht mehr damit erklären, dass hier die Zukunft bereits als unmittelbar gegenwärtig vorgestellt werde. Aber eben diese zeitliche Fassung des ἐν ἀποκ. κτλ. erscheint mir unmöglich, weil die Stellung der Worte eine Verbindung mit φερομένην schlechterdings verbietet. Es kann nur in nähere Verknüpfung gebracht werden mit χάριν: in der ἀποκ. Ἰησ. Χριστ. ist das beschlossen, was ihm als χάρις entgegengebracht wird. Dann giebt es vollends keinen Sinn, an die Wiederkunft Christi zu denken; vielmehr wie V. 11 den Inhalt von τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος (V. 10) nachbrachte, so giebt dieses ἐν ἀποκαλύψει Ἰ. Χρ. die rechte Deutung des χάριν an die Hand und wird also inhaltlich wesentlich mit V. 11 parallel gehen. Dann sind aber Luth., Calov, Steiger, Weiss u. A. im Recht, wenn sie darunter zunächst die im Evangelium ihnen zu Theil werdende Offenbarung verstehen (manifestatio Christi, quae fit in verbo evangelii in hac vita — Gerhard): in und mit dieser Offenbarung wird ihnen die Gnade noch fortwährend angeboten. Wir nehmen also bei dieser Erklärung φερομένην nicht etwa im Sinne des Präteritums, was allerdings willkürlich wäre, sondern als reines Präsens (geg. Huth., Schott, Keil u. A.). Unsere Erklärung liegt um so näher, als der Abschnitt, der mit V. 13 beginnt, in V. 20. 21 wiederum schliesst mit dem Hinweis auf die φανέρωσις (parallel dem ἀποκάλυψις) Christi ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων. Dieser Abschluss der Zeiten ist bereits eingetreten, die Offenbarung Christi hat bereits begonnen, der letzte Act bei der Parusie wird nur die Fortführung und Vollendung derselben herbeiführen. Es ist gerade das Charakteristische für die Anschauungsweise des Apostels, dass er beides mit demselben

Ausdrucke benennen kann; daher darf man sich für V. 13 auch nicht durch V. 7 bestimmen lassen *). — Zu *φερομένην* vgl. Hebr. 9, 16. *φέρειν* = „bringen, darbringen" (nicht: „näher bringen", Schott) deutet hier auf die freie Gnade Gottes hin.

V. 14—16 giebt eine Darlegung dessen, was der Verf. als die Aeusserung jenes *τελείως ἐλπίζειν* im Leben der Gläubigen erwartet. Er beginnt im Folgenden nach den verschiedensten Seiten zu entfalten, wie sich die lebendige Hoffnung, zu welcher die Christen wiedergeboren sind (V. 3), und welche sie in vollkommener Weise trotz aller Leiden der Gegenwart auf Grund der schon erlebten Heilserfahrungen festhalten sollen, nun im Lebenswandel als eine lebendig wirksame erweist. — *ὡς τέκνα ὑπακοῆς*). Diese Worte haben zu der Aussage des vorigen Satzes gar keine Beziehung und sind deshalb mit dem Folgenden zu verbinden (geg. Hofm.). Das Hauptverbum folgt erst in V. 15b; ihm werden drei ungefähr parallele Bestimmungen vorangeschickt. Das *ὡς* dient hier, wie sonst in unserem Briefe (vgl. 2, 2. 5. 3, 7 u. a.), nicht zur Vergleichung, sondern zeigt ein factisch bestehendes Verhältniss an, etwa einem quoniam, „da ja" entsprechend: „wie es sich für euch, die ihr *τέκνα ὑπακοῆς* sein sollt, geziemt" (Huth.). — *ὑπακοή* steht hier wie V. 2 und V. 22 vom Gehorsam gegen das Wort der Wahrheit, gegen die Predigten von Christo, oder, um es im Anschluss an den vorigen Vers auszudrücken, gegen die *φερομένη χάρις ἐν ἀποκ. Ἰησ. Χρ.*: wiederum eine Bestätigung unserer Deutung dieser Worte. „Der Ausdruck *τέκνα ὑπακοῆς* kann nach Analogie ähnlicher Verbindungen im N. T. wie *τέκνα φωτός* Ephes. 5, 8., das Gegentheil *τέκνα κατάρας* 2 Petr. 2, 14, *τέκνα ὀργῆς* Ephes. 2, 3, *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* Ephes. 2, 2 so erklärt werden, dass durch *τέκνα* nur das Verhältniss, in welchem die Betreffenden zu dem Begriffe des dabeistehenden Genitivs stehen, bezeichnet wird; vgl. Winer S. 223 f., Buttm. S. 141" (Huth. vgl. Jachm., Steiger, Fronm. u. A.); dagegen lassen de Wette-Brückn., Wiesing., Schott, Weiss *τέκνα* schon durch *πάτερα* V. 17 bestimmt sein und erklären: „da ihr ja gehorsame Gotteskinder seid", wobei dann *ὑπακοῆς* als Genitiv der Beschaffenheit (vgl. Luc. 16, 8; 18, 6) zu stehen kommt. Diese zweite Auffassung wird nicht ge-

*) Die Möglichkeit solcher Deutung der *ἀποκάλυψις* ist angesichts von Stellen wie Röm. 16, 25, Gal. 1, 16, Ephes. 1, 17 u. A. nicht zu bestreiten.

fordert durch das Fehlen des Artikels (vgl. die oben angeführten sonstigen Beispiele); die erstere ist entschieden vorzuziehen, weil nicht auf τέκνα, sondern auf ὑπακοῆς der Ton liegt, und weil der Stand der Gotteskindschaft der Christen erst in V. 17 als Motiv, und zwar deutlich als ein weiteres neues Motiv für ihr sittliches Handeln eingeführt wird. — Da sie sich ja im Gehorsam der Heilspredigt und ihrem Inhalte unterworfen haben, so soll das auch seine Früchte zeitigen. *μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις*) bildet die negative Voraussetzung des Hauptsatzes in 15b, wie der Gegensatz mit ἀλλὰ in 15a die positive. Das Wort συσχηματίζεσθαι, im N. T. nur noch Röm. 12, 2., bei den Griechen nur in der späteren Zeit, heisst; „sein σχῆμα dem eines Anderen gleich bilden"; es ist hier nicht bloss auf das äussere Verhalten zu beziehen, sondern auf die ganze äussere und innere Gestaltung des Lebens. So bildet es mit dem Dativ zusammen einen passenden Gegensatz zu κατὰ τὸν — ἅγιον. Die ἐπιθυμίαι sind an sich nicht sündlich (Jac. 1, 14); aber durch den Zusammenhang wird klar, dass der Apostel hier an sündliche Begierden denkt; sie sind das σχῆμα, dem sie sich in ihrem neuen Leben nicht nachbilden sollen*). Nach diesem ἐπιθυμίαι haben sie früher ihr Leben eingerichtet, und zwar ἐν τῇ ἀγνοίᾳ. Mit ἀγνοίᾳ wird also ihr vorchristlicher Lebenszustand (Schott) charakterisirt, der als Grund ihres Versunkenseins in die Lüste (ἐν steht nicht bloss zeitlich; Calv.) aufgeführt wird (Wiesing., Huth., Keil u. A.). Es wäre in diesem Zusammenhang in der That wenig am Platze, das ganze sündige Gebahren der Christen in ihrer vorchristlichen Zeit unter den Titel von Schwachheitssünden (בִּשְׁגָגָה LXX: κατ' ἄγνοιαν, ἐν ἀγνοίᾳ) zu bringen (geg. Weiss S. 175); überhaupt schlüge es der Tendenz der ganzen Ermahnung ins Gesicht, wenn das Merkmal der Schuld dadurch verneint und gewissermassen eine Entschuldigung darin liegen würde. Im Gegentheil, die Worte müssen gerade ihre persönliche Verantwortlichkeit und Verschuldung hervorheben. Nun zeigt uns aber der persönlich gefasste Gegensatz: κατὰ τὸν — ἅγιον, worin die ἄγνοια bestanden hat. Nicht Mangel an sittlicher Einsicht, nicht ἄγνοια in betreff der Forderungen des Gesetzes, sondern der Mangel an Erkenntniss Gottes

---

*) Man darf nicht behaupten, dass dieser Gedanke nicht correct ausgedrückt sei (Schott); die ἐπιθυμίαι tragen ein bestimmtes σχῆμα an sich; sie sind gleichsam personificirt gedacht.

selber als des Heiligen bildet die Ursache ihres früheren sündlichen Lasterlebens. Liegt darin das Schuldmoment für das Thun der Leser, so kann das füglich nur auf frühere Juden seine Anwendung finden, und es ist nicht abzusehen, warum man die Möglichkeit einer solchen Anwendung leugnet, angesichts der zahllosen Stellen im A. T., welche vom jüdischen Volke aussagen, dass sie in Sündengreuel wandeln, weil sie Gott nicht kennen. Dass auch neutestamentliche Schriftsteller sich nicht scheuen, ein Gleiches von den Juden auszusagen, zeigen Röm. 2. Eph. 2, 3 und im Grunde die ganze Polemik Christi in den Evangelien, worauf Weiss mit Recht verweist*).

V. 15. 16. *ἀλλὰ κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον*) Diese präpositionelle Bestimmung ist in Folge einer Aenderung der grammatischen Structur „sogleich in lebhafter Rede mit dem Hauptsatze verbunden". (Steig., Huth., Schott). Sie bildet den Gegensatz gegen die Participialbestimmung, wobei das *κατὰ* dem *συν-* in *συσχηματιζόμενοι* parallel steht. Bemerkenswerth ist, dass hier Gott selber in Person als der Massstab ihres Verhaltens entgegengestellt wird (s. o.). — „*ἅγιον* ist hier Substantiv, dem das Particip: *καλέσαντα ὑμᾶς* als nähere Bestimmung (vgl. 2 Petr. 2, 1), und zwar zur Bekräftigung der Ermahnung („wie ihr dazu verpflichtet seid, da er euch berufen hat") hinzugefügt ist; das Verhalten der Berufenen muss dem Wesen dessen, der sie berufen hat, entsprechen" (Huth.). *καλεῖν* bezeichnet das erfolgreiche Rufen, das Hineinrufen in die Gemeinde Gottes, der ein bestimmter gottgemässer Lebenswandel geziemt. Es ist in unserm Briefe, wie im Jacobusbr., wesentlich identisch mit dem Begriff der Erwählung 1, 1 im Unterschiede von paulinischer Begriffssonderung, wo diese beiden Ausdrücke bestimmt geschieden werden, und das eine auf die göttliche vorzeitige Gnadenwahl, das andere auf die geschichtliche Einführung in die Gemeinde Bezug hat. — Aus dieser Absonderung folgt von selbst ihre sittliche Verpflichtung: *καὶ αὐτοί ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε*) *καὶ αὐτοὶ*: auch ihr ebenso wie der, welcher euch berufen hat, sollt heilig sein oder werden in allem (eurem) Wandel**); (nicht: in eurem ganzen Wandel, de Wette).

---

*) Die Stelle spricht also eher gegen als für heidenchristlichen Charakter der Leser; zum mindesten ist zuzugeben, dass unsere These dadurch auch nicht im entferntesten alterirt wird.

**) Schott nennt einen offenbar unrichtigen Gegensatz: „*καὶ αὐτοί*: auch ihr eurerseits, gegenüber dem, was Gott seinerseits durch sein Rufen bereits an euch gethan und aus euch gemacht hat".

Der Streit, ob γενήθητε mit Luther durch „seid" (vgl. (Huth.) oder durch „werdet" (Wiesing. vgl. Keil) übersetzt werden soll, ist gegenstandslos, weil der Ton der Aussage auf dem nachdrücklich vorangestellten ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ liegt. Es geht daraus hervor, dass die Leser ihrem Ideal bei weitem noch nicht entsprechen, dass sie sich mühen müssen, demselben in allem Thun näher zu kommen. Sachlich erwarten wir also ein „werdet"; dieser Forderung geschieht bei der Betonung des πάσῃ aber auch Genüge, wenn wir γενήθητε grammatisch als Imperat. von εἶναι auffassen. — V. 16: διότι γέγραπται· ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι (s. d. textkrit. Anm.) ἐγὼ ἅγιος) „deshalb, weil geschrieben steht" (Levit. 11, 44. 19, 2. 20, 7. 26). V. 16 will also nicht nur das ἅγιον aus dem vorigen Verse (de Wette), sondern die ganze Ermahnung begründen. „Der Apostel geht auf den gegen Israel ausgesprochenen Befehl Gottes zurück, als auf den Grund, warum die Christen, als die von dem heiligen Gotte Berufenen, in allem Lebenswandel heilig sein sollen. Die Heiligkeit Gottes verpflichtete Israel zur Heiligkeit, weil Gott es zu seinem Volke erwählt hatte: dasselbe ist, wie Petrus dies durch καλέσαντα ὑμᾶς angedeutet hat, der Fall mit der neutestamentlichen Gemeinde der Gläubigen, die das wahre Israel ist, weshalb ihr auch die Gebote des A. B. gelten" (Huth.). Durch die Mitgliedschaft der Gemeinde, durch die Zugehörigkeit zu Gott, wird die Heiligkeit des Wandels pflichtmässige Nothwendigkeit (Schott). Damit hat sich der Apostel ganz auf den Boden des A. T. begeben. Das Motiv zum sittlichen Handeln, was er hier vorführt, ist dasselbe, was für das jüdische Volk galt; auch in dem καλέσαντα ist nichts gesagt, was die Angehörigen der neutestamentlichen Bundesgemeinde specifisch unterschieden hätte von der alttestamentlichen; auch darin liegt also nicht die Andeutung eines für die Christen eigenartigen Motivs. Was die Christen in viel höheren Sinne, in ganz eigenthümlicher Dringlichkeit zu einem neuen sittlichen Leben verpflichtet, nämlich das christliche Kindschaftsverhältniss als das Resultat der grossen Heilsveranstaltungen Gottes in Christo, sagt erst V. 17 ff. Es ist für eine richtige Auffassung des Gedankengefüges äusserst wichtig anzuerkennen, dass dieser Gedankenfortschritt stattfindet. —

V. 17. καὶ εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε) Die Christen stehen Gott nicht nur als dem Heiligen gegenüber, sondern durch Christum auch als ihrem Vater. Durch καὶ wird dieses Motiv durchaus als ein zweites neben das erste gestellt, kann demnach nicht schon in jenem enthalten gewesen

sein. Eine Rückbeziehung auf τέκνα ὑπακοῆς V. 14 ist demnach ausgeschlossen. — Nur die Form des Satzes ist hypothetisch, der Sinn assertorisch: εἰ ist hier particula non conditionalis, sed assertiva, non dubitantis, sed rem notam praesupponentis (Calv.); also: „und wenn ihr ja, wie es wirklich der Fall ist". Auf πατέρα liegt nach der Stellung, und weil es als Prädicatsnomen das Neue des Gedankens in sich schliesst, der Nachdruck *). „Wenn ihr als Vater anruft, wenn euch dabei als Vater gilt der, welcher u. s. w., wenn ihr also euch in einem Kindschaftsverhältniss zu ihm fühlt." Vielleicht mit Recht meint Huther nach Weiss (S. 172), dass Petrus hier auf das Vaterunser anspielt. Dagegen ist kaum anzunehmen, dass ἐπικ. vom Apostel in Correspondenz mit καλέσαντα V. 15 gewählt sein sollte, was vollends unmöglich ist, wenn mit V. 17 eine neue Gedankenreihe anhebt. — τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα κατὰ τὸ ἑκάστου ἔργον) hiermit wird der ἅγιος der vorigen Verse bedeutungsvoll umschrieben. Mit diesem Attribut Gottes ist nichts wesentlich Neues über das Vorige hinaus gesagt; auf diesen Worten liegt also auch nicht der Accent für die folgenden Ausführungen. Die umfassendere Bezeichnung des heiligen Gottes ist gegeben, um den Christen zu Gemüth zu führen, dass in dem neuen Verhältnisse die richterliche Gerechtigkeit Gottes nicht aufhört, da er nach wie vor bei seinem Richten die Person nicht ansieht *), also auch auf das Kindschaftsverhältniss nur soweit Rücksicht nimmt, als gerade in diesem Verhältnisse das ἔργον des Christen, wonach er urtheilt, sich gestalten soll. So wird der Umstand, dass sie den heiligen, unparteiisch richtenden Gott als ihren Vater anrufen, sie nur noch in gesteigertem Masse sittlich verpflichten. Der Singular: τὸ ἔργον (sonst in diesem Sinne der Plural, cf. Röm. 2, 6) nennt „das ganze (innere und äussere) Verhalten des Menschen als das eine Werk seines Lebens", Huth. Nach diesem ἔργον, dem Resultat aller Veranstaltungen Gottes mit dem Menschen und alles menschlichen Thuns, wird auch der Christ gerichtet. Natürlich werden an ihn

---

*) ἐπικαλεῖσθαι als Medium heisst: „anrufen" (für die Bedeutung „nennen", in der es Wiesing., de Wette-Brückn. u. a. nehmen, findet sich bei Classikern nur eine zweifelhafte Stelle Dio Cass. 77, 7). πατέρα ist Accus. der näheren Bestimmung (so auch Hofm., Keil u. a.).

**) „ἀπροσωπολήμπτως, ein ἀπ. λεγ., dem das Nomen προσωπολήμπτης (Act. 10, 34) zu Grunde liegt, das aus πρόσωπον λαμβάνειν gebildet ist; s. zu Gal. 2, 6". Huth.

um so höhere Ansprüche gestellt, je höhere Motive zum gottgemässen Wandel für ihn vorliegen. Und das höchste ist, dass Gott sein Vater ist. Daher folgerichtig die Mahnung: Weil dieser heilige, unparteiisch richtende Gott euer Vater ist, so müsst ihr erst recht euren Wandel führen in Furcht: ἐν φόβῳ τὸν — ἀναστράφητε) Die Aussage dieses Hauptsatzes entspricht genau der des Hauptsatzes in V. 15b; das neue ist hier ἐν φόβῳ, wie im Vordersatze πατέρα; beides muss also in Parallele gesetzt werden. „Timor securitati opponitur“, sagt Calv. richtig; sie sollen von einer heiligen Scheu beseelt sein und Sorge tragen, dass sie den Anforderungen, die an ihren Lebenswandel gestellt werden, auch entsprechen, dass sie alle die sittlichen Antriebe, die in dem liegen, wodurch Gott ihr Vater geworden ist, nicht brach liegen lassen (vgl. den Anschluss von V. 18). φόβος ist also weder knechtische Furcht, noch bloss Ehrfurcht; das eine ist zu stark, das andere zu schwach; es ist die rechte Besorgtheit darum, das Verhältniss zu Gott in einem dementsprechenden Verhalten zum Ausdruck zu bringen*). — τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον) παροικία ist, wie 2, 11 zeigt, Correlatbegriff zu παρεπίδημος 1, 1. 2, 11. Im eigentlichen Sinne: „Aufenthalt in der Fremde“, Act. 13, 17 (Esra 8, 34 LXX); hier natürlich im übertragenen Sinne von den Christen, die fern von ihrer Heimath leben, weil ihre κληρονομία im Himmel ist (1, 1). Nicht bloss auf die kurze Dauer des Wandels auf Erden soll hingewiesen werden, als ob darin ein Trostmoment läge, auch nicht auf die Möglichkeit hingedeutet werden, dass sie die Heimath verfehlen könnten (Huth.), sondern es ist ein Punkt, welcher ein weiteres sittlich verpflichtendes Moment anfügt, das aber wesentlich identisch ist mit dem, was in εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε τὸν κτλ. beschlossen liegt; beides steht in engster Beziehung zu einander; und wenn nun die folgenden Verse eine Ausführung dessen geben, wodurch denn Gott unser Vater

---

*) Zwar kennt auch Paulus die Gottesfurcht als eigenthümliches Kennzeichen des Christenlebens (2 Cor. 7, 1); zwar redet auch er öfters von einer Furcht vor Christo, aber wo es auf principielle Aussagen über das neue Verhältniss der Christen zu Gott ankommt, da tritt nicht diese Seite des Kindschaftsverhältnisses hervor, „wonach dasselbe wie das Knechtschaftsverhältniss, das also damit nicht im Widerspruch steht, die Verpflichtung zum Gehorsam involvirt“, sondern da schliesst Paulus mit dem Begriff des Kindesverhältnisses den des Knechtschaftsverhältnisses direct aus (Röm. 8, 15) und reflectirt auf ganz andere Seiten desselben (V. 17); vgl. Weiss bibl. Theol. § 45 d, § 83.

geworden ist, und was uns demgemäss auf Grund dieses Verhältnisses verpflichtet, so schliesst dieser Abschnitt wiederum mit einer gleichen Hervorhebung der *ἐλπίς* (V. 21), wie er bereits in *παροικίας* angedeutet ist.

Es ist nämlich durchaus unrichtig zu behaupten, V. 18 ff. enthielten ein neues Motiv für diese Aufforderung; der Apostel gehe weiter und erinnere seine Leser an ihre durch den Tod bewirkte Erlösung und wolle dadurch noch die Ermahnung verstärken (Steig., Huth., Keil u. A.). Noch unberechtigter ist es, V. 18 ff. ganz vom Vorigen zu trennen, und darin die Vorbereitung zu V. 22 zu sehen (Hofm.); vielmehr wollen diese Verse zeigen, wie aus dem Vordersatze *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε κτλ.* 17a eine Ermahnung gefolgert werden könne, wie sie im Nachsatze V. 17b formulirt ist. Gerade der scheinbare Widerspruch zwischen *πατέρα* und *ἐν φόβῳ* soll ausgeglichen und der „Causalzusammenhang in den beiden Theilen von V. 17 erklärt werden" (so Schott). Wenn, wie sie wissen, Gott dadurch der Christen Vater geworden ist, dass er „es sich hat so Grosses kosten lassen, den Heilsstand, der uns eine so herrliche Vollendung in Aussicht stellt, in der Gegenwart zu begründen" (Schott), so muss nothwendig das Gefühl der Verantwortlichkeit bei ihnen sich steigern und die Furcht vor dem unparteiischen Gericht dieses Vaters, der es ist auf Grund solcher Heilsveranstaltungen sonder Gleichen. —

V. 18. *εἰδότες*) ist nach unseren obigen Bemerkungen aufzufassen als Exposition des *εἰ πατέρα ἐπικαλεῖσθε:* „indem ihr bedenkt, was es heisst, Gott Vater zu nennen". Das Bewusstsein darum, was es Gott gekostet hat, soll für sie ein Antrieb werden zu neuem Lebenswandel. Wie durch die Heilsthatsachen der objective Möglichkeitsgrund geschaffen ist für solchen Wechsel in ihrem Verhalten, wird hier nicht gesagt. — *ὅτι οὐ φθαρτοῖς, ἀργυρίῳ η χρυσίῳ, ἐλυτρώθητε*) *λυτροῦν* (von *λύτρον*) „durch Lösegeld frei machen". Die specielle Beziehung auf ein *λύτρον* darf an dieser Stelle aus dem Verbum nicht entfernt werden, um so weniger, als der Verfasser mit offenbarer Anspielung auf dies *λύτρον* die *φθαρτά*, denen er Christi Blut entgegensetzt, exemplificirt durch *ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ*; es erscheint mir daher unberechtigt, wenn Ritschl Rechtfert. u. Vers. Bd. II S. 223 darauf dringt, dass man hier nicht mehr den Begriff des *λύτρον* eintragen müsse, sondern bei der allgemeinen Bedeutung „befreien" stehen bleiben solle*). Um den Werth

---

*) Allerdings kommen ja Stellen vor, in welchen der Begriff des

des Kaufpreises, welcher nöthig war, sie loszukaufen, noch kräftiger hervorzuheben, drückt er es zunächst negativ so aus, dass vergängliche Dinge, beispielsweise Gold und Silber, so etwas nicht vermochten. Dieser Begriff der Vergänglichkeit ist massgebend für die richtige Auffassung der folgenden Verse, die den positiven Gegensatz dazu bringen, also von einem seinem Wesen nach unvergänglichen Lösegeld reden müssen. — φθαρτοῖς ist dabei natürlich Substantivum: „mit vergänglichen Dingen"; vgl. Win. S. 491. — ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου) Es handelt sich nach diesen Worten nicht um die Loskaufung von der Schuldhaft, worauf der Begriff der ἀπολύτρωσις an anderen Stellen des N. T. abzielt, sondern um die Loskaufung von der Sündenknechtschaft, von der knechtenden Gewalt eines nichtigen, zwecklosen Wandels. Dieser sündige Wandel, der sie wie Sclaven gefangen hielt, wird doppelt charakterisirt, einmal als ματαία, als zwecklos, als einer, der das Ziel göttlichen Wohlgefallens, dem jede ἀναστροφή zustreben muss, nicht erreicht; sodann als πατροπαράδοτος, als ein Wandel, der schon von den Vätern überkommen ist. Die knechtende Gewalt der Sünde wird dadurch illustrirt: in dem Masse, wie jede Generation der nachfolgenden „durch Erziehung, Unterricht und Beispiel" (Steiger, Wiesing., de Wette-Brückn., Weiss, Schott, Huth. u. A.) eine bestimmte Lebensanschauung als Norm der Lebensführung übermittelt, in dem Masse gewinnt die Sündenmacht an Einfluss *).

Loskaufens bereits verschwunden ist; aber auf der anderen Seite kann doch auch Ritschl nicht leugnen, dass Mc. 10, 45; 1 Tim. 2, 6 diese specialisirte Beziehung nicht zu verkennen sei; an unserer Stelle wird sie aber durch die Exemplification der φθαρτά gefordert; denn wenn Ritschl auch damit Recht haben mag, dass diese Mittel nicht in einem so nahen Verhältnisse zu ἐλυτρώθητε stehen, wie der beherrschende Begriff φθαρτοῖς, so würde doch unerklärt bleiben, warum der Verf. gerade diese Auseinanderlegung der φθαρτά gab, die bei dem Begriffe des φθαρτόν an sich fern lag, wenn ihm nicht die Idee des Kaufpreises dabei im Sinne lag. Dass diese Idee im Folgenden bis zum letzten Moment durchgeführt werde, ist nicht erforderlich (vgl. Sieffert, d. Heilsbedeutung u. s. w. S. 389 f.).

*) Nur wenn man μάταιος auf den Götzendienst bezieht, weil die Götzen μάταια heissen, kann man dies Attribut einen Beweis für heidenchristl. Leser sein lassen. Das Attribut πατροπαράδοτος hat nur einen Sinn, wenn man es auf frühere Juden anwendet, die mehr als irgend ein heidnisches Volk unter dem Banne der Tradition standen, wie im A. T. bereits den Juden vielfach vorgeworfen wird, dass sie in den Fusstapfen ihrer Väter wandelten. Gerade weil sie ein Gesetz hatten, das ihr Leben regeln sollte (Hofm.), kann ihr Wandel, der dem allezeit nicht entsprach, μάταιος genannt werden, der das Ziel, was er erreichen soll, nicht erreicht (vgl. Weiss S. 181).

V. 19. *ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι*) Wie *πολυτιμότερον* V. 7 in gewissem Gegensatze steht zu dem folgenden *ἀπολλυμένου*, so dieses *τιμίῳ* zu dem vorhergehenden *φθαρτοῖς*; das *τίμιον* dieses nothwendigen und wirklich gezahlten Preises muss in der Unvergänglichkeit bestehen. Dieses Prädicat kommt thatsächlich in V. 20. 21 zur Durchführung. Aber auch die Attribute *ἄμωμος καὶ ἄσπιλος* stehen nicht ganz ausser Beziehung zu dem Begriffe der Unvergänglichkeit; unvergänglich dauern kann nur etwas, was unverworren ist mit befleckendem, sündhaftem Wesen; durch die Schuldbefleckung verfällt Alles der *φθορά*, der Christus als sündloser entnommen ist. Dass dieser Gedanke wenigstens nebensächlich in den beiden Adjectiven liegt, darf nach dem Context nicht geleugnet werden (vgl. Hebr. 9, 12. 14, wo im ganzen Zusammenhange das *αἰώνιος* bestimmend vorherrscht und Cap. 1, 4 in unserm Briefe, wo *ἄφθαρτον* und *ἀμίαντον* in ähnlicher Weise aneinander gefügt sind), wenn auch dem Verf. unwillkürlich eine andere Werthbestimmung mit unterläuft. — *αἵματι* weist nicht bloss auf den Tod, sondern auf die Hingabe des Lebens in einem gewaltsamen, blutigen Tode hin. Aber es ist aus dieser Hervorhebung des Blutes nicht mit Nothwendigkeit zu folgern, dass die Aussage des Petrus über die Heilsbedeutung des Todes Christi aus der Opfervorstellung hervorgegangen ist (geg. Ritschl II S. 176). — *ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου*) Da *ὡς* in unserm Briefe nie eine blosse Vergleichung einführt, sondern auf ein factisch bestehendes Verhältniss hinweist (= „da ja" vgl. V. 14), so muss man nothwendig das nachfolgende concrete *Χριστοῦ* in Gedanken voraufnehmen; und dann erklärt sich *ως ἀμνοῦ κτλ.* am leichtesten (vgl. 3, 7) als voraufgenommene Apposition (de Wette, Wiesing., Huth., vgl. Sieff. a. a. O. S. 393). Die Stellung erklärt sich einfach, da *ὡς ἀμνοῦ κτλ.* zunächst in motivirender Beziehung zu *τιμίῳ* steht (Schott, Weiss, Sieffert), und nicht zu *Χριστοῦ*, welches vielmehr seine weitere Ausführung in V. 20. 21 findet. Der Hofmannsche Vorschlag, *Χριστοῦ* vom Vorigen zu trennen und als Subject zu den folgenden Participien anzusehen, muss aus dem gleichen Grunde verworfen werden. Also es ist nicht zu übersetzen: „Durch kostbares Blut, wie es das Blut eines unbefleckten Lammes ist", sondern: „durch kostbares Blut (Christi), kostbar, da es ja das Blut u. s. w. ist, Christi (nämlich), welcher u. s. w." Die Worte sagen demnach etwas aus mit bestimmter Beziehung auf Christum; *ἀμνός* ist nur bildlich zu verstehen; denn sonst würde sich der absurde Gedanke ergeben, dass das Blut Christi so kostbar sei, wie das Blut eines makel-

losen Lammes. — Bei dieser Fassung des ὡς haben die Worte nur den Zweck, die Kostbarkeit des im Blute Christi bestehenden Lösepreises gegenüber vergänglichem Silber und Gold ins Licht zu stellen. Sieff. a. a. O. S. 394, welcher meint, es solle durch τίμιος das Blut Christi in eine Reihe mit den vergänglichen Dingen von der Art des Goldes und Silbers gestellt werden, wird dem φθαρτοῖς, was dann sinnwidrig wäre, nicht gerecht, und muss den einfachen Fortschritt unterbrechend erst mit Χριστοῦ den Gegensatz begonnen und in V. 20. 21 weiter ausgeführt sein lassen. — Die Worte ὡς ἀμνοῦ κτλ. sind nicht zu erklären aus dem Typus der alttestamentlichen Opfer, auch nicht aus einer Beziehung auf das Passahlamm, sondern das Bild ist aus Jes. 53 entnommen. Bei dem ersten von diesen drei Deutungsversuchen muss trotzdem zugegeben werden, „dass Petrus wahrscheinlich durch Jes. 53, 7 veranlasst gerade ein Lamm nenne“ (vgl. Huth.), was bei den Opferthieren doch eine untergeordnete Stelle einnimmt. Ferner ist wohl ἄμωμος (LXX = תָּמִים) von der Fehllosigkeit der Opferthiere im A. T. im Gebrauch, niemals dagegen ασπιλος, das immer nur im sittlichen Sinne vorkommt (vgl. Sieff. S. 393). Und da nun ἄμωμος im A. T. auch gebräuchlich ist zur Bezeichnung der sittlich-religiösen Makellosigkeit (vgl. die Stellen in Cremer's Wörterbuch), so muss man den Sinn des ἄμωμος nach ἄσπιλος bestimmen (Schott, Weiss), nicht umgekehrt (noch Sieffert S. 393). Eine Beziehung auf den Opferritus liegt an unserer Stelle um so ferner, als der Gegensatz οὐ φθαρτοῖς κτλ. auch nicht im mindesten darauf vorbereitet (ganz anders z. B. Hebr. 9, 12—14). Vor Allem spricht gegen die Anziehung der Opferidee die unleugbare Thatsache, dass die alttestamentlichen Opfer wohl eine schuldbedeckende „expiatorische, aber nicht redemptorische Bedeutung“ (vgl. Weiss S. 279) haben, wie sie durch ἐλυτρώθητε (s. oben) gefordert wird. Wenn Sieffert dies anerkennt, nun aber den Vergleichungspunkt in dem Gedanken sucht, „dass Christi Tod gleich dem der Opferthiere ein völlig unverschuldeter, die Dahingabe eines völlig reinen Lebens, sei“ (S. 395), so hat er sachlich richtig gesehen, dass es nach dem Zusammenhange auf die Freiwilligkeit und Unverschuldetheit des Todes Christi ankommt, die dem Blute Christi einen Werth geben, der es für ein Lösegeld tauglich macht; aber nie dürfen diese sittlichen Motive mit dem alttestamentlichen Opfergedanken vermengt werden. Streng genommen bleibt bei dieser Parallelisirung doch nur der allgemeine Gedanke der Reinheit übrig, eine Bestimmung, die

Sieff. (S. 395) nach Weiss (S. 278 A. 2) mit Recht eben wegen dieser Allgemeinheit als unhaltbar verwirft. — Die Beziehung auf das Passahlamm (Ritschl, Rechtfert. und Vers. Bd. II, S. 221 f., Wiesing., Hofm.) scheint sowohl durch das Verbum λυτροῦσθαι (vgl. darüber Ritschl a. a. O., Sieff. S. 390 f., Weiss S. 276. 280) als das Substant. ἀμνός nahe gelegt zu werden. Aus dem Fehlen des Artikels ist nichts dagegen zu argumentiren. Jedoch ist zu beachten, „dass das Passahlamm im N. T. immer durch τὸ πάσχα bezeichnet und in der von jenem handelnden Stelle Exod. 12 bei den LXX nur der Ausdruck πρόβατον, nicht aber ἀμνός gebraucht ist" (Huth.), ebenso dass ἄμωμος bei den LXX nicht als Attribut des Passahlammes erscheint (vgl. Sieff. S. 393) *). Auch im Zusammenhange hat solche Rücksichtnahme auf das Passahlamm keine Bedeutung; denn da es nur darauf ankommt, nachzuweisen, worin die Kostbarkeit, der unvergleichlich hohe Werth dieses Blutes Christi bestehe, so würde durch die Vergleichung mit dem Passahlamm ebensowenig erreicht werden, wie durch die mit den Opferlämmern (wenn man nicht mit Sieffert heterogene Ideen in den Opfergedanken einmischt), sondern man erwartet „eine nähere Bestimmung über Wesen und Verhalten dessen, der sein Blut für uns zum Lösegelde gegeben hat" (Weiss S. 281), denn nur so kann bewiesen werden, dass es einen Werth wirklich hat, der es zum Lösegeld tauglich machte. — Darum drängt sich uns die Erklärung der Worte aus Jes. 53, 7 f. auf. Diese Stelle anzuziehen sind wir um so mehr im Recht, als aus 2, 22—24 unwiderleglich hervorgeht, dass der Apostel seine Vorstellungen über die Heilsbedeutung des Todes Christi an Jes. 53 orientirt hat. Jes. 53 hat mit dem Opfergedanken nichts zu thun. Aber ebenso einseitig ist es, zu behaupten, es rede lediglich von der Geduld und Schweigsamkeit im Leiden, um deretwillen der Knecht Gottes mit dem Lamme verglichen werde (vgl. noch Sieff. S. 394). Beides, Geduld und Unschuld wird dort vielmehr von dem leidenden Knechte prädicirt; die Geduld kommt in dem Bilde vom Lamme, die Unschuld in den sich anschliessenden Ausführungen zum Ausdruck, die der Apostel 2, 22 f. aufnimmt, die an unserer Stelle aber ausreichend durch ἄμωμος καὶ ἄσπιλος vertreten werden. Denn dass ἄμωμος direct

---

*) Unberechtigter noch ist es, wenn Hofmann die Aussagen der folgenden Verse über die Vorherbestimmung Christi mit der Vorherbestimmung des Passahlammes am zehnten Tage des Monats in Parallele setzt.

für das dortige *οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ* eingesetzt werden könnte, dafür liefert den Beweis Apoc. 14, 5, wo es heisst: *καὶ ἐν τῷ στόματι αὐτῶν οὐχ εὑρέθη ψεῦδος· ἄμωμοι γάρ εἰσιν.* Die stille Geduld und die Unschuld, mit der er freiwillig das Leiden auf sich nahm, sind es, die es so werthvoll machten. — Unsere Stelle giebt keine Antwort auf die Frage, für wen dieses Leiden so werthvoll war, und noch weniger belehrt sie uns über die andere Frage, warum denn das Blut eines Unschuldigen, der sich freiwillig in den Tod gab, uns von der Sündenknechtschaft freimachen kann. Selbst wenn man die Opferidee in die Stelle einträgt, würde der Ertrag für die Beantwortung dieser Fragen, wie Sieffert zugiebt, kein grösserer sein. Nur soviel ergiebt sich hieraus, dass „für die Erlösung aus der Macht der Sünde durch Christi Tod die freiwillige Uebernahme und die Unschuld desselben in Verbindung mit der Heiligkeit des damit beschlossenen Lebens von wesentlicher Bedeutung ist" (vgl. Sieff. S. 395. 396); und das Bewusstsein um diese Thatsache soll wie ein Stachel zum sittlichen Handeln für die Leser wirken (*εἰδότες* V. 18). Einen näheren Aufschluss über die Möglichkeit jener Forderung auf Grund dieser Thatsache geben erst V. 20. 21, welche zu dem Gedanken von V. 3 zurückkehren, wonach unsere Wiedergeburt zu einer lebenskräftigen Hoffnung mit der Auferstehung Jesu Christi in Zusammenhang gebracht wird. Im Grunde sind V. 20. 21 nur die Exposition dessen, was schon in dem appositionellen *Χριστοῦ* enthalten ist. Darin liegt denn auch die Antwort auf die Frage, warum jenes Blut eine solche Wirkung haben könne. Darum, weil es das Blut des Heilsmittlers ist, des Messias, der nur um des Heils der Christen willen in die Erscheinung trat, dessen Leben aber mit seinem Kreuzestode nicht aufhörte, der vielmehr durch die Auferweckung von Gott zum *κύριος καὶ Χριστός* gemacht ist (vgl. Act. 2, 36). Sein Blut, für uns vergossen, hat dauernde, unvergängliche Bedeutung; durch die Gewissheit, dass er lebt, werden wir zu einer lebenskräftigen Hoffnung wiedergeboren. So greift V. 21 auf den Anfang des Briefes, V. 3, und auf den Anfang dieser Paränesenreihe, V. 13, zurück. —

V. 20. *Προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κόσμου, φανερωθέντος δὲ κτλ.*) Wenn *Χριστοῦ* als Apposition zum Vorigen aufgefasst wird, dann können diese Participien nähere Bestimmungen an *Χριστοῦ* prädicativisch anfügen wollen. Bedenklich ist dabei das Fehlen des Artikels, wodurch Hofmann veranlasst wurde, *Χριστοῦ προεγν. κτλ.* als Gen. abs. aufzufassen. Dann tritt derselbe aber bestimmt auf als Be-

gründung zu εἰδότες (V. 18) und ist mit „weil" aufzulösen. Denn bei dieser Construction fällt der volle Nachdruck auf das φανερωθέντος δὲ δι' ὑμᾶς, was dann doch in unverkennbarer Beziehung auf εἰδότες steht. Eine solche Beziehung nimmt Weiss auch bei andersartiger Construction an. Aber einerseits erwartet man, dass das in ἀμνὸς liegende Bild durch ein appositionelles Χριστοῦ zunächst seine Deutung finde, bevor weitere Aussagen darüber sich anknüpfen, und dass seine Deutung nicht als selbstverständlich vorausgesetzt wird, andrerseits haben wir V. 20. 21 aufzufassen als Ausführung des in οὐ φθαρτοῖς angelegten Gegensatzes; darnach ist auch das φανερωθέντος δὲ δι' ὑμᾶς nicht mit εἰδότες in Verbindung zu bringen, als bilde es den Grund ihrer Erkenntniss, sondern es bildet gewissermassen den Gegensatz zu V. 20a und V. 21 mit dem Gedanken, dass Christi Existenzweise, in der er aller Vergänglickkeit entnommen war, nur eine Zeit lang δι' ὑμᾶς unterbrochen wurde, um dann nach der Auferweckung, die ihn aus der Welt des Vergänglichen wieder entrückte, weiter fort zu dauern. Der Hauptaccent liegt also nach diesem Gedankengefüge mehr auf V. 20a. 21, als auf V. 20b. — προεγνωσμένον) προγιγνώσκειν (vgl. πρόγνωσις V. 2) heisst: vorhererkennen in irgend einer Qualität, hier natürlich: vorhererkennen als den, der allein geeignet sein würde, Messias, Heilsvermittler zu sein. Vor Erschaffung der Welt (vgl. Joh. 17, 24; Eph. 1, 4) kann von Gott etwas in seinem Wesen und Werth nur dann vorhererkannt sein, wenn es dauernde, ewige Bedeutung hat. — φανερωθέντος δὲ) bildet den Gegensatz zu προεγνωσμένου μὲν (ein Gegensatz, der noch deutlicher wird durch die Gegenüberstellung von ἐπ' ἐσχάτου τ. χρ. und πρὸ καταβολῆς κ.) und offenbar eine Parallele zu dem ἐν ἀποκαλύψει in V. 13. Und wie wir dort ἐν ἀποκ. nicht von der Wiederkunft Christi nehmen konnten (anders V. 7), so auch hier φανερωθέντος nicht (anders 5, 4). Φανεροῦν heisst „etwas so offenbar machen, dass der andre eine genaue Kenntniss von dem Gegenstande der φανέρωσις bekommt" (vgl. dazu Crem. bibl. theol. Wörterb.). Schon darum darf man es hier nicht zu eng fassen von der ersten Erscheinung Christi auf Erden, „die ein Hervortreten aus der Verborgenheit, in der er sich befand, ist" (Huth.), sondern die Offenbarung Christi in ihrem vollen Umfang, in seiner eignen Selbstdarstellung und in der Verkündigung von ihm, so dass er nun nicht bloss mehr im Bewusstsein Gottes vorhanden ist, sondern auch als das was er ist, als Heilsmittler, den Lesern bekannt geworden ist. Dieses Offenbargewordensein steht also nicht gegenüber

einem früheren Dasein Christi, sondern einem früheren Vorhererkanntsein (von Gott). Aus *προεγνωσμένου* darf man daher nicht die Idee der realen Präexistenz herauslesen; consequent geurtheilt würde sich aus dieser Ausdrucksweise eher das Gegentheil ergeben, obwohl Petrus diese Consequenz offenbar nicht gezogen hat. Wie der Apostel übrigens über diesen Punkt gedacht hat, entzieht sich unserm Urtheil. — *ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν χρόνων*) an dem Letzten der Zeiten, am Ende der Zeiten; *ἔσχατον* ist als Substantivum behandelt. Die ganze Zeit, wo Christus sich selbst als Heilsmittler offenbart, und als solcher kundgemacht wird, nennt Petrus bereits das *ἔσχατον τῶν χρόνων* (anders V. 5), ganz ähnlich wie er V. 13 von einer schon gegenwärtigen *ἀποκάλυψις Χριστοῦ* reden konnte. Die Ausdrucksweise klingt an an die Vorstellung im Hebräerbrief, welcher auch die Offenbarung in Christo *ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων* eingetreten sein lässt, und nach welchem der *αἰὼν μέλλων* bereits mit der Kreuzigung Christi seinen Anfang nimmt. Diese Eigenthümlichkeit in der Anschauungsweise des Apostels giebt ihm das Recht, schlechthin Zukünftiges in der Hoffnung als bereits Gegenwärtiges zu anticipiren (vgl. V. 13). — *δι᾽ ὑμᾶς*) ist nur mit *φανερωθέντος* zu verbinden (geg. Keil). Die Leser werden hier in concreto als Vertreter der ganzen Christenheit genannt *).

V. 21. *Τοὺς δι᾽ αὐτοῦ πιστοὺς* enthält (vgl. dieselbe Satzverbindung V. 4. 5) etwas Begründendes: „die ihr ja durch ihn gläubig seid", und wenn daran ein Satz mit *ὥστε* sich anschliesst, so wird dieser eine Erläuterung des *δι᾽ ὑμᾶς* geben und anzeigen, welches Ziel Gott mit jener ganzen Offenbarung erreichen wollte **). Als das Ziel wird aber angegeben, dass ihr Glaube an Gott zur Hoffnung auf Gott werden sollte. Das verwirklichte sich dadurch, dass ihr Glaube an Gott d. h. nach der Anschauung unseres Briefes, ihr Vertrauen auf Gott durch Christum in bestimmter Richtung eine Steigerung erfuhr. Darnach richtet sich die Auslegung der ersten Worte: *τοὺς δι᾽ αὐτοῦ πιστοὺς εἰς θεὸν κτλ.*) Gänzlich verfehlt sind alle Auslegungen, in denen *τοὺς — εἰς θεὸν* vom Folgenden losgetrennt wird; *τὸν ἐγείραντα κτλ.* ist vielmehr aufs engste mit *θεὸν* zu verknüpfen.

---

*) Die Beziehung auf die Heiden wird an dieser Stelle ebenso grundlos eingetragen wie bei *εἰς ὑμᾶς* V. 10.

**) Auch daraus geht hervor, dass *φανερωθέντος* oben in dem umfassenden Sinne genommen werden muss, wie wir es auslegten.

Also die Worte wollen nicht sagen, dass die Leser durch Christum zum Glauben an Gott gebracht sind (so die meisten Ausl.), sondern dass sie durch Christum, d. h. durch die ganze Offenbarung Christi (nach V. 20) Vertrauen gewonnen haben auf Gott als auf den, der Christum von Todten auferweckt hat, der ihn dadurch als Messias in Machtherrlichkeit erwiesen hat. Dadurch ist ihr Vertrauen zur freudigen Hoffnung auf Gott gesteigert worden. Nach alledem ist diese Stelle sehr mit Unrecht auf frühere Heidenchristen bezogen worden, als ob die Leser erst kürzlich Monotheisten geworden wären. An sich ist es schon verfehlt zu sagen, dass die Offenbarung Christi zu ihrem eigenthümlichen Zweck gehabt habe, dem Monotheismus Eingang zu schaffen. Ausserdem müsste dann nothwendig der Artikel stehen (vgl. z. B. 1 Thess. 1, 8. 9); endlich kann πιστὸς εἰς unmöglich „gläubig an", sondern nur „vertrauend auf" heissen. Will man also aus diesen Worten einen Schluss ziehen auf die frühere Beschaffenheit der Leser, so muss er eher umgekehrt lauten, als es bei Wiesing., Huth., Grimm, Keil u. a. der Fall ist. Zu der ersten Hälfte des Satzes vgl. Röm. 4, 24. 25; 8, 11. 2 Kor. 4, 14. Gal. 1, 1. — ὥστε) bezeichnet die Folge, die Frucht, die das Vertrauen auf Gott als auf den, der Christum von Todten auferweckt hat, bei den Lesern hervorbrachte; darin liegt ex eventu die Bestätigung, dass Christus um ihretwillen offenbart sei (vgl. Huth.). Damit ist gegeben, dass die folgenden Worte τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν) nicht, wie gewöhnlich, übersetzt werden dürfen: „so dass euer Glaube und eure Hoffnung auf Gott gerichtet sind", sondern mit Weiss (S. 43; bibl. Theol. § 50b), Brückn., Fronm., Schott, Hofm., Huth., Keil: „so dass euer Glaube zugleich Hoffnung auf Gott ist". Denn abgesehen davon, dass die Structur der Wörter für diese letztere Uebersetzung zu sprechen scheint, da der Genit. ὑμῶν zwischen den beiden Substantiven steht (vgl. dageg. Röm. 1, 20. Phil. 1, 25. 1 Thess. 2, 12) „giebt der Gedankenzusammenhang dieser Auffassung unbedingt den Vorzug; denn bei der ersteren fällt nicht nur auf, „dass als Erfolg noch einmal genau dasselbe genannt wird, was schon in dem τοὺς πιστοὺς angegeben war" (Weiss), sondern bei ihr erscheint auch ἐλπίδα als zufälliges Anhängsel, während es doch der eigentliche Zielpunkt der ganzen Deduction ist. Verhält es sich so, dann darf nicht bestritten werden, dass die πίστις bei Petrus etwas an Werth Geringeres ist im Verhältniss zur ἐλπίς, was Weiss mit Recht betont (geg. Huth.). — Die Hoffnung konnte in den Lesern nur lebendig werden,

wenn sie Christum als Messias erkannten, „und diese Gewissheit konnte nur dadurch vermittelt werden, dass Gott ihn auferweckt und ihm die nach V. 11 verheissene Herrlichkeit gegeben hatte. In dieser seiner messianischen Herrlichkeit, wo er der geworden, der die Erfüllung aller Verheissung gottesmächtig hinausführen konnte, so dass nun der Glaube der Christen zugleich zur Hoffnung auf die Vollendung der Heilszeit werden musste, die Gott durch den Messias herbeiführen wird" (Weiss, bibl. Theol. § 50b.). — So klingt diese erste Paränesenreihe in denselben Ton aus, den sie von vorne herein (V. 13) angeschlagen hatte.

V. 22 — Cp. 2, 10: Der Lebenswandel des Christen unter Rücksichtnahme auf seine Stellung und Aufgaben, die ihm als einem Gliede der christlichen Gemeinde zu Theil werden. Ein Wandel in ungeheuchelter Bruderliebe wird von Jedem gefordert, der an den Ehrenprädicaten, den Vorrechten und Pflichten der Gemeinde theilnehmen will. — Der Abschnitt bildet ein zusammenhängendes Ganzes, da der Inhalt von V. 22 f. lediglich in Cp. 2, 1 wiederaufgenommen ist wegen der längeren Unterbrechung durch das Schriftcitat.

V. 22. 23*). Ermahnung zu ungeheuchelter und unwandelbarer Bruderliebe. Der Hauptermahnung geht wie 1, 13. 2, 1 ein Participium voran, welches die bei ihnen selbstverständlich zu erwartende subjective Voraussetzung der Ermahnung nennt, und in V. 23 folgt ein Particip, welches die objective Voraussetzung der Ermahnung anfügend sagt, was ihnen die Erfüllung desselben ermöglicht und sie somit zugleich dazu verpflichtet. Dabei ist zu bemerken, dass beide Participialsätze zu den beiden modalen Bestimmungen des *ἀγαπήσατε* in bestimmter Beziehung stehen, der erste ebenso zu *ἐκ καρδίας*, wie der zweite zu *ἐκτενῶς*. —

Τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας.) Es fehlt jede äussere Verbindung mit dem Vorigen **); da-

---

*) Die Worte *διὰ πνεύματος* hinter *τῆς ἀληθείας* (Rcpt. nach KLP) sind unbedingt späterer in paulinischem Sinne gemachter Zusatz, der neben *ἐν τῇ ὑπακοῇ κτλ.* überflüssig ist. — *ἐκ καθαρᾶς καρδίας* ℵCKLP verss. ist Correctur nach 1 Tim. 1, 5; mit AB vulg. und allen neueren Textkritikern ist an dem einfachen *ἐκ καρδίας* festzuhalten.

**) Diesem Mangel entgeht Hofmann zwar an dieser Stelle, indem er V. 18—21 als Vordersatz zu V. 22 f. auffasst, muss dafür aber ein Fehlen jeder Verbindung zwischen V. 17 und 18 eintauschen, während man doch gerade dort nach dem scheinbaren Widerspruch

gegen ist der sachliche Fortschritt der Gedanken äusserst klar. In den vorigen Versen war der Gedanke der Gotteskindschaft der herrschende. Als Gottes Kinder sind wir aber unter einander Brüder und zur Bruderliebe verpflichtet. — *Ἁγνίζειν* ist ein religiöser Begriff, aus dem gottesdienstlichen Leben hergenommen; es bezeichnet die Reinigung von allem Profanen und Befleckenden, die religiöse Weihung. Eine solche sollen die Leser an ihren *ψυχαὶ*, den Trägern alles höheren religiösen Lebens, vornehmen, nachdem sie äusserlich durch die Taufe aufgenommen in die Gemeinde. Es ist diese Forderung, die an Christen gestellt wird, genau entsprechend der Charakteristik der Christen und ihrer Heilserfahrungen in V. 2, wo auf *ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος* ein *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν κτλ.* folgen konnte*). Dieser Willensact ihrerseits, dieses stete Sich-rein-haltenwollen von allem profanen Wesen ist dauernd nöthig, wenn es zu einem heiligen Wandel kommen soll; daher das part. perf., welches mit „nachdem" aufgelöst werden muss und welches gewissermassen „den imperativischen Ton des Hauptsatzes theilt" (so Hofm., Keil in richtiger Vereinigung der Ansichten von Beng., Wiesing. und Brückn., Schott, Fronm.). — *ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας* kommt diese religiöse Weihe zu Stande, d. h. in der gehorsamen Unterwerfung unter das, was die im Evangelium verkündete Wahrheit von uns fordert, natürlich in Bezug auf gläubige Annahme zunächst, dann aber auch in Bezug auf willige Folgsamkeit in dem, wozu sie uns verpflichtet. Der Streit, ob *ἀλήθεια* „theoretische" oder „practische" Wahrheit sei, ist gegenstandslos, eben weil beides gar nicht von einander getrennt werden kann. (Ueber *ὑπακοή* s. V. 2). — *διὰ πνεύματος* (vgl. die textkrit. Anm.) wird durch *ἐν τῇ ὑπακοῇ κτλ.* überflüssig gemacht; denn in diesem ist ja „bereits das Element angegeben, in welchem der Christ sich zu bewegen hat, um die Weihung seiner Seele zu beschaffen" (Huth.). — *εἰς φιλαδελφίαν ἀνυπόκριτον*) ist

---

in V. 17 ein erläuterndes Wort erwartet. Zudem passt V. 18—20 mit seinen eindringlichen Worten nur zu der allgemeinen durch *ἐν φόβῳ* geschärften Mahnung von V. 17 und nicht zu dieser concreter gewendeten in V. 22. Endlich lässt sich der participiale Vordersatz in V. 22 schlecht verstehen als zweiter Parallelsatz zu *εἰδότες*, das so weit zurücksteht.

*) Schott lässt diese religiöse Beziehung gänzlich unbeachtet, indem er als die Grundbedeutung des Wortes *ἁγνός* „die Lauterkeit des Sinnes, welche nur Eins den Grund und das Ziel aller Lebensbethätigung sein lässt, nämlich das wahrhaft Sittliche", angiebt.

eng mit ἠγνικότες zu verbinden und nennt das Ziel dieses Reinigungsstrebens. Der Ton liegt auf ἀνυπόκριτος; das kann die φιλαδελφία (2 Petr. 1, 7. Röm. 12, 9. 10. 1 Thess. 4, 9) nur werden, wenn die Herzen der Christen religiöse Weihe bekommen haben, indem sie energisch alle selbstsüchtigen Regungen abzuthun streben, die sich so oft dem Gefühle der Liebe beimischen, und die den Herzen die religiöse Weihe und somit die Fähigkeit der unverfälschten Bruderliebe nehmen. — *ἐκ καρδίας ἀλλήλους ἀγαπήσατε)* Nur die aus dem Herzen kommende Liebe ist ἀνυπόκριτος. So nimmt diese Bestimmung also den Vordersatz lediglich auf. Die eigentliche Pointe der Ermahnung ist daher nicht so in dieser Bestimmung zu suchen, als vielmehr in dem mit besonderem Nachdruck sich anschliessenden ἐκτενῶς) „mit Anspannung, mit Kraft". Es bezeichnet zunächst die Intensität der Liebe. Aber das Folgende zeigt, dass man dabei nicht stehen bleiben darf, wie etwa Luther, der „brünstig" übersetzt und viele Ausleger nach ihm, sondern mit Weiss, Fronm., Hofm., Huth., Keil ist an die ausdauernde, anhaltende Intensität der Liebe zu denken *).

V. 23 nennt die objective Voraussetzung der Ermahnung, die ihnen ermöglicht, derselben nachzukommen, und die sie darum zugleich verpflichtet. So ausdauernd intensiv können und müssen sie lieben, weil all ihr Thun in seinem Werth von ihrer eigenen Beschaffenheit bestimmt ist; sie aber sind wiedergeborene Menschen, nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen; und sie tragen naturgemäss die Eigenschaft des Samens an sich, woraus sie geboren sind. *Οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου.)* Wieder derselbe Gegensatz von vergänglich und unvergänglich, den der Verf. liebt, um etwas als recht werthvoll hinzustellen (V. 7. 18; vgl. V. 3). *σπορά* heisst eigentlich: „das Zeugen, das Säen", hier aber nicht in diesem activen Sinne zu nehmen (Fronm.), sondern wegen des Attributs, „das auf die Vorstellung eines Stoffes führt" (De W.) = Samen. Es ist dabei nicht von der Saat die Rede; vielmehr ist an das semen humanum gedacht, welches allein durch die Zeugung Ursache einer Geburt wird (so De W., Wiesing., Weiss, Schott, Hofm., Huth., Keil). Menschlicher Same ist vergänglicher Same, Christen

---

*) Falsch ist es andrerseits aber auch, wenn Schott nur den zeitlichen Sinn des Adverbiums premirt, und den ursprünglichen ganz ausser Acht lässt. Die Stellen des N. T., die er anführt, sind nicht für ihn beweisend.

sind geboren aus unvergänglichem, nämlich *διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος*). Die Präpositionen wechseln, obwohl diese Worte in appositioneller Verbindung mit dem Vorigen stehen. Die Wiederaufnahme des *ἀφθάρτου* in *μένοντος* und die „unmittelbare Verknüpfung des bildlichen Ausdrucks (*σπορά*) mit dem unbildlichen (*λόγος*)“ zeigt, dass der Verf. selbst vom Bilde abstrahirend die Deutung geben will. Daher ist es unberechtigt, bei *σπορά* an etwas Anderes, als das Wort Gottes, etwa an „den heiligen Geist“ (De W., Brückn., Schmid bibl. Theol. II S. 202) zu denken; diese Stelle sagt nichts aus über das Verhältniss von Geist und Wort. Der Wechsel der Präpositionen erklärt sich hinreichend aus dem Wechsel der Vorstellung. Wie aus dem in den Mutterleib gesenkten Samen neues Leben keimt, so auch aus dem in des Christenherz hineingesenkten Samen des Wortes Gottes. In die Sache umgesetzt: durch die Vermittlung des Wortes Gottes, d. h. durch die Verkündigung und gehorsame Annahme desselben entsteht das neue Leben der Christen. So ist es auch ein für allemal bei den Lesern entstanden und deshalb kann der Apostel ihnen zumuthen, dass sie jetzt durch dauernden Gehorsam gegen dieses Wort der Wahrheit ihre Seele in den geweihten Zustand bringen, der ihnen ein *ἐκ καρδίας ἀγαπᾶν ἐκτενῶς* ermöglicht (V. 22). — Unter *λόγος θεοῦ* ist, wie der Apostel V. 25 selber sagt, die an die Leser ergangene evangelische Heilsbotschaft zu verstehen, und zwar, wie nach der unleugbaren Correspondenz zu V. 3 nicht zu verkennen ist, die Botschaft von der Auferweckung Christi, der eine Gotteskraft immanent ist, durch die eine *ἐλπὶς ζῶσα*, ein neues Leben erzeugt wird, das sich wirkungskräftig äussert. Aus diesem Grunde ist ausser dem Attribute *μένοντος*, was nach dem vorangehenden *ἄφθαρτος* allein zu erwarten war, und das auch allein seine Begründung im Folgenden findet, *ζῶντος* als zweites Attribut gesetzt. Beide Adj. gehören zu *λόγου*, schon rein grammatisch angesehen. Müsste *ζῶντος* zu *θεοῦ* gezogen werden, dann ergäbe sich dieselbe Forderung für *μένοντος*. Dies wäre aber eine seltsame Bezeichnung für Gott; zudem kommt es nach dem Zusammenhange nur darauf an, dass auf die Unveränderlichkeit des Wortes, nicht Gottes hingewiesen wird, und in V. 24. 25. wird nur vom Worte Gottes gesprochen. Durch die Wortstellung fällt sowohl auf *ζῶντος* wie auf *μένοντος* der ihnen zukommende Ton. *Μένοντος* steht passend am Ende, weil an ihm sich die Rede weiter fortspinnt (De W., Huth., Weiss), wie es ja auch den Gedanken der vorigen Worte

klarer als ζῶντος zum Ausdrucke bringt*). Beide Beziehungen des ἐκτενῶς ἀγαπᾶν treten hier hervor: die Intensität der Liebe eine Frucht des λόγος θεοῦ ζῶν, des lebendig wirksamen Wortes, die Ausdauer in der Liebe eine Frucht des λόγος θεοῦ μένων. — Dass das Wort Gottes diese Eigenschaften wirklich hat, erweist der Apostel an dem herrlichen Schriftwort Jes. 40, 6—8.

V. 24. 25**). Die Abweichung vom Text der LXX ist gering. διότι) wie V. 16; durch die citirte Stelle soll zunächst nur der Begriff des μένειν vom Worte Gottes bestätigt werden; das zeigt namentlich V. 25; es wird also nicht etwa der Grund angegeben, warum die Wiedergeburt durch das lebendige und bleibende Wort Gottes stattgefunden hat (so Huth. und Hofm.; letzterer ist zu solcher Auslegung eher berechtigt, weil er mit V. 23 ein Neues beginnen lässt); denn etwas darauf Bezügliches ist weder in V. 24 noch in V. 25 enthalten, vielmehr wiederholen sie nur bekräftigend, was vom Worte Gottes schon in jenem Attribut ausgesagt war. Der Gang der Begründung ist einfach der: ihr seid wiedergeboren durch etwas Unvergängliches, nämlich durch Gotteswort, welchem diese Eigenschaft der Unvergänglichkeit zukommt, da sie ja schon in einem alttestamentlichen Schriftwort demselben vindicirt wird. Mit diesem im A. T. genannten Gotteswort meint der Prophet aber kein anderes, als das, welches jetzt an die Leser ergangen ist. — πᾶσα σάρξ) = πᾶς ἄνθρωπος, der Mensch nach seiner kreatürlichen Gebrechlichkeit und seiner Vergänglichkeit, wird allem

---

*) Keil bewegt sich bei seiner Auslegung in einem eigenthümlichen Zirkel. Zunächst acceptirt er die Ansicht von Huther, dass ἐκτενῶς die anhaltende Intensität der Liebe ausdrücke; S. 76 wiederum behauptet er, dass man dem ἐκτενῶς ἀγαπᾶν die Bedeutung anhaltender Liebe nicht beilegen dürfe. Das μένοντος verliert so seine Bedeutung. Der Apostel ist nach ihm gleichsam zufällig in der Beschreibung der Wiedergeburt an V. 3 erinnert und hat darum das μένοντος hinzugefügt.

**) V. 23. Tisch.-Gebh., WH., Treg lesen ὡς χόρτος nach BCKLP vgl. ℵ. Die Auslassung des ὡς (Lachm. nach A und vielen Min.) ist Correctur nach dem Text der LXX. — Rcpt. liest mit mehreren Minuskeln δόξα ἀνθρώπου, wofür indirect nur noch ℵ (πᾶσα ἡ δόξα αὐτοῦ) sprechen dürfte; alle andern bedeutenden Codd. lesen πᾶσα δόξα αὐτῆς. — αὐτοῦ nach τὸ ἄνθος (Rcpt. nach CKLP vulg. copt. etc.) wird von Lachm., Tisch., WH. nach ℵAB verworfen. Treg. liest am Rande: (αὐτοῦ). Vielleicht ist die Auslassung als Correctur nach dem Text der LXX anzusehen (vgl. ὡς V. 24).

höheren Göttlichen gegenüber als *σάρξ* bezeichnet*). — *καὶ πᾶσα δόξα αὐτῆς* (LXX: *ἀνθρώπου*; vgl. textkrit. Anm.) im Urtext: כָּל־חַסְדּוֹ alle seine Anmuth „omne id quod in rebus humanis magnificum dicitur“ (Calv.). Der Vergleichungspunkt folgt nun; das Ganze ist sententiös ausgedrückt in einem schönen, dem A. T. geläufigen Bilde. Mit dem Aorist versetzte sich der Dichter lebendig in die Situation, und die Vergänglichkeit wird dadurch noch stärker markirt (Jac. 1, 11. 5, 2). Die beiden schildernden Sätze sind wie die beiden vorigen einfach coordinirt, nicht so, dass der erste den Vordersatz, der andre den Nachsatz bildet (Schott). — Bei diesem allgemeinen Wechsel und Vergänglichkeit alles Lebendigen erweist sich als dauernd lebendig und ewig während nur das Wort Gottes: V. 25. Der Apostel sagt *κυρίου* (= יְהוָה), unabsichtlich, wie er ja das ganze Citat frei nach dem Gedächtniss niederschreibt. Wie sehr gerade dies Citat gebraucht war, zeigt ein Blick auf Jac. 1, 11. — Die Stelle des Jesaja versteht unter dem Worte Gottes alle göttliche Offenbarung, namentlich aber Verheissung und Zusage; auch die evangelische Verkündigung fällt unter diesen Begriff der Offenbarung, so dass der Apostel mit vollem Recht und mit voller Beweiskraft jenen Spruch auch auf die neutestamentliche Heilsbotschaft anwenden darf. Er thut das ausdrücklich in den Schlussworten: *τοῦτο δέ ἐστιν τὸ ῥῆμα τὸ εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς.*) In diesen Worten ist nicht nur der Gedanke enthalten, dass ein solches (sc. Gotteswort, welches bleibt, wie das, von dem Jesaja redet) auch die an die Leser ergangene evangelische Heilsbotschaft sei. So Schott, welcher dann *τοῦτο* als Prädicat nimmt; vielmehr sagt der Verfasser nach der eigenthümlichen, aber ihm mit allen neutestamentlichen Schriftstellern gemeinsamen Auffassung des A. T. viel directer: dieses Wort, von dem Jesaias redet, und von dem es gilt, dass es ewig bleibt, sei das an die Leser ergangene Wort der evangelischen Heilsverkündigung. Gerade deshalb ist das prägnante *εἰς ὑμᾶς* gesagt, welches die gegenwärtig lebenden Hörer der Zeit und den Zeitgenossen des Propheten gewissermassen entgegensetzt. Damit erst ist die begründende

---

*) Dem alttestamentlichen כָּל־בָּשָׂר entsprechend muss man *πᾶσα σάρξ* auf das Menschengeschlecht einschränken. Die erweiterte Beziehung auf „alles vorhandene kreatürliche Sein, sei es Stein oder Pflanze, sei es Thier oder Mensch“ (Schott) ist schon um des Vergleiches willen (*ὡς χόρτος*) nicht angängig. — Zu bem. ist dabei noch, dass das *ὡς* weder in den LXX noch im hebr. Texte steht.

Beweisführung abgeschlossen. — Sehr merkwürdig ist es, dass der Apostel das ganze Citat nicht förmlich als Citat einführt, sondern mit einem einfachen *διότι* anknüpft, als wären es seine eigenen Worte. Und doch kommt in diesem Zusammenhange Alles darauf an, dass das Citat als solches erkannt wird, weil es erst dann Beweiskraft erhält. Das lässt sich leicht begreifen von der Voraussetzung aus, dass die Leser Judenchristen sind; schwerlich dürfte er bei heidenchristlichen Lesern überall ohne Weiteres solche Kenntniss des A. T. erwarten, dass er in solchem Zusammenhange dies Wort nicht erst als prophetisches Schriftwort kennzeichnen zu dürfen meint.

Kap. II.

V. 1—10 *). Abschluss des zweiten Abschnittes in der ersten grundlegenden Ermahnungsreihe. V. 1 knüpft, wie

---

*) V. 1. Die meisten codd. lesen den plur. *ὑποκρίσεις* (so auch Tisch.-Gebh., Treg., WH. am Rande). Von Maj. liest B allein *ὑπόκρισιν* (WH. txt.). Wahrscheinlich ist der sing. als Accommodation an *δόλοι* anzusehen, und der plur. zu lesen, durch welchen das fehlende *πᾶς* der Bedeutung nach ersetzt wird. — *πάσας* vor *καταλαλιὰς* ist von A fortgelassen, weil es neben den attributlosen vorigen Substantiven überflüssig erschien. — V. 2. *εἰς σωτηρίαν* hinter *αὐξηθῆτε* ist mit den neueren Textkritikern nach fast allen codd. gegen die Rcpt. (nach L. min.) festzuhalten. Es ist ein schwieriger und nur scheinbar überflüssiger Zusatz. — V. 3. *εἴπερ* (Rcpt. CKLP vulg.) würde den Inhalt des Verses in Frage stellen; der Zusammenhang fordert *εἰ*, was auch alle Textkritiker vorziehen (nach ℵAB). — V. 5. Zu lesen ist mit Lchm., Treg., WH. *οἰκοδομεῖσθε;* die Lesart *ἐποικοδομεῖσθε* (Tisch.) scheint eine Correctur nach Eph. 2, 20 zu sein. — *εἰς* vor *ἱεράτευμα ἅγιον* ist überwiegend stark bezeugt (vgl ℵABC verss. Lchm., Tisch., WH., Treg.); *ἱεράτευμα ἅγιον* ist als ein paralleles Zweites neben *οἶκος πνευματικός* nicht wohl denkbar. Daher ist *εἰς*, obwohl es den Text erleichtert, beizubehalten (geg. De W., Wiesing., Schott.). — *τῷ* vor *θεῷ* ist mit ℵABC zu verwerfen. — V. 6. Statt *διὸ καὶ* (Rcpt.) ist mit allen wichtigen codd. *διότι* zu lesen. — Die schwierigere Lesart *περιέχει ἐν γραφῇ* ist die wahrscheinlichste. *τῇ* vor *γραφῇ* (Rcpt. KLP) ist ein naheliegender Zusatz. Lchm. liest nach C min. vulg. etc.: *περιέχει ἡ γραφή*, eine Lesart, die jener schwierigeren Verbindung aus dem Wege geht. — Das sonst nicht bezeugte *ἐπ' αὐτὸν* statt *ἐπ' αὐτῷ* (ℵ) hat nichts für sich. — WH. schreiben die Adjectiva in der Reihenfolge der LXX: *ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον*, was sich aber auch leicht als Correctur nach den LXX verräth. — V. 7. Für *ἀπειθοῦσιν* (Lchm. nach AKLP) haben Tisch.-Gebh., WH., Treg. mit Recht *ἀπιστοῦσιν* (ℵBC) aufgenommen,

οὖν zeigt, folgernd an den 1, 23—25 ausgeführten Gedanken der Wiedergeburt an. Aber eben diese Verse begründeten ja die Ermahnung zu gegenseitiger ungeheuchelter Liebe, der eine stete Weihung der Seele voraus- und zur Seite gehen müsse. Darum ist zu erwarten, dass V. 1 ff. den Gedanken von 1, 22 nach der Digression im Schriftcitat wieder aufnimmt, so dass 1, 22—25 gleichsam die Einleitung zu der Hauptermahnung 2, 1 ff. bildet. „Das Absehen des Apostels ist nämlich darauf gerichtet, dass die Christen sich nicht nur jeder für sich (Gott gegenüber) als *τέκνα ὑπακοῆς* (1, 14), sondern (wie Brüder 1, 22) unter einander verbunden als ein *οἶκος πνευματικός* (V. 5), ein *γένος ἐκλεκτόν κτλ.* (V. 9) erweisen sollen. Diese (von Hofmann mit Unrecht geleugnete) Beziehung auf die gemeindliche Einheit hat Schott richtig erkannt; aus ihr erhellt, warum der Apostel hier nur solche Sünden nennt, welche in directem Widerstreite mit der *φιλαδελφία ἀνυπόκριτος* (1, 22) stehen“ (Huth.).

V. 1. 2. Wiederum geht nach der Weise von 1, 13. 22 dem Hauptverbum ein Particip voran, welches, wie dort, an der Modalität des Hauptverbums theilnimmt. Allemal, wenn die Ermahnung des Hauptverbums befolgt wird, muss es bei ihnen zunächst zu einem *ἀποτίθεσθαι* etc. kommen. (Zu d. St. vgl. Jac. 1, 21.) Es sind lauter Sünden der Lieblosigkeit gegen den Nächsten, die aufgezählt werden. *πᾶσαν κακίαν*) *κακία* ist nicht allgemein; Schlechtigkeit, sondern: Bosheit, boshafte Gesinnung, die boshafte Absicht, dem Nächsten möglichst viel Schaden zuzufügen. *πᾶσαν* bezeichnet den ganzen Umfang des Begriffes: „jede Art der Bosheit“. Diese concreten Erscheinungsformen der Eigenschaften finden im Folgenden ihren Ausdruck durch den plur.; bei *πάσας καταλαλιὰς* ist beides mit einander verbunden. „Dieselben und ähnliche Begriffe finden sich auch sonst im N. T. zusammengestellt, vgl. Röm. 1, 29. 30“. — *δόλος* ist Trug, Schlechtigkeit in der Wahl der Mittel, durch die man sein Ziel, dem Nächsten zu schaden, erreicht. *ὑπόκρισις* Heuche-

---

Ersteres ist sicher Correctur nach *ἀπειθοῦντες*. — V. 8. *λίθον ὃν* Rcpt. nach C**KLPℵ, von Tisch. acceptirt. Dagegen haben Lchm., WH., Treg. mit ABC und mehreren min. *λίθος* geschrieben. Wie mir scheint, mit Recht. Denn da der gewöhnliche griechische Sprachgebrauch wie auch der Text der LXX für den Accusat. sprechen, so ist der Nominat. als die schwierigere Lesart auch die wahrscheinlichere. — Dass die Worte *λίθος — γωνίας καὶ* in der Syr. Vers. fehlen, hat keine Bedeutung.

lei mit der unwahren Maske der Liebe gegen den Nächsten; *φθόνος* mehr negativ die Gesinnung, die dem Nächsten das Gute, was er hat, missgönnt; *καταλιά* ausser hier nur noch 2 Kor. 12, 20; in der klass. Gräcität kommt nur das Verbum, nicht das Subst. vor. Es verhält sich etwa zu *φθόνος*, wie *δόλος* zu *κακία*. — V. 2. *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη*) *ὡς* wieder vorangeschickt wie 1, 14, und auch in gleicher Bedeutung, die Ermahnung begründend durch einen Hinweis auf ihren gegenwärtigen Zustand: „da ihr ja soeben neugeborne Kinder seid". Er nimmt offenbar Bezug auf 1, 23, wo er von der Wiedergeburt sprach. Aber merkwürdig bleibt dabei, dass er zu *βρέφη*, was an sich schon „kleine Kinder" bedeutet, das pleonastische *ἀρτιγέννητα* zufügt. Das zeitliche Moment in dem *ἄρτι* lässt sich nicht verkennen. Er redet die Leser, und zwar ausnahmslos, also als kaum erst, ganz kürzlich erst neugeborne Kindlein an; das wäre thatsächlich nicht zu verstehen, wenn er hier alte paulinische Gemeinden vor sich wüsste, die schon fast ein Menschenalter bestanden hätten. Bei unserer Stellung zu der Frage erklärt es sich leicht. *τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε*) Für sie als ganz kleine Kinder ist es natürlich, dass sie starkes Verlangen nach Milch, der Kindernahrung haben. So erklärt sich das *γάλα* am einfachsten ohne irgendwelchen Gegensatz, wie er etwa 1 Kor. 3, 2 oder Hebr. 5, 12 vorliegt, aus der Beziehung auf *ἀρτιγέννητα βρέφη* (Wiesing., Schott, Hofm., Huth., Keil). Dass der Verf. aber in diesem Zusammenhange nicht von natürlicher Milch reden will, das freilich braucht er den Lesern nicht erst zu sagen; darnach ist unbegreiflich, wie behauptet werden kann, *λογικός* wolle nur das Bildliche in dem Ausdruck markiren (so Wiesing., Schott, Brückn., Fronm., Hofm., Huth., zum Theil auch Keil, der aber daran die richtige Deutung ohne Weiteres anfügt.). *λογικός* wird dann ohne Analogie und ohne Versuch einer lexicalisch begründeten Ableitung etwa = „geistlich" genommen (vgl. Luther: „geistlich, die man mit der Seele schöpfet, die das Herz muss suchen"). Vor allem lässt sich bei dieser Auslegung der Artikel nicht erklären, welcher zeigt, dass der ganze Ausdruck nicht bloss qualitativ zu nehmen ist, sondern dass die Attribute das *γάλα* bereits deuten und es als ein ganz bestimmtes, einzigartiges bezeichnen. Diese Erklärung des Bildes muss in *λογικός* um so mehr liegen, als das zweite Attribut *ἄδολος* „nicht eigentlich zu dem bildlichen *γάλα* mehr passt", sondern nur zu dem darunter gemeinten Worte Gottes (Schott, vgl. Huth.). *ἄδολος* lässt sich demnach nur verstehen, wenn dem bildlichen *γάλα* bereits die Deutung

vorangegangen ist. Und diese liegt in der That in dem richtig verstandenen *λογικός*. Es ist von *λόγος* abzuleiten, und bedeutet nach Analogie anderer Bildungen auf *-ικος*: aus dem *λόγος* herstammend, d. h. entweder: „aus der Vernunft" oder „aus dem Worte stammend". Im ersten Sinne kommt *λογικός* Röm. 12, 1 vor: *λογικὴ λατρεία*, eine höhere *λατρεία*, von der die Vernunft sagt, dass sie die einzig rechte ist. Das ergäbe hier den rationalistischen Grundsatz „nihil credendum esse, quod rationi adversetur" (Smaleius bei Calov.). Daher ist es hier abzuleiten von *λόγος* = Wort, eine Bedeutung, die *λόγος* im N. T. stets hat, aber nun nicht so, dass *λογικὸν γάλα* = *γάλα τοῦ λόγου* wäre (Beza, Gerhard, Calov., Hornejus, Bengel, Wolf u. A.), sondern „die aus dem Worte (Gottes) stammende Milch" (Weiss vgl. Keil, auch Fronm.?). Damit ist aber zugleich gesagt, dass es nicht das Wort selber ist (so ausser Weiss fast alle Ausleger, selbst Keil), sondern etwas, was uns im Worte entgegengebracht wird, und das ist, wie V. 3 unzweideutig zeigt, Christus selbst; er ist die Lebensnahrung der wiedergebornen Christen (Weiss) *). — Diese Nahrung trügt nicht, sie ist *ἄδολον*, weil das Wort, aus dem sie stammt, Wahrheitswort ist (1, 22). *Ἄδολον* steht im Gegensatz zu den unlautern Dingen, die in V. 1 genannt waren und die von den Christen gemieden werden, wenn sie im Gehorsam gegen die Wahrheit ihre Seele zur Bruderliebe weihen. An wahre und falsche Lehrer ist dabei nicht gedacht. — *ἐπιποθήσατε* drückt das starke lebendige Verlangen aus; Phil. 2, 26. Der Zweck dieser dringlichen Mahnung wird angefügt durch *ἵνα ἐν αὐτῷ αὐξηθῆτε*) *ἐν* bezeichnender als *διὰ* = „auf Grund solcher Speise, in der Kraft derselben". Die Wiedergeburt ist nur eine principielle Setzung des neuen Lebens; soll dieses nicht verkümmern, sondern sich immer weiter entwickeln und erstarken, dann bedarf es dauernd der Nahrung. Und wie die erste Nahrung des Kindes die Milch der Mutter ist, der das Kind auch sein Leben verdankt, so haben die Christen auch vom ersten Entstehen ihres neuen Lebens die Süssigkeit Christi schmecken dürfen, und auch sie können nur gedeihen, wenn sie zu Christo kommen und sich dauernd an ihn halten (vgl. Hofm.). Das ist der Zusammenhang der folgenden

---

*) Ist diese Deutung richtig, dann kann es uns nicht entgehen, wie sehr solche Worte an johanneische Christusworte erinnern. Dieselbe Beobachtung lässt sich in gesteigertem Masse bei V. 3 machen, und ebenso bei dem *πρὸς ὃν προσερχόμενοι*, womit V. 4 anknüpft.

Worte. *Αὐξηθῆτε* ist mit Bezug auf die einzelnen *ἀρτιγέννητα βρέφη* gesagt. „Wenngleich also der Apostel die Bestimmung der Christen, ein *οἶκος πνευματικός* zu sein, als Ziel seiner Ermahnung im Auge hat" (Huth.), so ist es doch geboten, *αὐξηθῆτε* zunächst auf das Wachsthum der Einzelnen zu beziehen (geg. Schott), wodurch dann indirect allerdings auch der Aufbau der Gemeinde gefördert wird, weil der Einzelne dieser Ermahnung nach der folgenden Ausführung des Apostels selber nur nachkommen kann, wenn er als Glied der Gemeinschaft an Christo, als Stein des Baues am Eckstein, sich hält. Ebenso ist zu urtheilen über den Zusatz *εἰς σωτηρίαν*), den die Rcpt. mit Unrecht auslässt. Es ist „das endliche Ziel des christlichen Wachsthums", welches der Einzelne nur erreicht, wenn er die rechte Stellung hat zu Christo und der Gemeinschaft, die mit Christo in unzertrennlicher Verbindung steht.

V. 3. *εἰ ἐγεύσασθε, ὅτι Χρηστὸς ὁ κύριος.*) Zu beachten ist, dass von der alttestamentlichen Stelle, die zu Grunde liegt, ψ 34, 9: *γεύσασθε καὶ ἴδετε, ὅτι χρηστὸς ὁ κύριος* gerade die Worte *καὶ ἴδετε* fortgelassen sind, zum deutlichen Beweis, dass der Verf. bei dem Bilde, das er mit *γάλα* begonnen hat, bleiben will. Wir müssen consequent urtheilen, dass auch *Χρηστὸς* mit Anspielung auf *γάλα* gewählt ist und dürfen daher bei der eigentlichen Bedeutung desselben: „lieblich, süss, wohlschmeckend, suavis" stehen bleiben. Der Einwand, dass diese Bedeutung wohl zu *γάλα*, nicht zu *κύριος* passe (Huth., Keil und die meisten Ausl.), fällt hin, wenn man unter *γάλα*, wie wir, Christum verstehen; gerade der Umstand, dass *ἐγεύσασθε* und *χρηστὸς* nur zu *κύριος* passt, wenn *κύριος* mit *γάλα* im Bilde identisch ist, zeigt, dass alle jene Ausleger den vorigen Vers nicht richtig ausgelegt haben. Von der „Güte des Herrn" in diesem Zusammenhange zu reden, hat keinen rechten Sinn, und die Ausleger müssen mancherlei dabei ergänzen. Der Vergleich ist vielmehr äusserst passend durchgeführt. Wenn das Kind erst geschmeckt hat, dass die Milch süss ist, dann verlangt es immer wieder und heftiger (vgl. *ἐπιποθ.*) nach derselben. — *εἰ* (nicht *εἴπερ* mit der Rcpt. zu lesen, was den Inhalt des Verses in Frage stellen würde) steht hier, wie 1, 17 zur Einführung eines factischen Thatbestandes: wenn = da ja. Der Apostel kann sich in diesem Punkte auf die Erfahrung der Christen berufen. „Dass *χρηστός* hier, wie mehrere Ausleger meinen, von Petrus als Paronomasie mit *Χριστὸς* gesetzt sei, ist mehr als unwahrscheinlich" (Huth.).

V. 4. 5. Wie der Apostel mit *ὁ κύριος* aus dem Bilde

herausgetreten war, so fährt er zunächst in bildloser Rede fort, indem er an *ὁ κύριος* anknüpft: *πρὸς ον προςερχόμενοι*; dann nimmt er aber sofort, weil ihm das folgende Bild vom *οἶκος* bereits in Gedanken ist, in Apposition zu *ὅν* das bildlose *κύριος* in dem bildlichen *λίθον ζῶντα* noch einmal auf. Trotzdem bleibt der Uebergang in dies völlig andere Bild auffallend hart. Aber der Apostel beabsichtigt im Grunde auch, zu etwas ganz Neuem überzugehen. Während er bis dahin von Einzelnen gesprochen, sie ermahnt, von ihren Heilserfahrungen und von dem Wachsthum ihres inneren Lebens gehandelt hatte, tritt jetzt der Begriff der Gemeinschaft, der Gemeinde als der beherrschende in den Vordergrund. — Für das Verständniss dieser beiden Verse ist massgebend, ob man das Hauptverbum imperativisch oder indicativisch fasst. Es darf dabei die Structur des Satzes nicht bestimmend sein, als ob die Folge von Particip, *ὡς* mit folgendem Substantiv, Verbum, die mit der in V. 1. 2 übereinstimmt, auch hier einen Imperativ fordern (so Beza, Aretius, Hottinger, Steiger, De Wette-Brückn., Luth., Schott, Huth., Keil); denn wir haben hier keinen selbständigen Satz, sondern einen abhängigen Relativsatz vor uns, in welchem man von vornherein einen Indicativ eher erwartet als einen Imperativ. An sich kann in diesem vorliegenden Bilde vom Stein leichter ausgesagt werden, dass er auferbaut wird, als dazu aufgefordert werden, dass er sich auferbaue oder auferbauen lasse. Zu beachten ist ferner, dass er mit *ὡς λίθοι ζῶντες* (s. sp.) eine Qualität nennt, die sie bereits besitzen, von denen also nicht erst gefordert zu werden braucht, dass sie sich aufbauen, sondern von denen es sich von selbst versteht, dass sie auferbaut werden. Entscheidend ist der Zusammenhang mit dem Folgenden. In V. 6 wird eine Schriftstelle als Begründung für das Vorige angefügt, die nachweisen will, dass, wenn die Leser zu dem Eckstein Christus glaubend sich nahen würden, sie auch würden die Ehre haben, als lebendige Steine in dem *οἶκος πνευματικός* eingefügt zu werden. Das zeigt unwiderleglich V. 7: *ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν* d. h. euch, die ihr ja Gläubige seid, wird diese Ehre thatsächlich zu Theil. Und ebenso werden den Lesern die Ehrenprädicate in V. 9 rundweg und bedingungslos als gegenwärtig ihnen bereits eignend zugesprochen. Die Aussage von V. 7 wirft Licht auf den ganzen Zweck des Relativsatzes V. 4. 5. Der Apostel will, den Gedanken von V. 3 fortsetzend, darauf hinweisen, welch hohe Auszeichnung den Lesern zu Theil werde, wenn sie dauernd in Christo ihre Nahrung fänden oder in anderm Bilde: sich ihm, dem leben-

digen Eckstein, fortwährend im Glauben nahten. Die Verse sind also nicht mahnend, sondern bringen im Indicativ Praes. eine unmittelbar gewisse Verheissung (so oder ähnlich Hornejus, Bengel, Gerh. u. A.; unter den Neueren Wiesing., Weiss, Hofm.). — *πρὸς ὃν προςερχόμενοι λίθον ζῶντα*) etwa: „denn wenn ihr zu ihm als dem lebendigen Stein hinzutretet, werdet auch ihr u. s. w.“ Das Partic. Praes. drückt das fortgesetzte dauernde Hinzutreten aus *), welches auch bei dem Christen die stete nothwendige Voraussetzung des innigen Verbundenseins mit Christo bleibt. Man darf aber, wie Schott mit Recht sagt, in dieses *προςέρχεσθαι πρὸς* nicht etwa eine Vertiefung oder Versenkung des einzelnen Christen in die Lebensgemeinschaft mit Christo hineindeuten (vgl. noch Keil); eine tiefere Bedeutung erhält das Verbum erst durch *λίθον ζῶντα*, die Apposition zu *ὅν*. Wir sollen uns zu Christo nahen als dem lebendigen Stein, d. h. in der Ueberzeugung, dass er es ist. Es ist dasselbe, was nachher im Citat durch *πιστεύειν ἐπ' αὐτῷ* wiedergegeben wird. Das Fehlen des Artikels zeigt, dass es dem Apostel mehr darauf ankommt, die in *λίθος ζῶν* ausgedrückte Qualität zu betonen (vgl. Huth.), als hervorzuheben, dass Christus der Ps. 118, 22 und Jes. 28, 16 verheissene *λίθος* sei. Der Ton liegt also auf *ζῶντα.* Dieses Adjectivum fügt der Apostel nicht hinzu, um den Ausdruck als bildlichen zu kennzeichnen; sondern weil es sich hier um die lebendige Person, des durch die Auferstehung zu dauerndem Leben erweckten Christus handelt**). Von dem Glauben an die gottgewirkte Thatsache der Auferstehung geht der Apostel überall aus, und die Rücksichtnahme auf diese Thatsache zieht sich auch durch den folgenden Gegensatz *ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἀποδεδοκιμασμένον*,

---

*) Luther übersetzt unrichtig: zu welchem ihr gekommen seid. — *προςέρχεσθαι* wird im N. T. gewöhnlich mit dem Dativ verbunden; hier soll noch mehr die Bewegung zu Christo hin markirt werden.

**) Alle anderen Deutungen gehen über diesen nächstliegenden Wortsinn hinaus. Hofm. protestirt mit Recht dagegen, dass *ζῶντα* nicht nur „lebendig“, sondern auch „lebendig machend, Leben gebend“ heissen solle (so fast alle Ausleger). Und De Wette will ebenso mit Recht gegen Clericus und Steiger die Vorstellung des saxum vivum im Gegensatz gebrochener Steine (Virg. Aen. I, 171; Ovid. Metam. XIV, 741) hier ferngehalten wissen. Eine Ausführung jener ersten Ansicht ist es nur, wenn Schott meint, „*ζῶν* weise darauf hin, dass Christus durch die Selbstentfaltung seines gottmenschlichen Lebens die Gemeinde aus sich, dem Grundstein, herauswachsen lässt“. Huther polemisirt von seinem Standpunkt aus mit Unrecht gegen Schott.

παρὰ δὲ θεῷ ἐκλεκτὸν ἔντιμον) *ὑπὸ ἀνθρώπων* ist vom Apostel gesagt, um den Gegensatz zwischen Menschenrath und Gottesthat schärfer hervortreten zu lassen (Schott, Huth., Keil). Menschen haben ihn für untüchtig gehalten, der Eckstein der Theocratie zu sein; die Verwerfung hat sich geschichtlich vollzogen in der Kreuzigung; das liegt als abgeschlossene und in seinen Folgen fortdauernde Thatsache vor (part. perf., dem im Gegensatze die Adjectiva entsprechen). Von den Jes. 28, 16 aufgeführten Adjectiven nimmt der Apostel nur die auf, die seine eigenthümliche Würde bei Gott hervorheben (Steig., Huth.). Gott hat anders über ihn geurtheilt, er hat ihn so hoch gestellt, dass er ihn zu ganz besonderem Zwecke ausersah. *ἐκλεκτός* nicht = *προεγνωσμένος*, sondern erwählt, d. i. zum Gegenstand besonderer Fürsorge erkoren. *παρὰ θεῷ* = *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, d. i. „in Gottes Urtheil, bei Gott". Dieses Urtheil hat Gott geschichtlich offenbar gemacht in der Auferweckung und Verherrlichung Christi. — V. 5. *καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε*) *καὶ αὐτοὶ* ist mit *ὡς λίθοι ζῶντες* zusammenzunehmen und stellt die Leser als solche Christo, dem *λίθος ζῶν*, an die Seite. Die Beziehung auf das Verb. *οἰκοδομ.* (Wiesing.) ist falsch*). Auch sie sind lebendige Steine, aber nicht durch ihn (so die meisten nach der falschen Auslegung des obigen *ζῶν* = lebendig machend), sondern durch das gläubige Hinzutreten zu ihm als dem *λίθος ζῶν*, ohne Bild: Durch die stete gläubige Annahme der Botschaft von dem durch die Auferweckung zu dauerndem Leben und Herrlichkeit erhöhten Christus, durch welche sie ja nach 1, 3 zur *ἐλπὶς ζῶσα* wiedergeboren sind (vgl. 1, 21). — *ὡς* wie 1, 14; 2, 2 ist nicht Vergleichungspartikel, sondern betont die factisch bestehende Qualität der Christen, die sie also nicht erst durch das *οἰκοδομεῖσθαι* erlangen sollen (Schott) = da ihr ja dann, wenn ihr so im Glauben naht, *λίθοι ζῶντες* seid. Eine imperativische Fassung des *οἰκοδομεῖσθε* ist danach, wie schon oben gesagt ist, nicht denkbar. *Οἰκοδομεῖσθε* ist bei unserer Fassung natürlich Passiv: „ihr werdet erbauet." Wenn man überhaupt fragen darf, von wem?, dann ergiebt sich als ein-

---

*) Keil stimmt hierüber mit sich selbst nicht zusammen. Auf S. 80 sagt er: „. . . Das *καὶ αὐτοὶ* stellt dem, was von Gottes Seite zur Herstellung einer Gemeinde geschehen ist, dasjenige gegenüber, was nun entsprechend ihrerseits, soviel an ihnen ist, zur Herstellung dieser Gemeinde geschehen soll"; dadurch verbindet er offenbar *καὶ αὐτοὶ* mit (dem von ihm imperativisch gefassten) *οἰκοδομεῖσθε*. S. 81 dagegen: „Die in dem *καὶ αὐτοὶ* angedeutete Gleichstellung der Christen mit Christo u. s. w."

fachste Antwort: von Gott, der ja Christum zum Eckstein ausersehen hat und der auch dafür sorgen wird, dass alle anderen zu dem damit gegründeten Gebäude passenden Steine an rechtem Orte ins Ganze eingefügt werden. Die unnöthige Ergänzung super illum sc. Christum wurde gewöhnlich gemacht in Folge der falschen Lesart *ἐποικοδομεῖσθε*. — *οἶκος πνευματικὸς εἰς ἱεράτευμα ἅγιον*) So gehören die Worte zusammen nach der richtigen Lesart mit *εἰς*. Nach der Lesart ohne *εἰς* wären beide Bestimmungen coordinirt, und beide würden das Ziel des *οἰκοδομεῖσθαι* angeben: „zum geistlichen Hause, zu einer heiligen Priesterschaft." Der zweite Begriff würde aber unmöglich neben dem ersten unmittelbar mit *οἰκοδομεῖσθε* verbunden werden können. Liest man *εἰς*, dann ist erstens unmöglich, mit Hofm. und Keil *οἶκος* als Apposition zu dem in *οἰκοδομεῖσθε* enthaltenen Subject und *εἰς ἱεράτ. ἅγ.* allein von *οἰκοδ.* unmittelbar abhängig zu denken, weil doch ein *οἶκος* erst der Zweck, nicht die Voraussetzung eines *οἰκοδομεῖσθαι* sein kann. Ebensowenig kann zweitens *εἰς ἱεράτ. ἅγιον* „der weitere Erfolg des Erbauetwerdens zum geistlichen Hause" (Brückn., Huth.) sein, wobei *εἰς ἱερ. ἅγ.* von dem ganzen Ausdruck *οἰκοδομ. οἰκ. πν.* abhängen würde. Vielmehr, weil *οἶκος* und *ἱεράτευμα* zwei völlig disparate Begriffe sind, und *ἱεράτευμα* „Priesterschaft" heisst, nicht „Priesterthum = Priesteramt", so kann *εἰς ἱερ. ἅγ.* weder von *οἰκοδ.*, zu welchem Bilde es durchaus nicht passt, auch nicht zu dem ganzen Ausdruck, sondern nur zu *οἰκ. πν.* eng bezogen werden, in dem Sinne: „zu einem für eine heilige Priesterschaft bestimmten *οἶκος πν.*" Die Inconcinnität bleibt natürlich hier (wie übrigens auch bei allen anderen Erklärungen) zurück, dass dieselben Christen in unschöner Vermischung der Bilder einmal bezeichnet werden als Haus, in dem Gott wohnt, sodann als die, welche in dem Hause wohnen *). Nicht durch den Zusatz *πνευματικός*, was mit Recht von den Auslegern zurückgewiesen wird, wohl aber durch *εἰς ἱεράτευμα ἅγ.* wird der *οἶκος* als Tempel gekennzeichnet; es ist also nicht einfach bei der Vorstellung „Haus" zu bleiben (geg. Luthardt, Hofm., vgl. auch Keil). Durch *πνευματικός* wird im Gegentheil dieser *οἶκος*, der aus lebendigen Steinen erbaut ist, die alle vom *πνεῦμα* Gottes erfüllt sind, in Gegensatz gestellt gegen den Tempel des alten Bundes, der aus todten Steinen aufgebaut war. Der Gedanke des Tempels ist vom Apostel mit Absicht so um-

*) Was die Ausleger darüber vermittelnd sagen (s. noch Keil), hebt die Schwierigkeit keineswegs.

schrieben. Sie Alle sollen zugleich Priester sein und damit das Haus zum Tempel machen, in welchem Gott selbst seine Wohnung haben könne. Es liegt dem Ganzen der Gedanke zu Grunde, dass hier in der gläubigen Gemeinde endlich erfüllt sei, was dem Volke des alten Bundes je und je verheissen war, was aber in der alttestamentlichen Theocratie seine Erfüllung nicht gefunden hatte. Dort wohnte Jahve nur in der dazu geweihten Tempelstätte und wenige Priester durften sich ihm nahen, die sonderlich dazu geweiht wurden. Als Ideal wurde aber je und je angesehen, dass das ganze Volk ein Tempel Gottes, die heilige Stätte der Gnadengegenwart Gottes sein sollte: Jahve selbst wird kommen und zelten unter seinem Volk. Ganz Israel sollte Gott priesterlich dienen (Exod. 19, 6). Jetzt nach Errichtung des Gottesreiches ist die Zeit gekommen, wo Gott nicht mehr im Dunkel des Heiligthums, im Tempel, getrennt vom Volke zu wohnen braucht; nun ist das ganze gläubige Israel eine Priesterschaft, die alle *ἅγιοι* „gottgeweiht" sind, wie die Priester des alten Bundes, und die demnach alle priesterlich Gott dienen; ihre Gemeinschaft ist ein Gotteshaus, in dem Gott Wohnung machen kann. — Und der specifische Priesterdienst fehlt bei ihnen nicht; er besteht im: *ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας*) Das ist das wesentliche Priesterrecht, Gott opfernd nahen zu dürfen *). Freilich sind es nicht animalische oder vegetabilische Opfer, wie dort im A. B., sondern *πνευματικαί*, wie es im *οἶκος πνευμ.* erwartet werden muss; d. h. Opfer, die unmittelbare Leistungen und Aeusserungen ihres Innern sind, und die daher „die Geistesart derer, die sie darbringen, an sich tragen" (Keil). Alle Handlungen der gläubigen Juden, die in dem Dienste Gottes geschehen, sind solche Opfer in geistlichem Sinne. Namentlich dürfen wir an das Gebet, Wohlthätigkeitssinn u. s. w. denken. Vgl. Calv.: inter hostias spirituales primum locum obtinet generalis nostri oblatio, neque enim offerre quicquam possumus Deo, donec illi nos ipsos in sacrificium obtulerimus, quod fit nostri abnegatione; sequuntur postea preces et gratiarum actiones, eleemosynae et omnia pietatis exercitia. Vgl. hierzu Hebr. 13, 15. 16. Jac. 1, 27, Röm. 12, 1. 1, 9.

---

*) In der Form schliesst sich der Infin. eng an das Vorhergehende an (vgl. Win. S. 298 f.). — Das Verbum *ἀναφέρειν*, das bei Paulus nicht vorkommt, hat, zwar nicht bei den Klassikern, wohl aber bei den LXX, in dem Briefe an die Hebräer und in dem Briefe des Jacobus öfters die Bedeutung „opfern", eigentlich „die Opfergabe auf den Altar bringen" (Huth.).

15. 16. Phil. 2, 17. 4, 18 u. s. w. Wahrscheinlich hat der Apostel im Zusammenhang mit seiner Ermahnung zur Bruderliebe, hier hauptsächlich die Uebungen der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit im Auge, die das beste Gemeinschaftsband sind, weshalb *κοινωνία* geradezu die Bedeutung „Almosen“ empfing (vgl. Hebr. 13, 16. Röm. 15, 26. vgl. 2 Cor. 8, 4 u. s. w.). *εὐπροςδέκτους τῷ θεῷ*) *εὐπρόςδεκτος* (Röm. 15, 16) = *εὐάρεστος* (Röm. 12, 1. 14. 18. Phil. 4, 18 u. sonst). — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) gehört auf keinen Fall zu *οἰκοδομεῖσθε* (Beda), aber auch nicht zu *ἀνενέγκαι* (Grotius, de Wette, Weiss u. A., vgl. auch Brückn., Schott, die es zum ganzen Ausdruck beziehen wollen, womit aber nichts geändert wird), obwohl man sich dafür auf Hebr. 13, 15 berufen könnte. Die Stellung der Worte spricht bestimmt dagegen; mit *εὐπροςδ.* beginnt ein wesentlich neuer Gedanke, zu dem nothwendig auch *διὰ Ἰησ. Χρ.* gehört (Bengel, Steiger, Wiesing., Hofm., Huth., Keil). Der Grundgedanke ist übrigens bei beiden Auslegungen derselbe: die Christen, welche priesterlich Gott nahen, dürfen es thun im Vertrauen auf Christum als ihren hohenpriesterlichen Stellvertreter bei Gott, durch welchen ihnen verbürgt wird, dass das, was sie vor Gott bringen, sein Wohlgefallen hat. „Mit der hier ausgesprochenen Idee des allgemeinen Priesterthums steht nicht nur die katholische Lehre von dem besonderen Priesterthum im Widerspruch, sondern auch jede Lehre von dem Amt der Verwaltung des Wortes und der Sacramente, welche den Trägern desselben irgendwie eine auf göttlichem Mandate beruhende, für die Heilsvermittlung nothwendige (d. h. priesterliche) Bedeutung in der Gemeinde zuschreibt“ (Huth.)*).

---

*) Huther fügt noch hinzu: Bei dieser Beschreibung des Berufes der Christen ist es dem Apostel zunächst nicht darum zu thun, den Unterschied zwischen der Gemeinde des A. B. und der des N. B. anzugeben, sondern hervorzuheben, dass sich in dieser das erfüllt und erfüllen soll, was jener bereits zugesprochen, bei ihr aber nur in vorbildlicher — und ungenügender — Weise erschienen war. Dabei treten dann auch die Unterschiede deutlich hervor. Israel hatte ein Haus Gottes — die christliche Gemeinde aber ist berufen, selbst das Haus Gottes zu sein; jenes Haus war aus todten Steinen erbauet, dieses, aus lebendigen Steinen erbauet, ist ein geistliches Haus. Israel sollte eine heilige Priesterschaft sein, allein es war das nur in dem in die Gemeinde hineingesetzten besonderen Priesterthume; die Christengemeinde aber ist berufen, ein *ἱεράτευμα ἅγιον* in dem Sinne zu sein, dass jeder Einzelne in ihr des Priesteramtes zu pflegen hat; die Opfer, welche die Priester in Israel zu bringen hatten, waren Thiere u. dgl., die Opfer der Christen dagegen sind geistliche Opfer, die Gott durch Christus wohlgefällig sind.

V. 6. Begründung der V. 4. 5 enthaltenen Aussage durch Schriftbeweis auf Grund von Jes. 28, 16, worauf schon V. 4 angespielt war: wenn ihr zu Christo dem Eckstein im Glauben hinzutretet, dann werdet ihr nicht zu Schanden werden, sondern auferbaut werden, *διότι*) „deshalb weil" vgl. 1, 24. — *περιέχει ἐν γραφῇ*) ungewöhnliche Construction für *περιέχει ἡ γραφή*. Winer S. 237 will es in passivischem Sinne nehmen etwa = *περιέχεται*; am einfachsten ist es wohl impersonell zu fassen nach Buttm. S. 126 *) — Der Apostel schliesst sich hier, wie sonst, weder an den Text der LXX, noch an den Urtext an, sondern schreibt nach dem Gedächtniss frei nieder. Möglich ist es freilich, dass einige seiner Abweichungen ihm in einem Septuagintatext vorgelegen haben (namentlich das *ἐπ᾽ αὐτῷ*, was einige Handschriften lesen). Ein Blick auf Röm. 9, 33 lehrt, dass unser Verf. den noch viel freieren Text, den Paulus schreibt, nicht vor Augen gehabt haben kann. Vielmehr geht unser Verf. überall viel directer auf die LXX zurück (vgl. namentlich *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* und die Attribute zu *λίθον*). Paulus hat V. 6. 7 mit einander verschmolzen **). Diese Weissagung, die von den Rabbinen (vgl. Vitringa ad Jes. I, p. 217) eben so wie später von Paulus auf den Messias selbst bezogen ist, hat auch jedenfalls, man mag sie im ursprünglichen Zusammenhange deuten, wie man wolle, messianischen Charakter, und wird mit vollem Recht vom Apostel auf Christum gedeutet, in dem jene Weissagung Erfüllung geworden ist (Huth., Keil u. A.). Die zweite Hälfte des Citats ist durch *ἐπ᾽ αὐτῷ* inniger mit dem Bilde in V. 6a verbunden. Durch *καὶ ὁ πιστεύων κτλ.* wird das *προςερχόμενοι* in V. 4 lediglich aufgenommen, und genau ebenso mit *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* inhaltlich das *οἰκοδομεῖσθε οἶκ. πνευμ. κτλ.*, was dort als unmittelbare Folge des *προςέρχεσθαι* genannt war: Wer sich auf Christum verlässt, wird in seiner Heilserwartung nicht getäuscht werden, sondern er wird die erstrebte Ehre erreichen, dass er als *λίθος ζῶν* zu dem *οἶκος πνευμ.* miterbaut werde. Diese Auffassung ist gesichert durch die Aussage

---

*) Vgl. Joseph. Ant. XI, 7: *βούλομαι γενέσθαι πάντα καθὼς ἐν αὐτῇ* (sc. *ἐπιστολῇ*) *περιέχει.*

**) LXX: *ἰδοὺ· ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν* (hier und Röm. 9, 33: *ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιών*) *λίθον πολυτελῆ* (fehlt hier) *ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον* (hier umgestellt) *ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς* (*εἰς — τῆς* hier ausgelassen) *καὶ ὁ πιστεύων* (hier: *ἐπ᾽ αὐτῷ*, ebenso Röm. 9, 33) *οὐ μὴ καταισχυνθῇ* (Röm. 9, 32: *οὐ καταισχυνθήσεται*).

des V. 7 über das Schicksal der Ungläubigen, das der Verf. auch beschreibt im Anschluss an dasselbe Bild vom λίθος.

V. 7. Mit V. 7a schliesst der Verf. den Schriftbeweis für die Heilserfahrung der Leser erst ab mit dem aus V. 6 unmittelbar folgernden οὖν, wodurch der Inhalt von V. 6 auf die Leser bezogen wird. Das Verbindende ist τοῖς πιστεύουσιν, nicht: „wenn ihr gläubig seid" (Winer S. 511), sondern: „da ihr ja gläubig seid" und als solche durch das Schriftwort getroffen werdet, darum kann das V. 4. 5 Gesagte an Euch geschehen, was durch V. 6 begründet werden sollte. Daraus folgt, dass die τιμή die Auszeichnung des οἰκοδομ. οἶκ. πνευμ. ist, die ihnen nach V. 4. 5 zu Theil werden sollte, oder dass sie das οὐ μὴ καταισχυνθῇ, wie es negativ in V. 6 ausgedrückt war, in sich schliesst (de Wette-Brückn., Weiss, Schott, Huth.). Der Artikel weist auf den vorigen Vers zurück: „Die Ehre, die den Gläubigen in jenem Worte zugesprochen ist" (Steiger, Huth.). Wahrscheinlich ist ἡ τιμή um des ἔντιμος (V. 6) willen vom Verf. gewählt worden. Dass bei dieser unzerreissbaren Verkettung des Gedankengefüges von V. 4—7 (V. 6: διότι, V. 7: οὖν) V. 4. 5 keinen imperativischen Sinn haben können, während der wesentlich parallele Satz V. 7 eine positive Behauptung enthält, dürfte einleuchten. — ἀπιστοῦσιν δὲ) Gegensatz zu τοῖς πιστεύουσιν; ohne Artikel = solchen, welche ungläubig sind; es steht mit den Worten des Citats οὗτος ἐγενήθη κτλ. in grammatischer Verbindung (vgl. Win. S. 531). Die Worte λίθος—γωνίας sind wörtlich aus Ps. 118, 22 nach den LXX entlehnt, womit der Verf. zwei Ausdrücke aus Jes. 8, 14: (לאבן נגת ולצור מכשול) verbindet. Es ist sicher, dass εἰς κεφαλὴν γωνίας ebenso der Beziehung zu ἀπιστοῦσιν unterliegt wie λίθος προσκ. καὶ πέτρα σκανδάλου. Andererseits darf man κεφαλὴν γωνίας nicht anders auffassen, als den damit identischen λίθον ἀκρογωνιαῖον im vorigen Verse. Christus ist für die Ungläubigen ebenso thatsächlich (auf ihre Erkenntniss kommt es für die Thatsache gar nicht an) κεφαλὴ γωνίας geworden wie für die Gläubigen. Nur die Folge war für beide eine ungleiche. Den Gläubigen wurde er ein λίθος τιμῆς, den Ungläubigen ein λίθος προσκόμματος. Dies wäre er aber nie geworden, wenn er nicht thatsächlich zuvor der Eckstein geworden wäre. Das eine ist die Voraussetzung des andern. Der Apostel deutet Voraussetzung und Folge selbst an durch die Aenderung der Construction (zuerst εἰς, dann Nomin.); ἀπιστοῦσιν ist natürlich dativ. incommodi (Steiger, de Wette, Huth. u. A.); λίθος προσκ. καὶ πέτρα σκανδάλου weisen nicht auf das subjective Anstossnehmen an

der Predigt (welches ja in V. 8 durch *ἀπειθεῖν* als Voraussetzung des *προςκόπτειν* genannt wird), sondern es wird „das objective Verderben, das sie sich durch ihren Unglauben zuziehen, bezeichnet" (Steiger., de Wette-Brückn., Wiesing., Schott, Weiss, Huth., Fronm.). Dass Christus, weil er Eckstein geworden, für manchen ein Stein des Verderbens werden kann, sagt auch Luc. 20, 17. 18. Wie in diesen Stellen das Bild in den Gedanken der Schriftsteller weiter ausgeführt ist, ob der Eckstein als vorstehender Stein gedacht ist, über den man fallen kann, wenn man nicht kommt, um sich auf ihm aufbauen zu lassen (so scheint es Luc. 20, 18 gedeutet zu werden), das weiter zu verfolgen, ist weder möglich noch nöthig. Im übrigen muss bemerkt werden, dass Consequenz in der Ausführung der Bilder von unserm Verf. (vgl. zu V. 4. 5) nicht erwartet werden kann. Wenn Hofmann (und nach ihm Keil) behauptet, „der Gedanke selbst, dass Ungehorsamen Christus zum Eckstein geworden sei, erscheine unmöglich", so geht er von der unrichtigen Voraussetzung aus, „sie wüssten ja nichts davon, dass er Eckstein geworden sei." Sie wissen sehr wohl darum, der *λόγος* davon (V. 8) ist an sie ebenso herangetreten wie an die Gläubigen, nur in Folge ihres andersartigen Verhaltens ist er ihnen nicht zum Heil geworden. Auch den Gläubigen hat ja der Eckstein, was Christus an sich auch ohne deren Erkenntniss geworden war, zur *τιμή* erst dadurch gereicht, dass sie auf ihn vertrauten*).

V. 8. *οἳ προςκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες*) Hofmann fasst diesen ganzen Vers als Aufruf: „Die sich stossen, heisst es, indem sie dem Worte den Gehorsam weigern, wozu sie auch bestimmt worden!" Ebenso muss Keil hier einen neuen Satz beginnen; er übersetzt: „Die da anstossen, sind solche, welche dem Worte nicht gehorsamen." Die einfache und natürliche Anknüpfung an *ἀπειθοῦσιν* etc.: „nämlich denen,

*) Hofmann sieht sich gezwungen, eine ganz eigenartige Construction anzunehmen: er fasst *ὑμῖν ἡ τιμὴ — οἰκοδομοῦντες* mit verschwiegenem *ὤν* als Apposition zu dem folgenden *οὗτος; ἡ τιμὴ* ist dann eine Bezeichnung des *λίθος* und die folgenden drei Ausdrücke *εἰς κεφ. γων.*, *λίθ. προςκόμμ.* und *πέτρα σκανδ.* werden dann so vertheilt, dass er den ersten Ausdruck auf die Gläubigen (!), die beiden andern auf die Ungläubigen bezieht. Das Gezwungene solcher Construction fällt sofort auf. Zudem würde dabei das dem Verf. wohlbekannte Citat aus Ps. 118, 22 seltsam zerstückelt, und für das *οἳ* in V. 8, das sich zweifelsohne auf *ἀπιστοῦσιν* bezieht, fehlt die Anknüpfung. Dieselben Bedenken erheben sich in gesteigertem Masse gegen Keils Auslegung; vgl. V. 8.

welche u. s. w.“ haben sie sich durch die selbstgemachte Construction des Vorigen unmöglich gemacht. V. 8 verhält sich zu V. 7 wie V. 7a zu 6: es macht in gleicher Weise die Anwendung des Schriftwortes auf die Ungläubigen; so schreitet der Verf. von der Aussage in V. 7b über den Grund des Verderbens für die Ungläubigen zu der Thatsache ihres Verderbens fort. — *τῷ λόγῳ* kann nicht ohne Weiteres für *τῷ λίθῳ* eingesetzt, m. a. W. es kann nicht mit *προςκόπτουσιν*, sondern nur mit *ἀπειθοῦντες* verbunden werden (Brückn., Huth. u. d. Meisten), mit dem zusammen es genau dem *τοῖς πιστεύουσιν* V. 7a entspricht. Durch die Voranstellung bekommt *τῷ λόγῳ* einen besonderen Accent. Erst durch *τῷ λόγῳ* kommt auch ein Gedankenfortschritt zu Stande. Wie wir oben bereits sagten, dass der Glaube nichts Anderes sei als der Glaube an die Predigt von Christo als dem Eckstein, d. h. als dem durch die Auferstehung erhöhten Christus, so wird es hier im Gegensatze deutlicher ausgesprochen, dass es ein bewusstes Sichverschliessen gegen die ihnen entgegengebrachte Heilsverkündigung war, was Verderben über sie brachte, so dass sie also keine Entschuldigung haben. Denn so ist es von Gott geordnet, dass, wer gegen die Botschaft das Ohr verschliesst, der muss daran zu Schaden kommen. Das ist der Inhalt des Relativsatzes *): *εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν*) *εἰς ὃ* bezeichnet das Ziel des *ἐτέθησαν*. — *τίθημι* heisst, wie öfters im N. T. (vgl. 1. Thess. 5, 9), bestimmen, constituere. Der Satz ist nicht auf *ἀπειθοῦντες* zu beziehen (Calvin, Beza, Piscat. u. A.), noch auf beide Verben *προςκόπτειν* und *ἀπειθεῖν* (Pott, de Wette, Usteri, Hofm., Wiesinger), sondern allein auf *προςκόπτουσιν* zu beziehen, „da auf diesem, nicht auf *ἀπειθεῖν*, der Hauptton des Gedankens ruht, und *εἰς ὃ κτλ.* sich auf das bezieht, was von dem Subject, also den *ἀπειθοῦντες*, ausgesagt ist, nicht aber auf die Qualität, nach welcher das Subject be-

---

*) *εἰς ὃ* kann weder = *ἐφ᾽ ᾧ* („weswegen“), noch = *εἰς ὃν* (sc. *λίθον* od. *λόγον*) sein. Diese Beziehung auf das Wort oder auf Christus findet sich bei Beda: in hoc positi sunt i. e. per naturam facti sunt homines, ut credant deo et eius voluntati obtemperent. Nicol. de Lyra, der es speciell auf die Juden bezieht: illis data lex est ut disponerentur ad Christum etc.; Luther: „darauf sie gesetzet sind.“ Bolten: „sie stossen sich an dem, worauf sie gesetzt sein sollten.“ — Dass *εἰς ὃ* nicht auf V. 5 (Gerh: in hoc positi sunt, videlicet, ut ipsi quoque in hunc lapidem fide aedificarentur) zurückgeht, ist aus dem Zusammenhange dieses Verses mit dem vorhergehenden klar (vgl. Huth.).

zeichnet ist. Das *προσκόπτειν* ist es, wozu sie, die *ἀπειθοῦντες*, von Gott bereits bestimmt waren, und zwar, wie aus dem *τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες* hervorgeht, eben wegen ihres Unglaubens; nur diese Erklärung ist dem Gedankenzusammenhange angemessen, da einfach die *πιστεύοντες* und *ἀπειθοῦντες*, sowie der Segen, den jene, und das Verderben, das diese davontragen, einander gegenübergestellt werden, ohne dass auf den bestimmten Grund des Glaubens oder Unglaubens zurückgegangen würde (Huth.). Dieser Gedanke, dass es von Gott nun einmal so bestimmt ist, dass Alle, welche der Botschaft des Heils Unglauben entgegenbringen, dem Verderben verfallen sollen, hat mit absoluter Prädestination nichts zu thun. Es bleibt natürlich dabei, dass die Ungehorsamen, wenn sie dieser göttlichen Ordnung gemäss dem Verderben anheimfallen, dieses Schicksal als Schuldige erleiden. Die Worte wurden aber mit Absicht vom Apostel zugefügt, damit die Folge ihres *ἀπειθεῖν* nicht als etwas Zufälliges, sondern als etwas Gottgewolltes erscheine.

V. 9. *ὑμεῖς δὲ*) Der Apostel charakterisirt in den beiden folgenden Versen die gläubigen Leser den *ἀπειθοῦντες* gegenüber, indem er ausführlicher, als es in V. 5 geschah, darlegt, worin denn die ihnen zu Theil gewordene Ehre bestehe; V. 9. 10 geht also mit V. 4. 5. 7a parallel. Es ist demnach nicht wohl möglich, dass das, was hier von den Christen als ein bereits vorliegender Thatbestand ausgesagt wird, in V. 5 in Form einer Ermahnung ausgesprochen sein sollte (geg. Schott, Huth. u. A.). Der Apostel überträgt in diesen Versen die Ehrenprädicate des alttestamentlichen Bundesvolkes ohne Weiteres auf die neutestamentliche Gemeinde. Nun sind wir zwar gewohnt, auf Grund der allgemein verbreiteten Ansicht, dass unser Brief an Heidenchristen geschrieben sei, diese Uebertragung mit Leichtigkeit zu vollziehen. Anders müssen wir urtheilen, wenn wir uns in die historische Situation hineinversetzen. Schon einem Paulus wurde es sehr schwer, sich an den Gedanken zu gewöhnen, dass Israel als Volk verworfen sein sollte, und er suchte nach einem Ausgleich für die vorliegenden Thatsachen der Gegenwart in der Endvollendung, in der Zukunft; andererseits, wenn er Attribute des alttestamentlichen Israel auf die neutestamentlich-heidenchristliche Gemeinde beziehen wollte, dann hat er, wie wir aus dem Römer- und Galaterbriefe ersehen, erst einen umständlichen Beweis antreten zu müssen gemeint, um sich selbst und seinen Lesern klar zu machen, warum es so kommen konnte und kommen musste. Von Petrus, dem Apostel der Juden, müssten wir das eine wie

das andere doppelt und dreifach erwarten. Die Apologeten, die bei der Voraussetzung der Echtheit unseres Briefes solches für möglich halten, arbeiten lediglich der Kritik in die Hände, welche hier mit Recht eine Anschauung und eine Art der Beweisführung nach dem A. T. finden würde, wie sie in nachpaulinischer Zeit erst vom Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrhunderts ab gang und gäbe wurde. Vorurtheilsfrei angesehen, legt der Context an sich auch näher, dass der Gegensatz, der auf den Stein, der in Zion gelegt ist, Vertrauenden und der Ungläubigen, die es geworden sind, weil die Bauleute ihn verwarfen, identisch ist mit dem Gegensatze gläubiger und ungläubig gebliebener Juden, und nicht von Heiden und Juden. Dann erst bekommen alle vom Apostel gebrauchten Ausdrücke rechten Werth und concrete Beziehung, wenn die Leser als gläubige Juden in der Mitte ihrer ungläubigen Volksgenossen stehen. Für sie, nicht für die Heiden, hat die Verwirklichung des alttestamentlichen Ideals eine so weitgehende Bedeutung, dass der Apostel die dringlichste Ermahnung gründen kann auf das Bewusstsein der Leser, dass in ihnen das Ideal des alttestamentlichen Bundesvolkes verwirklicht sei und auf das Gefühl der Verpflichtung, dass sie sich dieser Ehre (V. 7 a) auch würdig zeigen müssten. Bei heidenchristlichen Lesern dürfte der Verf. das in der apostolischen Zeit schwerlich voraussetzen. Hat Petrus unsern Brief geschrieben, dann vertritt er hier das, was er nach Act. 3, 23 als Drohung ausgesprochen hatte, dass nur ein Theil des Volkes hinfort das auserwählte Volk sein werde. — *γένος ἐκλεκτόν*) vgl. Jes. 43, 20 (עַמִּי בְחִירִי, LXX: *γένος μου τὸ ἐκλεκτόν*); vgl. auch Deut. 7, 6 ff., Jes. 43, 10. 44, 1. 2. 45, 4 u. a. St. *γένος* bedeutet eine Gemeinschaft auf Grund gemeinsamer Abstammung. Trotzdem darf daraus nicht mit Weiss direct auf judenchristliche Leser geschlossen werden, weil *γένος* hier in übertragenem Sinne die Gemeinschaft derer bedeutet, welche aus demselben unvergänglichen Samen gezeugt sind (1, 23; vgl. Fronm., Keil u. A.). *Ἐκλεκτὸν* ist diese Gemeinschaft, weil sie, wie einst ganz Israel aus der Zahl der Völker, so aus der grossen Masse der Ungläubigen ausgesondert ist (1, 1) Gott zum besonderen Dienst, daher sind die Christen an zweiter Stelle ein *βασίλειον ἱεράτευμα*). Da der Verf. nicht den hebräischen Text (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים „ein Königreich von Priestern"), sondern den der LXX Exod. 19, 6: *βασίλειον ἱεράτ.*, befolgt, so muss man auch *ἱεράτευμα* als Hauptbegriff ansehen und nicht erklären: „ein Königreich, welches aus Priestern besteht" (Schott, vgl. Keil; Hofm. erklärt: „eine Priesterschaft, die eines Königs würdig

ist, eine Priesterschaft fürstlicher Ehren.“ Wiesinger, de Wette, Keil: „eine Priesterschaft königlichen Wesens, indem sie nicht bloss Opfer darbringt (V. 5), sondern auch Herrschaft über die Welt ausübt“ (Apoc. 1, 6; 5, 10). Da alle Attribute der ungefähr synonymen Substantiva und ebenso der Absichtssatz auf das Dienstverhältniss und das Verhältniss der Angehörigkeit der Christen Gott gegenüber hindeuten, so scheint die einzig berechtigte Erklärung die von Weiss S. 125, Huth. vertretene zu sein, es bedeute: „eine Jehovah dem Könige dienende Priesterschaft, die (und das fügt Huth. mit Recht hinzu), weil sie ihm angehört, in dieser Stellung participirt an der Herrlichkeit des Königs“, da ja der Vers nachweisen will, was für eine *τιμή* (V. 7a) den Christen zu Theil geworden ist. Ganz verfehlt ist es, wenn Keil sagt, dass „dieses *ἱεράτευμα* der Christen zwar in diesem Leben nur *ἅγιον* sei, aber dereinst sich als *βασίλειον* offenbaren werde, wenn wir mit Christo werden zur Herrlichkeit erhoben werden.“ Unrichtig, weil alle Attribute etwas aussagen, was der christlichen Gemeinde schon gegenwärtig als Prädicat zukommt. — *ἔθνος ἅγιον*) ebenfalls nach Exod. 19, 6 LXX: ein aus allen Völkern ausgesondertes und Gott zum Dienste geweihtes Volk *). — *λαὸς εἰς περιποίησιν* „ein zum Eigenthum erworbenes Unterthanenvolk“. Die Unterthanenstellung liegt in *λαὸς*, wozu sich *εἰς περιποίησιν* aufs beste fügt. — Dem Apostel schwebt, wie der Absichtssatz zeigt, besonders Jes. 43, 21 LXX vor: *λαόν μου, ὃ περιεποιησάμην τὰς ἀρετάς μου διηγεῖσθαι* (עַם־זוּ יָצַרְתִּי לִי תְּהִלָּתִי יְסַפֵּרוּ) womit er aber, wie *εἰς περιπ.* zeigt, Mal. 3, 17, vielleicht auch Deuteron. 7, 6 combinirt hat (vgl. übrigens Exod. 19, 5: *λαὸς περιούσιος*). — *περιποίησις* „die Erwerbung“ (Hebr. 10, 39), dann „Gegenstand der Erwerbung, das Erworbene, das Eigenthum“. Es ist bei *εἰς* (nach Mal. 3, 17 LXX) ein einfaches *ὤν* zu ergänzen (dem Sinne nach = *λαὸς περιούσιος*), nicht destinatus (Vorstius) oder positus (Calov), wodurch man bestimmt werden könnte, dem Ausdruck mit Schott eine eschatologische Beziehung beizulegen: „ein Volk, welches zur Aneignung, zur Erwerbung versehen ist“. So gefasst, würde diese Bezeichnung (wie oben *βασίλειον ἱεράτευμα* nach Keil) aus der Analogie der übrigen hinaustreten; der Ap. sagt hier nicht, wozu die christliche Gemeinschaft bestimmt ist,

---

*) Falsch ist es, *ἅγιος* in sittlichem Sinne zu nehmen, wie wir im Deutschen „heilig“ gebrauchen. So z. B. Keil: „ein Volk, welches in Heiligung des Geistes wandelt“.

sondern, was sie bereits ist **). — Mit dieser letzten Bestimmung hat der Verf. sich nach Jes. 43, 21 den Weg gebahnt zu dem folgenden Absichtssatz, auf den schon die drei ersten Prädicate abzielten: *ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ κτλ.*) *τὰς ἀρετὰς* ist Jes. 43, 21 wie Jes. 42, 8. 12 bei den LXX Uebersetzung von תְּהִלָּה (sonst findet es sich noch als Uebersetz. von הוֹד und תְּהִלּוֹת). „Die alexandrinischen Uebersetzer haben dennoch unter הוֹד und תְּהִלָּה an den betreffenden Stellen nicht den „Ruhm oder Preis“ Gottes, sondern den Gegenstand des Ruhmes, also die Trefflichkeit oder die herrlichen Eigenschaften Gottes verstanden. In diesem Sinne hat Petrus das Wort von ihnen aufgenommen. Es ist zwar sprachlich unrichtig und willkürlich, wenn Schott *αἱ ἀρεταὶ* geradezu identificirt mit *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ* (Act. 2, 11) „die Grossthaten Gottes“; dennoch ist man nach dem Folgenden wohl berechtigt, den Begriff zu beschränken mit Gerhard auf die virtutes dei, quae in opere gratuitae vocationis et in toto negotio salutis nostrae relucent (vgl. Fronm.). — *ἐξαγγέλειν ἀπ. λεγ.* = öffentlich herausverkündigen (iis qui foris sunt nunciare quae intus fiunt) ist hier vielleicht in seiner ursprünglichen Bedeutung gedacht (Bengel, Wiesing., Huth., Fronm.), obwohl es bei bei den LXX sonst Uebersetzung von סַפֵּר ist. Es liegt darin die speciell gottesdienstliche Bestimmung der christlichen Gemeinde ausgedrückt. *τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος κτλ.*) Diese Participialbestimmung soll offenbar zeigen, wie Gott sich an ihnen preiswürdig gezeigt, und was sie darum besonders befähigt, diese Preiswürdigkeiten Gottes zu verkündigen. Darum muss in *σκότος* und *φῶς* der Gegensatz mangelnder Gotteserkenntniss und rechter Gotteserkenntniss gefunden werden. (Dass dies uns nicht zu bestimmen braucht, die Leser für Heidenchristen zu halten, darüber vgl. Einl. § 2, 3). Eine zweite mögliche Erklärung ist die, dass man *σκότος* und *φῶς* als Bilder auffasst für „Elend“ und „Glück, Heil“, wie es im A. T. am häufigsten der Fall ist, vgl. Jes. 9, 1. 60, 1 ff. Bei dieser Deutung lässt sich *θαυμαστόν* besser erklären, und es ergiebt sich ein besserer Zusammenhang zwischen V. 9 und V. 10. Ganz ohne Analogie ist dagegen die gewöhnliche Erklärung der Worte, wonach *σκότος* das Bild sittlicher Verkommenheit und Bezeichnung des ganzen unseligen Zustandes der Sünde und Gottentfremdung sein soll, worin der

---

**) Gegen die Behauptung Schotts, dass *περιποίησις* im N. T. immer eschatologische Beziehung habe, vgl. Eph. 1, 14.

Unwiedergeborene sich befindet, und wonach *φῶς* das absolut heilige, selige Wesen Gottes bezeichnen soll (Huth., Hofm., Keil, vgl. Fronm. u. s. w.). — Der Berufende ist natürlich Gott.

V. 10. *οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ*) Bei dieser Gegenüberstellung des früheren und des gegenwärtigen Zustandes der Leser lehnt der Apostel sich frei an Hos. 2, 25 an. Er hat die Stelle offenbar nicht irgendwie citiren wollen, also auch kaum vor Augen gehabt; ebenso wenig hat ihm aber auch Röm. 9, 25 vorgeschwebt*), wo Paulus diesen und den folgenden Vers aus Hosea wörtlich citirt. Paulus hat die Stelle auf Heidenchristen bezogen. Die Hoseastelle im Urtext bezieht sich auf abtrünnige Juden. Wer daher leugnen wollte, dass Petrus sie hier auf Judenchristen anwenden könne, der leugnet damit den Originalsinn in Hos. 2, 25. Zuviel haben die Ausleger geschlossen aus dem Fehlen des *μου* der LXX hinter *λαός*, was als einfache Folge dann anzusehen ist, dass der Verf. hier davon in dritter Person spricht, und *θεοῦ* nicht doppelt setzen will. Aber es ist sicher auch schon bei dem ersten *λαός* zu suppliren (Grot., Steiger, Weiss); denn der namentlich von Hofmann des Weiteren ausgeführte Gedanke, dass sie früher nicht einmal ein wirklich so zu nennendes Volksthum gebildet haben (schon Bengel: ne populus quidem, nedum populus dei) hat hier im Zusammenhang gar keinen Sinn, weil das keinen Gegensatz ergiebt zu dem *νῦν δὲ λαὸς θεοῦ*. Ausserdem kann man die Richtigkeit dieser Behauptung, dass sie (dann also als Heiden) überhaupt kein Volk gewesen seien, nur anerkennen, wenn man die äusserst gekünstelte Erklärung der Commentatoren den einfachen Gedanken des Verfassers unterzulegen wagt. Sie sagen: „*οὐ — λαὸς* sei ein Volk, das in der Geschichte von Gott des einheitlichen Lebens entbehrt, in welchem es allein vor ihm als Volk gelten kann; oder einfacher: welches Gott nicht dient, der der wahre König jedes Volkes ist“ (so Huth. und ganz ähnlich Hofm., de Wette, Keil u. A.). Mit dieser Erklärung geben die Ausleger im Grunde zu, dass auch sie *οὐ λαὸς* = *οὐ λαὸς θεοῦ* nehmen müssen. Die Stelle ist also genau im Originalsinn zu verstehen. Die Leser mussten einst von Gott verworfen werden, weil sie abtrünnig wurden von ihm, und jetzt erst

*) Man beachte, dass Paulus dem Text der LXX: *ἀγαπήσω τὴν οὐκ ἠγαπημένην,* Petrus dagegen dem uns im Cod. Alex. und der Edit. Ald. erhaltenen Uebersetzung: *ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημένην* folgt.

wieder sind sie begnadigt, wieder zum Gottesvolk angenommen. — οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες) Das Partic. perf. ist bestimmt mit Hofm. als Particip des Plusquamperfects zu fassen; „man kann nicht sagen, es bezeichne den früheren, jetzt abgeschlossenen Zustand, da in Ermangelung eines ποτε das Partic. perf. einen noch andauernden Zustand bezeichnen würde“ (Hofm., geg. Huth., Wiesing., Keil). Auch das konnte der Apostel sehr wohl von früheren Juden aussagen auf Grund von Hos. 2, 25. Weiss erinnert mit Recht daran, dass der Apostel hier doch von einer Erfüllung der Hoseaweissagung reden wolle. Wäre ihm aber bewusst gewesen, dass wirklich ein neues Volk, ein aus Heiden und Juden gemischtes oder gar vorzugsweise aus Heiden bestehendes Christenvolk an die Stelle des alten Volkes der Verheissung getreten sei, dann hätte er jene Verheissung entweder überhaupt nicht als erfüllt ansehen können, oder er hätte die Anwendung der Weissagung auf die ganz andersartige Gemeinde, ähnlich wie es bei Paulus geschieht, motiviren müssen.

Mit V. 11 beginnt die zweite grössere Ermahnungsreihe, die mit 4, 6 abschliesst. Der elfte Vers bildet den Uebergang. — In V. 12a ist in kurzen Worten das Thema des folgenden Theiles angegeben. Der Apostel handelt in diesem Abschnitte von dem Verhältnisse der christgläubigen Juden zu der sie umgebenden nichtchristlichen (wesentlich heidnischen) Welt. Durch einen guten Wandel sollen sie einerseits alle üblen Nachreden zu Schanden machen und andrerseits den Nichtchristen Anlass geben zur Umkehr und zum Preise Gottes. Dieses in 2, 12 aufgestellte Thema wird dann näher durchgeführt, indem der Verf. das Verhalten der Christen den Ordnungen des natürlichen Lebens gegenüber bespricht. Er führt es durch: 1) an der obrigkeitlichen Ordnung 2, 13—18; 2) an der häuslichen Ordnung 2, 18—25; 3) an der ehelichen Ordnung 3, 1—7. Daran schliesst sich eine zusammenfassende Anweisung über ihr Verhalten gegen die heidnische Umgebung überhaupt; speciell wie sie sich den Anfeindungen von dieser Seite gegenüber gebahren und wie sie ihren Glauben mit Sanftmuth vertheidigen sollen, allezeit darauf bedacht, dass so selbst aus den Anfeindungen für die Feinde selbst Segen erwachse, worin ihnen Christus ein Vorbild sei. 3, 8—4, 6.

V. 11. 12 *). Es ist sehr charakteristisch für unsern

*) V. 11. Die Lesart der Rcpt. ἀπέχεσθαι (ℵBK) ist fest zu halten (vgl. WH. introduction § 404). — V. 12. Statt ἐποπτεύσαντες

Apostel als den Apostel der Hoffnung, dass er auch diese zweite Ermahnungreihe, wie die erste (vgl. 1, 13) beginnt mit dem Gedanken an die himmlische Heimath. — *Ἀγαπητοί*) „In dieser Anrede drückt sich der liebevoll eindringliche Ernst der folgenden Ermahnung aus“ (Huth.). — *παρακαλῶ ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους ἀπέχεσθαι κτλ.*) Die Accusative *ὡς παροικ. καὶ παρεπ.* gehören nicht zu *παρακαλῶ* (Luth., Weiss, Huth., Hofm.), weil dann ein *ὑμᾶς*, was Lachmann fälschlich liest, unentbehrlich wäre, und weil es nicht Motiv für die Ermahnung sein kann (Hofm.), sondern nur der Grund des *ἀπέχεσθαι* (so richtig Bengel, de Wette, Wiesing., Keil). Zu *πάροικος* vgl. 1, 17; zu *παρεπίδημος* vgl. 1, 1. Die beiden Begriffe ergänzen und verstärken einander: Als solche, die nicht eigentliche Einwohner, sondern nur Beisassen (sc. der Erde) sind, und zwar nur auf vorübergehende kurze Zeit (*παρεπίδημοι*), deren eigentliches Vaterland der Himmel ist, sollen sie der *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι* sich enthalten, weil diese, wie die *σάρξ* überhaupt, nur der Erde angehören. Wie können sie, deren letzte und eigentliche Bestimmung der Himmel ist, nach etwas Verlangen tragen, was sie an die Erde kettet! (vgl. Col. 3, 5). *σαρκικαὶ* werden diese *ἐπιθυμίαι* genannt als solche, die aus ihrer *σάρξ* stammen. Wiesing. und Schott beschränken den Ausdruck willkürlich, ersterer „auf die äusserlich heraustretenden Lüste“, letzterer auf die „ausser dem Christen nur in der ihn umgebenden heidnischen Menschheit vorhandenen *ἐπιθυμίαι*“. Es sind vielmehr die Lüste in ihnen selber, die, wie der Apostel fortfährt, wider ihre eigne Seele streiten: *αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς*) *αἵτινες* ist begründend = quippe quae. Der Relativsatz fügt demnach einen zweiten aus dem Wesen der *σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι* hergenommenen Grund an. Die *ψυχὴ* ist hier im Gegensatz zur *σάρξ* der höhere, geistige Bestandtheil des Menschen; sie ist es, in welcher sich alles höhere, geistige und religiöse Leben entwickelt, die in gewissem Zustand erhalten bleiben muss (1, 22) und um die es sich auch handelt bei der definitiven Errettung vom Verderben (1, 9); so oder ähnlich Weiss, de Wette-Brückn., Wiesing., Huth., Fronm., Hofm. Sie ist bestimmt dazu, einst die himmlische *κληρονομία* zu ererben; darum befinden sich die sarkischen Begierden, die den ganzen

---

(Rcpt. nach AKLP), das in Analogie zum Aorist *δοξάσωσιν* leicht entstehen konnte, ist mit allen neueren Textkritikern *ἐποπτεύοντες* zu lesen (vgl. die Erklärung). —

Menschen an die Erde fesseln wollen, in Widerstreit mit ihr. Dieser Kampf dauert auch im wiedergeborenen Menschen noch fort, weil die ἐπιθυμίαι σαρκικαὶ wieder die Gewalt über sie zu bekommen suchen, die sie über die ψυχή im natürlichen Menschen unbestritten besassen. Paulus würde bei dem natürlichen Menschen von einem Kampf zwischen σάρξ und νοῦς reden (vgl. Röm. 7, 14 ff., 2, 3); bei dem wiedergeborenen Menschen heissen nach ihm die streitenden Parteien σάρξ und πνεῦμα (vgl. Gal. 5, 16 f.). Was bei ihm νοῦς und πνεῦμα ist, heisst hier ungetheilt ψυχή. Weil aber in unserem Verse thatsächlich von Christen gesprochen wird, so ist hier allerdings ψυχή mit πνεῦμα zu parallelisiren, so dass Gerhard nicht im Unrecht ist, wenn er die ψυχή an unserer Stelle auslegt als „totus homo novus ac interior, quatenus est per Sp. S. renovatus", oder Steiger als „die Seele, sofern sie vom heiligen Geiste durchdrungen ist", oder Schott als „das durch das neue Ich bestimmte Leben"; nur darf darüber nicht vergessen werden, dass der Begriff ψυχή an sich eine weitere Fassung erheischt. — V. 12 führt mit τὴν ἀναστροφὴν — καλήν) das positive Resultat das ἀπέχεσθαι aus, und während dort auf die Verantwortlichkeit der Christen für ihr eigenes Heil reflectirt wurde, herrscht hier die Rücksichtnahme auf die nichtchristliche Umgebung vor, denen all ihr Thun zum Heil gereichen soll. Das ist ein Gedanke, der von jetzt ab regelmässig wiederkehrt, und welcher den specifischen Inhalt des ἀγαθοποιεῖν ausmacht, das im Folgenden wiederholt von den Christen gefordert wird. In ungenauer Construction schliesst dieser Participialsatz sich im Nominat., statt, wie erwartet werden müsste, im Accus. an den vorigen Infinitiv an (wodurch der in dem Particip. ausgedrückte Begriff bedeutsam hervorgehoben wird; vgl. Huth., Keil; Ephes. 4, 2; Kol. 3, 16). Καλή soll ihr Wandel sein, d. h. einen wohlgefälligen Eindruck soll er hervorrufen. ἐν τοῖς ἔθνεσιν) unter den ἔθνη, von denen die Gemeinden rings umgeben waren. ἔθνη ist der religiöse Gegensatz nicht gegen Christen, sondern gegen das jüdische Volk. Hier werden aber die ἔθνη offenbar den Lesern geschlossen gegenübergestellt; folglich müssen die Leser Judenchristen sein, denn auch getaufte Heidenchristen gehörten trotzdem immer noch zu den ἔθνη. — ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν — δοξάσωσιν) „damit sie in dem, worin sie euch als Uebelthäter lästern, auf Grund der guten Werke, wenn sie näher zuschauen, Gott preisen u. s. w.", d. h. die guten Werke der Christen, gerade die Sphäre, in der sich gegenwärtig ihre böse Nachrede gegen dieselben bewegt, sollen ihnen,

wenn ihnen darüber nur erst recht die Augen aufgehen, in ganz anderem Lichte erscheinen und Anlass werden, Gott zu preisen. ἐν ᾧ ist weder = ἐν ᾧ χρόνῳ (Marc. 2, 19; Pott, Hensler), noch = pro eo, quod (Beza), sondern ist aufzulösen in ἐν τούτῳ, ἐν ᾧ. Ἐν τούτῳ ist dann natürlich mit dem Hauptverbum δοξάσωσιν zu verbinden (so fast alle Ausleger); ἐν τούτῳ wird dann mit einer kleinen Wendung des Gedankens in ἐκ τῶν καλῶν ἔργων wieder aufgenommen, was also auch zu δοξάσωσιν gehört. Ἐποπτεύοντες steht als absolutes Particip dazwischen; höchstens könnte man ein Object dazu aus ἐκ τ. καλ. ἐργ. ergänzen. Als dasjenige, was jetzt das καταλαλεῖν — und später das δοξάζειν veranlasst, darf also nicht bloss allgemein mit de Wette „die ganze Lebensrichtung" oder mit Hofm., Huth. „der Christenstand" bezeichnet werden, sondern „ihre Werke", die, früher verkannt und für frevelhaft gehalten, Ursache der Verleumdung waren, nun aber in ihrem wahren Werthe als καλὰ werden gewürdigt werden, wenn den Heiden die Augen darüber geöffnet sind. Es sind also in beiden Fällen dieselben Werke, nur kann der Verfasser sie in dem Vordersatze nicht bereits καλὰ nennen, weil sie noch nicht als solche erkannt wurden; daher die eigenthümliche Wiederaufnahme des ἐν ᾧ durch ἐκ τῶν καλῶν ἔργων (ähnlich Steiger, Keil u. A.). — κακοποιὸς ist, wie aus 2, 14 (Gegensatz zum ἀγαθοποιός) und 4, 15, wo der κακοποιὸς als ein gewöhnlicher straffälliger Uebelthäter mit dem κλέπτης und ἀλλοτριεπίσκοπος in eine Reihe gestellt wird, deutlich hervorgeht, nicht „der Staatsverbrecher" (so Hug, Neand., De Wette und die meisten Vertreter der tübinger Kritik nach der Stelle bei Suet. vita Ner. c. 16: Christiani genus hominum superstitionis novae et maleficae (die ausführliche Behandlung dieser Frage s. Einl. § 5, 4). Wären hier in der That die Staatsverbrecher aus der neronischen oder gar trajanischen Zeit gemeint, es müsste uns Wunder nehmen, dass der Verf. dergleichen als blosse Verleumdungen ansieht, welche auf ganz friedlichem Wege, durch den guten Wandel der Christen überwunden werden würden. — ἐκ τῶν καλῶν ἔργων giebt das Motiv für den Gesinnungswechsel bei den Heiden an*). — ἐποπτεύοντες) „geht nach der Sprachparallele 3, 2 und nach der grammatischen Parallele Ephes. 3, 4 in Gedanken

*) Unrichtig und ohne sprachliche Berechtigung übersetzt Hofmann „wenn die Heiden euren Christenstand nach euren guten Werken beurtheilen (!)".

auf die *καλὰ ἔργα* zurück" (De Wette, Huth.). *ἐποπτεύειν* „genau auf etwas hinsehen, etwas betrachten, beobachten" drückt stärker als *ὁρᾶν* das „betrachtende Anschauen mit eignen Augen" aus; und das part. praes. bringt das Anhaltende, Angelegentliche noch mehr zur Geltung. Das Wort kommt nur hier und 3, 2 vor (vgl. 2 Petr. 1, 16 *ἐπόπτης*). Darauf kommt es nur an, dass sie die Werke der Christen einer prüfenden Betrachtung unterwerfen, dann werden sie dieselben als *καλὰ* erkennen *). Zu *ἐκ τῶν καλῶν ἔργων ἐποπτεύοντες δοξάσωσι τὸν θεόν* ist das Wort Christi Matth. 5, 16 zu vergleichen, welches, wie Weiss mit Recht annimmt, dem Apostel hier vorschwebte. Die Heiden werden dann Gott preisen, nicht bloss, weil er den Christen die Kraft zu solchen guten Werken gegeben hat, sondern weil diese Thatenpredigt sie selbst die Preiswürdigkeiten Gottes (V. 9) erkennen lässt, so dass sie sich hinfort ebenfalls zu ihm als dem wahren Gott bekennen. Das wird noch deutlich hinzugefügt durch das *ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς*) *ἐπισκοπή* ist eine vox media, bei den LXX Uebersetzung von פְּקֻדָּה „Heimsuchung Gottes", sei es zum Segen (Job. 10, 12; 29, 4 vgl. Cp. 2, 25, wo Gott in gutem Sinne der *ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν* genannt wird), oder zur Strafe (Jes. 10, 3. Job. 31, 14 vgl. Sap. Sal. 3, 13; 19, 14). Der Gedankenzusammenhang und namentlich der Sinn, welchen wir dem *δοξάσωσιν τὸν θεόν* geben mussten, entscheidet hier dafür, unter *ἡμέρα ἐπισκοπῆς* die Zeit zu verstehen, wo den Heiden die Augen werden geöffnet werden, wo sie in sich gehen und zum Glauben kommen werden, also „die Zeit der Gnadenheimsuchung für die Heiden" (Steiger), wie *καιρὸς τῆς ἐπισκοπῆς* Lc. 19, 44 in Beziehung auf die Juden gesagt ist (so schon die Kirchenväter und die meisten späteren Ausleger, die neueren alle mit Ausnahme von

---

*) Keil verbindet wie Hofm. *ἐκ τῶν καλῶν ἔργων* mit *ἐποπτεύοντες* und ergänzt zu diesem als Object nach dem Zusammenhang *τὴν ἀναστροφὴν καλήν*. Er meint, „es sei nicht abzusehen, wie die Heiden durch die guten Werke der Christen, deren Anblick sie nicht gehindert hat, Uebelthäter in ihnen zu sehen, nochmals dazu kommen sollten, Gott wegen dieser Werke zu preisen". Dasselbe gilt doch aber auch von der *καλὴ ἀναστροφή*, welche die Christen nicht erst jetzt beginnen, sondern — das ist die Absicht der Ermahnung — unbeirrt weiter fortführen sollen, bis er endlich von den Heiden als guter erkannt wird. Genau auf dasselbe kommt es auch bei ihren *ἔργα* an.

Schott*). Indem der Verf. nun daran geht, dieses allgemeine Thema durchzuführen, beginnt er

V. 13—17**) mit der Ermahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit.

V. 13. 14. — ὑποτάγητε) Der Aorist pass. steht hier in medialer, nicht passiver (Wiesing.) Bedeutung: „ordnet euch unter", weil es gerade auf das freiwillige Thun der Christen dabei ankommt, wo kein Zwang dazu nöthigt (vgl. V. 16). — πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει) jeder von Menschen herrührenden Institution. Auf Grund der Bemerkung, dass κτίζειν (und die davon abgeleiteten Wörter) im N. T. niemals von menschlicher, sondern nur von göttlicher Thätigkeit gebraucht wird und sodann, weil die Forderung, dass die Christen sich jedweder auf menschlicher Veranstaltung beruhenden Einrichtung untergeben sollten, zu weit gehen würde, ziehen Huth., Hofm., Keil vor, ἀνθρωπίνη κτίσις zu deuten als

---

*) Luther übersetzt unrichtig: „wenns nun an den Tag kommt"; ebenso Gerhard: simplicissime accipitur de visitatione illa divina, qua deus piorum innocentiam variis modis in lucem producit". Verwandt damit ist die Meinung einiger Scholastiker, dass unter ἐπισκοπή die Prüfung der Christen durch Leiden zu verstehen sei; s. Lorinus z. d. St. — Beachtung verdient noch die Auslegung von Schott, welcher übersetzt: „damit die Heiden dadurch, dass (ἐν ᾧ = ἐν τούτῳ, ὅτι) sie euch als Uebelthäter schmähen, in Folge der guten Werke, deren Augenzeugen sie sind, Gott am Tage des Gerichtes verherrlichen". Mag die Wortbedeutung und Wortbeziehung, die Schott annimmt, im einzelnen auch möglich sein, gegen die Gesammtauffassung sprechen viele Gründe: 1) es wäre seltsam, dass dieser Gedanke mit ἵνα als eigentliche Absicht ihres guten Wandels hingestellt wäre. 2) Schott muss bei seiner Auslegung eine Verwandtschaft unserer Stelle mit Matth. 5, 16 leugnen, was jedoch angesichts der fast gleich lautenden Worte kaum möglich ist. 3) Als Ursache ihres δοξάζειν wird das gegenwärtige ἐποπτεύειν (ἐποπτεύοντες, nicht ἐποπτεύσαντες!) angegeben. Damit wird aber auch das δοξάσωσιν mit Nothwendigkeit in die Zeit gerückt, wo das ἐποπτεύειν noch Statt findet. 4) Es wird bei dieser Uebersetzung die Thatsache verkannt, dass die Leser mit ihrem guten Wandel schon jetzt auf die heidnische Umgebung einwirken sollen, während dieser Gedanke im Folgenden herrschend ist (V. 20; 3, 1. 2, was besonders ins Gewicht fällt, weil dasselbe Verb. ἐποπτεύσαντες gebraucht wird; und namentlich 3, 16).

**) V. 13. Die engere Gedankenverknüpfung durch οὖν ist nicht ursprünglich (KLP. min.; dagegen: ℵABC). — ἀνθρωπίνῃ ist in ℵ aus Versehen fortgefallen. — V. 14. Das μὲν der Rcpt. (C min.) hinter ἐκδίκησιν, was um des folgenden δὲ willen hinzugesetzt ist, wird mit Recht in den neuen Textausgaben gestrichen. — V. 15. WH. halten φιμοῖν für die orthographisch richtigere Schreibart (vgl. Introd. § 410 Appendix pag. 166).

„eine sich auf die menschlichen Verhältnisse beziehende, das menschliche Gemeinleben ordnende Veranstaltung Gottes". Keil und Hofm. meinen sogar, dass sich dann unter diesen Begriff auch das Verhältniss der Sclaven zu ihren Herren, ja selbst das der Ehegatten (!) unter einander subsumiren liesse. Letztere Folgerung ist schon darum unberechtigt, weil der Verf. das *πάσῃ* sofort selbst zerlegt in *εἴτε — εἴτε*. — *Κτίσις* kann natürlich jede Einrichtung und Ordnung bedeuten*); im Uebrigen beziehen sich alle sonstigen Stellen auf die wirkliche Schöpfung oder Neuschöpfung des Menschen, so dass dadurch keine Präjudiz für unsere Stelle entstehen kann. Nun aber ist andrerseits unmöglich, *ἀνθρώπινος* anders zu fassen als „von Menschen stammend, von Menschen gemacht". Jene Ausleger haben sich durch Röm. 13, 1 bestimmen lassen, wo Paulus allerdings die Obrigkeit als von Gott geordnet bezeichnet. Es ist hier wie sonst, falsch, zu behaupten, Petrus habe Röm. 13, 1 vor sich gehabt. Paulus hat vielmehr die ganze Frage prinzipieller behandelt und vertritt einen fortgeschritteneren Standpunkt, den Petrus sicher übernommen haben würde, hätte er Röm. 13, 1 ff. benutzt. — Endlich den bedeutendsten Einwurf, den sich jene Ausleger machen, dass diese Forderung doch zu weit gehen würde, hat sich der Verf. gewissermassen selbst vergegenwärtigt; darum fügt er hinzu, dass wir aller Ordnung, wenn sie auch in concreto eine geschichtlich gewordene, von Menschen gemachte ist, dennoch uns unterwerfen sollen *διὰ τὸν κύριον*). Diese Worte sind die leitenden in den folgenden Versen; sie werden in V. 15a und V. 16b wieder aufgenommen. Um dieses Zusammenhanges willen ist es geboten, *κύριος* = יהוה auf Gott zu beziehen (Schott, Weiss, Fronm.), nicht auf Christum, wobei ganz willkürlich von Hofm. und Keil erklärt wird: „aus schuldiger Rücksicht gegen Christum, dem das Gegentheil

*) Ganz abweichend von dieser Erklärung nimmt De Wette (nach Vorgang von Erasm., Estius, Pott) den Ausdruck = jedem menschlichen Geschöpf d. i. allen Menschen. Für diese Deutung spricht nichts, am wenigsten V. 17 oder 5, 5. Brückner sucht zwar die Erklärung von De Wette zu vertheidigen, entscheidet sich aber doch dafür, unter dem betr. Ausdruck „jede Ordnung der menschlich-bürgerlichen Gesellschaft" zu verstehen, und löst die im Beiwort *ἀνθρωπίνῃ* im Vgl. zu Röm. 13, 1 liegende Schwierigkeit durch die (richtige) Bemerkung, dass „die auf menschlich-geschichtlichem Wege entstandenen Ordnungen des Volkslebens etwas Göttliches in sich haben" (vgl. Huth.).

Unehre brächte". Mit diesem *διὰ τὸν κύριον* kommt Petrus wohl der paulinischen Auffassung etwas näher, aber es bleibt trotzdem principiell ein etwas unterschiedener Standpunkt. — Der folgenden Distribution liegen die geschichtlichen Zustände der damaligen Zeit zu Grunde. In der Auseinanderlegung des Begriffes *κτίσις* geht der Verf. unmittelbar auf die obrigkeitlichen Personen selbst über, weil ja „jene Institution ihre Wirklichkeit nur in der Existenz dieser Personen hat" (Huth.). — *εἴτε βασιλεῖ*) *βασιλεὺς* ist hier Bezeichnung des römischen Kaisers; vgl. Joseph. b. j. V, 13, 6. Bengel: Caesari; erant enim provinciae romanae, in quas mittebat Petrus. — *ὡς ὑπερέχοντι*) *ὡς* steht hier wie immer im Briefe, nicht vergleichend, sondern begründend: „da er ja die höchste souveräne Gewalt besitzt". *ὑπερέχων* ist absolut gesagt: supereminens (Bengel); non est comparatio cum aliis magistratibus (Calvin). Dieser Zusatz ist vom Apostel gemacht, um seinen Lesern einzuschärfen, dass es nicht die Person des *βασιλεὺς*, sondern seine allgemein anerkannte Stellung als *ὑπερέχων* ist, der sie Gehorsam zollen müssen. Gerade gewesenen Juden gegenüber, die als solche dem Kaiser je und je abhold waren, war eine solche Erinnerung wohl am Platze. V. 14. *εἴτε ἡγεμόσιν*) „Statthalter", praesides provinciarum. Auch dazu fügt er bei: *ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις*) Also wiederum nicht der Person der Statthalter an sich, sondern der Stellung, welche sie als Gesandte des souveränen Kaisers in der Provinz bekleiden, soll man unterwürfig sein. *αὐτοῦ* ist natürlich auf *βασιλεῖ*, nicht auf *κύριος* (Gerh., Aretius u. A.) zu beziehen. — *εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν*) schliesst sich sprachlich nur an *πεμπομένοις*, nicht zugleich an *ὑπερέχοντι* (Hofm., Schott) an. Es versteht sich von selbst, dass in seinen Organen im letzten Grunde der *βασιλεὺς* selbst fungirt. — *ἐκδίκησις*) eine vox media, bekommt hier durch den Gegensatz die Bedeutung: „Strafvergeltung". Im Gegensatz hierzu ist *ἔπαινος* wahrscheinlich ganz real zu verstehen als „Belohnung", nicht bloss „Belobigung", nach Analogie der hellenischen Anschauung vom Staat, nach welcher „durch Belohnungen und Strafen der Staat zusammengehalten werde". Die Zweckbestimmung *εἰς ἐκδικ. — ἀγαθ.* ist nicht hinzugefügt als Begründung der Aufforderung des Apostels; ein utilitaristischer Gesichtspunkt, der sich mit dem ersten idealen Motiv der Unterordnung, das in *διὰ τὸν κύριον* lag, schwer vereinigen liesse. Vielmehr dienten diese Worte, wie der Fortgang des Gedankens in V. 15 zeigt, lediglich zur Vorbereitung des folgenden Verses, wo, wie man erwarten musste,

das erste Motiv wiederkehrt in den Worten ὅτι οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Noch ist zu bemerken, dass das Particip nicht etwa einschränken will, als ob damit die Grenze des Rechtes der Obrigkeit gezogen wären; nicht: wenn, sondern: weil sie geschickt werden, ist zu übersetzen. Allerdings wäre eine solche Stellung zu der gegenwärtig bestehenden Obrigkeit dem Apostel unmöglich gewesen, wenn er etwa die Neronische Verfolgung soeben mit durchlebt hätte. Möglich, dass er an der allgemeinen Ermahnung auch dann noch festgehalten hätte, aber nimmermehr hätte er zur Bestärkung derselben diese Ausführung geben können, die ja durch die vorliegenden Thatsachen einfach Lügen gestraft wäre.

V. 15. ὅτι) begründet die Aufforderung von V. 13. 14. — οὕτως ἐστὶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) οὕτως weist auf das Folgende hin *): „solcher Art ist der Wille Gottes, mit Gottes Willen hat es die Bewandtniss, dass u. s. w.". Zu οὕτως vgl. Win. S. 434, Buttm. S. 115. — ἀγαθοποιοῦντας) es ist, wie der Zusammenhang klar ergiebt, ὑμᾶς zu ergänzen; „ἀγαθοποιεῖν steht Marc. 3, 4; Act. 14, 17 in Bezug auf Erweisung von Wohlthaten", an unserer Stelle hat es diesen concreten Sinn nicht behalten; es entspricht hier dem ἀγαθοποιός des vorigen Verses. Indessen werden wir, wo es später im Briefe angewandt wird, den Originalsinn noch durchklingen sehen (vgl. V. 20; 3, 17). — φιμοῦν τὴν τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων ἀγνωσίαν) φιμοῦν (1 Tim. 5, 18), hier in angewandtem Sinne: „zum Schweigen bringen" (vgl. Matth. 22, 34). Wenn die Leute die Christen als Uebelthäter verleumden, dann thun sie es in ihrer Thorheit (ἄφρονες), und es redet eigentlich nur ihre Unwissenheit aus ihnen, die durch den gegentheiligen Thatbeweis bald zum Schweigen gebracht werden wird. ἀγνωσία (nur noch 1 Kor. 15, 34) ist nicht bloss objective Unkenntniss, sondern Mangel an Verständniss für das Wesen einer Sache, hier für den christlichen Lebenswandel. — Es ist hier darauf zu achten, dass nach dem eben erörterten Zusammenhang die obrigkeitlichen Personen direct ausgeschlossen erscheinen aus der Schaar der καταλαλοῦντες V. 12, die mit den ἄφρονες ἄνθρωποι V. 15 identisch sind. Gerade durch die Unterordnung unter die Obrigkeit wird das Reden der thörichten Menschen aufhören; offenbar dadurch, dass die Obrigkeit hier oft Anlass nehmen wird, ἔπαινος zu spenden, und damit den unverstän-

*) Gegen die Verbindung des οὕτως mit ἀγαθοποιοῦντας (Wiesing., Hofm.) streitet die Wortstellung.

digen Leuten (die also nicht zur Obrigkeit gehören können) zeigen wird, wie gute Unterthanen der Glaube mache.

V. 16. *ὡς ἐλεύθεροι κτλ.*) Die einen, wie Lachm., Jachm., Steiger, Fronm., wollen diesen Vers nach Analogie von 1, 14; 2, 2 u. s. w. zum Folgenden ziehen. Das ist nicht möglich, weil der Inhalt dieses Verses zu den nachfolgenden Ermahnungen nicht passt, man müsste denn etwa (vgl. Fronm.) den Nachsatz auf *πάντας τιμήσατε* willkürlich beschränken. Andere, Chrys., Oecum., Gerh., Beng., De Wette, Schott, Huth., verbinden den Vers unmittelbar mit *ὑποτάγητε*, was sachlich viel für sich hat, grammatisch aber unmöglich ist, weil die dazwischen liegende Ausführung dann als Parenthese gekennzeichnet sein müsste. Der Vers schliesst sich einfach an V. 15 an, wobei, wie in V. 12, ein Constructionswechsel stattfindet, indem statt des erwarteten Accus. der Nominat. folgt, offenbar, um diesen Bestimmungen mehr Selbständigkeit und Nachdruck zu verleihen. Keil vereinigt die beiden letzten Ansichten, indem er nacheinander behauptet, der Vers schliesse sich sachlich an V. 15 und an V. 13 an. — Sie sollen sich so verhalten, wie V. 15 vorschreibt, als freie, d. h. weil sie frei handeln dürfen, nicht etwa gezwungen durch irgendwelche menschliche Autorität, sondern, weil es so Gottes Wille ist (V. 15). Nur, wer sich in all seinem Thun nach Gottes Willen richtet, der ist wahrhaft frei, weil er unabhängig ist von allen weltlichen Motiven. Dieser Freiheit sollen sie sich bewusst bleiben, aber sie sollen sie nicht verwechseln mit zügelloser Ungebundenheit: *καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν*) Mit dem epexegetischen *καὶ* „und zwar" fügt er zuerst in negativer, dann in positiver Form eine Bestimmung des Begriffes *ἐλεύθεροι* an. — *ὡς* gehört zu *ἔχοντες*, nicht zu *ἐπικάλυμμα*: „und zwar nicht als solche, welche die *ἐλευθερία* (näheres Object) zum *ἐπικάλυμμα τ. κακ.* haben"; d. h. sie sollen ihre Freiheit nicht dazu benutzen, ihre Schlechtigkeit zu bemänteln, und sich von allen sittlichen Pflichten loszumachen (2 Petr. 2, 19. Gal. 5, 13. Röm. 6, 15 f.). — *ἐπικάλυμμα, ἁπ. λεγ.* im eigentlichen Sinne Exod. 26, 14 LXX; hier metaphorisch gebraucht. — Diesem falschen Libertinismus stellt er entgegen das Bewusstsein der Gebundenheit an den göttlichen Willen: *ἀλλ' ὡς θεοῦ δοῦλοι*) die wahre Christenheit ist identisch mit der Gottesknechtschaft, weil der Christ erst, wenn er Alles um Gottes willen thut, von allen Beziehungen und Verpflichtungen der Welt gegenüber befreit ist. So giebt dieser Vers die abschliessende Auslegung des *διὰ τὸν κύριον* in V. 13.

V. 17 will die Ermahnung zum rechten Verhalten gegen die Obrigkeit zum Abschluss bringen, was daraus hervorgeht, dass der Verf. mit *τὸν βασιλέα τιμᾶτε* am Schlusse auf das Hauptthema zurückkommt. Die drei ersten Ermahnungssätze, bei denen eine Klimax stattfindet, bilden dem vierten gegenüber ein Ganzes. Sie voranzustellen, ist der Apostel wahrscheinlich veranlasst worden durch das *ἀγαθοποιοῦντας* (vgl. den Gegensatz *κακία* V. 16), wodurch die Ermahnung ja bereits einen weiteren Umfang angenommen hatte (vgl. Huth.). Vielleicht soll durch diese Zusammenstellung betont werden, dass diese Hauptpflichten mit der Unterthanenpflicht nicht in Widerspruch stehen *). Es ist möglich, dass dem Apostel das Wort Christi Matth. 22, 21 vorschwebte. — *πάντας τιμήσατε*) *πάντας* ist absolut zu verstehen und nicht mit Bengel nach Röm. 13, 7 zu beschränken, quibus honos debetur, noch mit Schott auf die Angehörigen desselben Staates. — *τιμᾶν* heisst: Jemandem seine *τιμή* lassen, seine Stellung und Bedeutung, die ihm durch seine Begabung und die Verhältnisse geworden ist, anerkennen (Brückn., Weiss, Wiesing., Schott, Huth., Keil). Es liegt nicht bloss darin, dass man jeden Menschen als nach dem Bilde Gottes, also in seiner Menschenwürde anerkennen soll (Hofm.), oder ihn civiliter tractare (Bengel); ebensowenig darf es andrerseits mit *ὑποτάσσεσθαι* identificirt werden (De Wette). Der Apostel hat in diesem Gliede wohl hauptsächlich das Verhalten zu den Heiden im Auge, die, mochten sie nun Stellungen bekleiden, welche sie wollten, leicht von den Christen geringschätzig angesehen werden konnten. Unter dieses Gebot fällt also auch ihr Benehmen gegen die obrigkeitlichen Behörden, also auch gegen den Kaiser selbst (s. sp.). — *τὴν ἀδελφότητα ἀγαπᾶτε*) *ἀδελφότης*, ausser hier noch 5, 9, ist die christlich brüderliche Gemeinschaft. Der gegenüber wird eine höhere Pflicht auferlegt; den christlichen Brüdern gegenüber soll ein innerliches Herzensverhältniss sich aus-

---

*) Zu einer Vertheilung der 4 Sätze auf „die beiden Lebensgebiete: das natürlich-bürgerliche und das geistlich-kirchliche Gemeinwesen“ (Schott) findet sich weder in dem Vorhergehenden, noch in diesen Sätzen selbst eine Berechtigung. — Hofm., der die Klimax leugnet, bestimmt das Verhältniss der vier Sätze zu einander auf höchst künstliche Weise, indem er behauptet, dass der 2. Satz dem 1. und der 4. Satz dem 3. gegenüberstehe und der 1. dem 4., der 2. dem 3. verwandt sei, dass der Ton in dem 1. Satz auf *πάντας*, in dem 2. dagegen nicht auf *ἀδελφότητα*, sondern auf *ἀγαπᾶτε* ruhe, und dass in dem ersten Gegensatz das vordere Glied, in dem zweiten dagegen das hintere Glied betont sei (Huth.).

bilden, weil sie mit einander aufs innigste verbunden sind zu einem οἶκος und ἱεράτευμα (V. 5. 9). — τὸν θεὸν φοβεῖσθε) Die Pflichterfüllung gegen die Menschen schliesst nicht aus, dass sie das rechte Verhältniss zu Gott wahren, und umgekehrt. Als specifische Pflicht gegen Gott bezeichnet er die „Gottesfurcht" vgl. 1, 17. Es ist unleugbar, dass Petrus, wo er das neue Verhältniss der Christen zu Gott beschreiben will, nicht so wie Paulus auf das Kindschaftsverhältniss reflectirt, sondern mehr im Rahmen des A. T. sich bewegt, wenn er den φόβος θεοῦ als die Grundstimmung gegen Gott fordert und das ganze Verhältniss als ein Dienst- oder Knechtsverhältniss beschreibt. Ja, das Bewusstsein der Kindschaft soll das Gefühl des φόβος gegen Gott nur noch steigern (1, 17). — Mit τιμᾶτε τὸν βασιλέα kehrt der Apostel zu der Ermahnung von V. 13 zurück. τιμᾶν bedeutet hier dasselbe wie oben: erweiset dem Könige die Ehrerbietung, die ihm kraft seiner besondern Stellung zukommt. — Ueber die Grenzen des Gehorsams gegen den König, und wie man sich verhalten müsse, wenn Collisionen eintreten, darüber giebt er keine Anweisung. Wir sehen daraus wiederum, dass er noch in einer Zeit lebte, wo derartige Conflicte noch nicht eingetreten waren, auch noch nicht einzutreten drohten. — „Der Unterschied des Tempus der Imperativa ist mehr zufällig als in dem Wesen der Gebote begründet" (Huth.).

V. 18—25*). Der Apostel geht über zu den Ordnungen

---

*) V. 19. Zu χάρις (so ohne Zusatz in ℵBAKLP) finden sich in den verschiedenen Codd. verschiedene Zusätze, wie θεοῦ, θεῷ, παρὰ θεῷ, παρὰ τῷ θεῷ, die sämmtlich erst später eingeschoben sind, um den Begriff nach V. 21 näher zu bestimmen. — Statt συνείδησιν θεοῦ (so die meisten Codd.) haben C und einige min. συνείδησιν ἀγαθήν; in A sind beide Lesarten verbunden: συνείδησιν θεοῦ ἀγαθήν. — V. 20. τοῦτο χάρις ohne γὰρ ist überwiegend bezeugt durch ℵBCKLP und daher gegen Lachm. mit allen neuern Textkritikern zu lesen. — V. 21. Die entscheidenden Codd. sprechen für ὑμῶν, ὑμῖν; ὑμῖν wird auch von allen Auslegern festgehalten; für ἡμῶν dagegen entscheiden sich Wiesing., Schott, Hofm. Es ist aber nichts wahrscheinlicher, als dass aus dogmatischen Gründen ἡμῶν für ὑμῶν eingesetzt ist, weil die Beziehung des Leidens Christi auf die Leser allein bedenklich erschien. — Die Lesart ἔπαθεν ist gut bezeugt. ℵ ἀπέθανεν vgl. 3, 18. — V. 24. οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ liest Rcpt. nach ℵLP. Tisch. hat αὐτοῦ beibehalten, Treg. setzt es in Klamm. an den Rand, Lchm., WH. lassen es ganz fort. Ich bin geneigt, diesen letzteren beizustimmen, weil αὐτοῦ lediglich aus dem Text der LXX eingetragen zu sein scheint, und vielleicht den Zweck hat, die Parallele zu dem ὅς— αὐτὸς in 24a noch genauer zu ziehen. Die meisten Ausleger freilich halten αὐτοῦ, weil es die schwierigere Lesart sei, für ursprünglich.

des Hausstandés. Es folgt zunächst eine Ermahnung an die Sklaven zur Unterwürfigkeit unter ihre Herren.

V. 18. *οἱ οἰκέται*) ist, wie die Anrede in V. 20 zeigt Vocativ; 1, 3 widerspricht dem nicht (geg. Steig.); es ist die mildere Bezeichnung statt *δοῦλος*, wahrscheinlich ist es vom Apostel gewählt, um so von vorn herein auf ihr Angehörigkeitsverhältniss zum Hause hinzuweisen. — *ὑποτασσόμενοι*) ist nicht selbständig zu fassen als Imperativ oder mit ergänztem *ἦτε*; sondern es ist einem andern leitenden Gedanken allgemeinerer Art untergeordnet. Das kann nicht die durch V. 11. 12 eingeleitete Ermahnung *ὑποτάγητε κτλ.* V. 13 sein (so Huth., Keil und die meisten). V. 13 liegt viel zu weit zurück, und würde, weil es ein mit dem Participium gleichlautendes Verbum enthält, als übergeordneter Gedanke unpassend sein. Die Verbindung ist auch nur möglich bei der falschen allgemeineren Fassung des *πᾶσα κτίσις* in V. 13. Eine wirklich allgemeine Ermahnung enthält erst V. 17, wo die Unterthanenpflicht mit allen andern Hauptpflichten in Parallele gesetzt ist. Diese Pflichten gelten natürlich für Sklaven, Ehefrauen und Ehemänner auch; was nun aber für die Einzelnen daneben an besonderen Pflichten zu nennen ist, das wird in äusserst sinnreicher Weise durch das Particip (ebenso 3, 1. 7) an die umfassendere Hauptermahnung angeschlossen. Wir übersetzen: (Ihr Knechte, befolgt die Ermahnungen von V. 17), „indem ihr dabei euch unterordnet u. s. w.“ (vgl. De Wette, Weiss, Fronm.). — *ἐν παντὶ φόβῳ*) wird fast von allen Auslegern von der Furcht vor den Herrn verstanden. Huther z. B. sagt, es bezeichne „die in dem Bewusstsein der Unterwürfigkeit begründete Scheu, den Willen der Herren zu übertreten“. Und Hofm. verblasst den Gedanken sogar dahin, „sie sollen ihren Herren unterthan sein, nie und nirgend mit der Unbekümmertheit des Leichtsinns, sondern immer und allerwärts ihrer Verantwortlichkeit keit dem Herrn gegenüber, der Gewalt über sie hat, eingedenk“. So umgehen die Ausleger den Begriff der „Furcht“. Aber wie würde sich das damit vereinigen lassen, dass er eben „die Furcht“ als ihre specifische Pflicht gegen Gott bezeichnet hat? Wie würde sich dann das *οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς κτλ.* verstehen lassen, als ob solchen gütigen Herrn gegenüber jeder Sklave *φόβος* von selbst empfinden würde!

— V. 25. *πλανώμενα* Rcpt. noch CKLP ist natürlich dem *πρόβατα* conformirt. ℵBA haben *πλανώμενοι*, was von Allen mit Recht aufgenommen ist.

Belässt man aber φόβος in seinem wirklichen Sinne, dann ergiebt sich für die Ermahnung ein wenig sittliches Motiv. Dass der Verf. aber bestimmt die Gottesfurcht als Motiv im Auge hat, zeigt aufs deutlichste die Begründung in V. 19. Der Ausdruck ist zu übersetzen: in jeglicher Gottesfurcht, und besagt dasselbe, was oben διὰ τὸν κύριον und was in V. 19 διὰ συνείδησιν θεοῦ heisst. — πᾶς φόβος ist eine Furcht, die nach allen Seiten beurtheilt auch wirklich Furcht ist. — οὐ μόνον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ ἐπιεικέσιν, ἀλλὰ καὶ τοῖς σκολιοῖς) „nicht nur den gütigen und (geziemden) gelinden, milden (vgl. 1 Tim. 3, 3)", denn solchen gegenüber ist es keine sonderlich schwierige Aufgabe, sich zu fügen, „sondern auch den verdrehten*) (verschrobenen)". Luther übersetzt ganz treffend: „den wunderlichen". Es bezeichnet solche Herren, die in ihrem Verhalten gegen die Knechte nicht gerade sind, die unberechenbar in ihren Launen ihre Bediensteten verkehrt, hart und ungerecht behandeln.

V. 19 begründet die Ermahnung von V. 18. Nur war in V. 18 nicht bloss die Unterordnung, sondern eine bestimmte Weise der Unterordnung verlangt, nämlich eine ἐν παντὶ φόβῳ. Wenn der Begründungssatz auch von einer bestimmten Art des Leidens bei dieser Gehorsamsleistung spricht, so muss der darauf bezügliche Zusatz διὰ συνείδησιν θεοῦ mit ἐν παντὶ φόβῳ nahezu identisch sein. διὰ συνείδησιν θεοῦ ist also das verbindende Glied zwischen beiden Versen. — τοῦτο γὰρ χάρις, εἰ) χάρις steht hier in ungefährer Parallele mit κλέος in V. 20**), kann deshalb also keinenfalls „Gnade, Erweisung der göttlichen Gnade, Erweisung des factischen Gnadenverhältnisses" (Steig., Schott, Wiesing., im Grunde auch Keil); das würde auch eine möglichst unpassende Begründung von V. 18 ergeben. Es hat wie das hebräische חֵן in der Profangräcität entweder die Bedeutung „Anmuth, Lieblichkeit" vgl. Luc. 4, 22 Kol. 4, 6 u. a., oder:

---

*) σκολιός, das hebr. עִקֵּשׁ eigentlich „krumm, gebogen", bezeichnet metaph. die verkehrte Gesinnung; Phil. 2, 15 synonym. mit διεστραμμένος; Prov. 28, 18 bildet ὁ σκολιαῖς ὁδοῖς πορευόμενος den Gegensatz zu ὁ πορευόμενος δικαίως (vgl. Luc. 3, 5); dieselbe Bedeutung hat es bei den Klassikern (Athen. 15, p. 695: σκολιὰ φρονεῖν opp. εὐθέα φρονεῖν) (Huth.).

**) Obwohl es zu weit geht, deshalb χάρις mit κλέος geradezu zu identificiren (Oecum., Calvin: idem valet nomen gratiae quod laudis; qui patienter ferunt iniurias, ii laude digni sunt), was sprachlich unbegründet ist.

„Gunst, Wohlgefallen“ (davon hergeleitet Gunstbezeugung, Dank) vgl. Luc. 1, 30; 2, 52 Act. 2, 47 u. a. Die erste Bedeutung, wonach das geduldige Tragen der Leiden als etwas Liebliches gedacht wäre (vgl. Cremer), ist nicht annehmbar, weil später *χάρις παρὰ τῷ θεῷ* damit abwechselt. Darnach muss sich die Auslegung an dieser Stelle nothwendig richten. Also: „das ist Gunst, das ist Wohlgefallen (sc. bei Gott)“. Weil aber im abhängigen Satz ein Thun der Menschen genannt ist, so muss man *χάρις* durch Metonymie erklären: „das ist ein Gegenstand der Gunst, das bewirkt (göttliches) Wohlgefallen, wenn u. s. w.“ Daher ist es berechtigt, einfach das Adjectiv. einzusetzen: „das ist wohlgefällig (bei Gott)“; so De Wette, Hofm„ Weiss, Fronm., Gerh.: hoc est deo gratum et acceptum; vgl. Keil. — *χάρις* ganz allgemein zu fassen (= das bewirkt überhaupt Gunst, im Blick auf V. 12. 15; so Huth.), verbietet sich durch die Exegese des Apostels selbst, die er V. 21 giebt; und die in Beziehung auf Gott wird auch gesichert durch *διὰ συνείδησιν θεοῦ*) Gewöhnlich fassen die Ausleger *θεοῦ* als Gen. object: „um des Bewusstseins von Gott willen“ (vgl. De Wette, Schott, Weiss, Huth., Keil u. A.). Die Sklaven würden somit aufgefordert, immer dessen eingedenk zu sein, dass Gott es gewesen ist, der sie in dies Sklavenverhältniss gesetzt hat, und der darum von ihnen Gehorsam auch gegen wunderliche Herren verlangt. Das giebt einen guten Sinn im Zusammenhang, ist aber m. E. sprachlich nicht zu rechtfertigen, denn die Ableitung des *συνείδησις* von *σύνοιδα ἐμαυτῷ* allein ist sicher einseitig, da *σύνοιδά τινί τι* ebenso in Gebrauch ist. *Συνείδησις* heisst zunächst (vgl. Pape) das Mitwissen, mit einem Genitiv der Person verbunden: das Mitwissen Jemandes. Alle Stellen, die gegen die Möglichkeit einer Verbindung mit dem Genit. subj. angeführt werden, sind anderer Art, weil das abhängige oder abhängig gedachte Subst. dort in allen Fällen eine Sache bezeichnet. Eine vollkommene Parallele bildet nur 2 Cor. 4, 2, und da ist *ἀνθρώπων* sicher Gen. subj. *) Es heisst also: „deshalb, weil Gott darum weiss“ vgl. Fronm. Mit diesem Ausdruck wird *ἐν*

---

*) Der Apostel Paulus verwahrt sich an dieser Stelle gegen die Zumuthung, dass er irgendwelche unlautere Mittel insgeheim anwende, um seinen Einfluss zu steigern. Dagegen beruft er sich auf die freiöffentliche Kundmachung der Wahrheit ohne alle Hintergedanken, so dass er in Folge dessen an die *συνείδησις ἀνθρώπων*, an das Mitwissen der Menschen um diese Thatsachen appelliren kann.

παντὶ φόβῳ aufgenommen. Darin hat der *φόβος θεοῦ* seinen Grund, dass wir uns bewusst bleiben, dass Gott um Alles, auch um die Motive unserer Handlungen weiss und Alles nach gerechtem Massstab beurtheilen wird (1, 17). — *ὑποφέρει τις λύπας*) *ὑποφέρειν* wie das folgende *ὑπομένειν* bezieht sich auf das geduldige Tragen ohne Zorn und Trotz (Huth., Hofm. u. A.) 1 Kor. 10, 13; 2 Tim. 3, 11. *λῦπαι* = äussere Trübsale. — *πάσχων ἀδίκως*) „indem (nicht obgleich) er ungerecht (von Seiten des Herrn, d. h. unverschuldet von Seiten des Sklaven) leidet". — „Nicht das Leiden an sich, sondern das geduldige Ausharren beim unverschuldeten Leiden, und zwar *διὰ συνείδησιν θεοῦ*, ist es, was Petrus als eine *χάρις* bezeichnet. — Dieser an sich allgemeine Gedanke ist hier auf das Verhältniss der Knechte zu den Herren bezogen" (Huth.). Vielleicht wollte aber der Apostel mit diesem Satz eine allgemeine Sentenz geben, die er in V. 20. 21 mit speciellerer Beziehung auf die Sklaven (bem. die Anrede) ausführt.

V. 20. *ποῖον γὰρ κλέος*) *κλέος* ist wahrscheinlich in Parallele mit dem vorhergehenden und folgenden *χάρις*: Ruhm bei Gott. Es ist freilich an sich denkbar, dass er hier, wo er aus dem Gegentheil argumentiren will, auf eine unter Menschen bekannte Erfahrungswahrheit hinweist, so dass *κλέος* „Ruhm bei Menschen" überhaupt (vgl. Huth., Wiesing.) wäre. Schon bei Menschen trägt das wenig Ehre ein, *εἰ ἁμαρτάνοντες καὶ κολαφιζόμενοι ὑπομενεῖτε*) die beiden Participien stehen in engster Verbindung zu einander, so dass das *ἁμαρτάνειν* als Grund des *κολαφίζεσθαι* zu denken ist. Richtig ist demnach Luthers Uebersetzung: so ihr um Missethat willen Streiche leidet" (Huth.), nur hätte er hinzufügen müssen „und das geduldig ertraget" (*ὑπομενεῖτε*). — *κολαφίζειν*: „mit der Faust schlagen, ohrfeigen", die specifische Strafe für die Sklaven, poena servorum eaque subita (Bengel). — Das Futurum *ὑπομενεῖτε* vom Standpunkte der Ermahnung aus (Wiesing., Huth., Keil). *ὑπομένειν* ist Synonymum von *ὑποφέρειν*, also nicht vom unfreiwilligen, dumpfen Aushalten eines Verbrechers, der seiner Strafe nicht entfliehen kann", gesagt (De Wette), sondern von dem ruhigen Hinnehmen und geduldigen Ertragen der Strafe. „Dass Jemand, der Strafe verdient hat, sie geduldig ertrage, ist seine Rechts- und Zwangspflicht" (Steig.) und nichts sonderlich Rühmenswerthes, darum auch nicht, was göttliches Wohlgefallen erregt. — *ἀλλ' εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε*) Die beiden Participien stehen zu einander in demselben Verhältniss, wie die vorhergehenden.

Das erste giebt den Grund des zweiten an (Luth.: „wenn ihr um Wohlthat willen Streiche leidet“). — *ἀγαθοποιεῖν* kann seiner ursprünglichen Bedeutung „Wohlthaten erweisen“ unmöglich ganz entkleidet sein. Ich halte mit aller Bestimmtheit daran fest, dass ihr Verhalten auch in Bezug auf die Herren einen Zweck verfolgt, wie er von den Weibern 3, 1. 2 in Bezug auf die Männer angegeben wird. Dieser Gedanke wird durch den Absichtssatz in V. 12 nahe gelegt, und 3, 16. 17 kommt *ἀγαθοποιοῦντας* genau ebenso in der Begründung eines Satzes (V. 16) vor, der mit 2, 12 vollkommen parallel geht. Vor allen Dingen lässt sich nur so erklären, wie in der Analogie des Leidens Christi (V. 21) das *ἀγαθοποιοῦντες* ersetzt werden kann durch *ὑπὲρ ὑμῶν*: „Wenn ihr in eurem Thun eine gute Absicht verfolgt zum Besten anderer (nach dem Zusammenhang wahrscheinlich: zum Besten eurer Herren, um sie womöglich zu bekehren V. 12) und um desswillen leiden müsst, dann erwerbt ihr euch das Wohlgefallen Gottes, falls ihr es geduldig auf euch nehmt.“ — *χάρις* wird hier vom Apostel selbst ausgelegt als *χάρις παρὰ θεῷ*. Ueber die Lesart *γάρ* siehe die textkritische Anm. — Was hiernach gefordert wird von den Sklaven als Christen, ist nicht geduldiges Leiden, — denn das ist auch von den *ἁμαρτάν. καὶ κολαφ.* mit Recht zu erwarten — sondern ein unschuldiges Leiden, welches mit der Absicht des *ἀγαθοποιεῖν* von Seiten des Leidenden verbunden ist.

V. 21: Da demnach *ἀγαθοποιοῦντες* die Pointe des vorigen Satzes bildete, so wird das als Analogie angeführte Leiden Christi nur deshalb vorbildlich genannt werden können, weil auch dieses verbunden war mit der Absicht des *ἀγαθοποιεῖν*; mit a. W.: die Pointe des Folgenden, der eigentliche Punkt der Vergleichung liegt in *ὑπὲρ ὑμῶν*. — *εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε*) *εἰς τοῦτο* weist zurück auf *εἰ ἀγαθοπ.* — *ὑπομενεῖτε*; es ist also weder auf das Leiden als solches, noch auf das geduldige Leiden, sondern auf das Leiden mit der Absicht des *ἀγαθοποιεῖν* zu beziehen. — Zu *ἐκλήθητε* ist als Subject — dem Zusammenhange gemäss — *οἰκέται* hinzuzudenken, die aber als gläubige Glieder der christlichen Gemeinde in Betracht kommen. — *ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν*) *καὶ* kann sich nicht bloss auf das Leiden, sondern nur auf die Gleichartigkeit des Leidens mit dem der angeredeten Sklaven beziehen, geht also auf *ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν* (geg. Huth.). Dächten wir uns, dass der Verfasser *ὑπὲρ ὑμῶν* ausgelassen hätte, dann würde eine Parallele zum Leiden nur herauskommen, wenn man mit Fronm. *καὶ* =

„sogar“ fasst, und in *Χριστὸς* schon hineinlegt, was der Verf. durch *ὑπὲρ ὑμῶν*, weil es der Hauptgesichtspunkt ist, unter welchem er das Leiden Christi angesehen wissen will, noch eigens hinzufügt. — Ich halte es demnach für gänzlich verfehlt, wenn im Grunde die meisten Ausleger behaupten, dass gerade in *ὑπὲρ ὑμῶν* die Auffassung des Leidens Christi über die Analogie mit dem Leiden der *οἰκέται* hinausgehe (vgl. noch Joh. Mart. Usteri in einer Monographie über 1 Petr. 3, 18 f. S. 6). *ὑπὲρ ὑμῶν* muss nothwendig in die Vergleichung mit aufgenommen werden; deshalb kann *ὑπὲρ ὑμῶν* nicht besagen, dass wir durch Christi Leiden befähigt werden, seinem damit gegebenen Vorbilde nachzufolgen (geg. Huth., Wiesing., Sieffert: die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Briefe des Petrus Jahrb. für d. Theol. XX, S. 398); das läge ausserhalb der mit *καὶ* ausgedrückten Vergleichung. — Zunächst liegt in dem Zusatz, dass Christus um Anderer willen das Leiden über sich ergehen liess, also selbst schuldlos war (Hofm., Sieffert a. a. O. S. 398), aber sodann ist nicht zu verkennen, dass mehr als die Art des Leidens die Absicht des Leidens, als zum Besten Anderer übernommen, betont werden soll*). — Sie werden also Christo in ihrem Leiden nachfolgen, wenn ihrem unverschuldeten Leiden, das sie geduldig hinnehmen, die Absicht des *ἀγαθοποιεῖν* zu Grunde liegt. Keines dieser drei Momente ist zu vernachlässigen. — *ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμόν*) Das Particip. Präs. will sagen: in und mit seinem Leiden hinterliess er u. s. w. Vielleicht liegt darin auch nur angedeutet, dass die vorbildliche Bedeutung seines Todes noch gegenwärtig ihre Geltung habe. — *ὑπολιμπάνω ἀπ. λεγ.* Nebenform von *ὑπολείπω* (vom Hinterlassen beim Tode Jud. 8, 7). Bengel richtig: in abitu ad patrem. — *ὑπογραμμὸς* eigentlich: „Vorlage zum Nachschreiben oder Nachzeichnen, Vorschrift“; daher hier: Vorbild. — *ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ*) In diesem Absichtssatze geht das vorher gebrauchte Bild in das schöne Bild eines Führers über, in dessen Fusstapfen (*ἴχνος* vgl. Röm. 4, 12 und 2 Kor. 12, 18) man auf schwierigen Pfaden Schritt für Schritt genau eintreten muss. Trotz dieser rhetorisch unschönen Gedankenwendung muss man *ἵνα* von *ὑπολ. ὑπογρ.* abhängig machen (geg. Hofm.).

---

*) Die Schuldlosigkeit allein würde in *ὑπὲρ ὑμῶν* liegen, wenn *ὑπὲρ* mit *ἀντί* vertauscht werden könnte, was gegenwärtig mit Recht fast allgemein zurückgewiesen wird.

In den folgenden drei Versen schliessen sich drei coordinirte Relativsätze mit ὅς an das αὐτοῦ (indirect an Χριστός) an, in denen nun nach einander alle drei Momente des Vorbildlichen im Leiden Christi, die wir oben namhaft machten, ihre weitere Ausführung finden, entweder in directem Anschluss oder wenigstens im unleugbaren Anklang an Jes. 53, 9. 7. 4. V. 22 betont die Unschuld des Leidens, V. 23 die Geduld im Leiden, V. 24 die wohlthätigen Heils- und Rettungsabsichten beim Leiden, die andern zu gut kommen (ἡμῶν αὐτός); V. 22 blickt auf das ὑποφέρειν und ὑπομένειν; V. 23 auf πάσχων ἀδίκως; V. 24 auf ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες sowie auf ὑπὲρ ὑμῶν zurück. Die drei Momente bilden wie in der Ermahnung, so in der Ausführung des Vorbildes eine Klimax.

V. 22. „Erstes Moment des Vorbildlichen in Christi Leiden, nämlich seine Unschuld". Nach Jes. 53, 9. LXX: ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν, οὐδὲ δόλον ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ (Cod. Alex. οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, „was sicher aus der neutestamentlichen Stelle zurückgetragen ist" Hofm.). — Die zweite Hälfte des Satzes drückt die Wahrhaftigkeit in der Rede aus. Zu δόλος vgl. 2, 1; Joh. 1, 48. Ueber den Unterschied zwischen εὑρίσκεσθαι und εἶναι vgl. Win. S. 572 (Huth.). Also: Sünde war nicht Ursache seines Leidens, nicht einmal Sünde mit Worten.

V. 23. Zweites Moment des Vorbildlichen in Christi Leiden: seine Geduld. Die Ausführung verläuft in einer unverkennbaren Anspielung an Jes. 53, 7. Wiederum ist, wie 1, 24. 25, zu bemerken, dass des Apostels Worte erst volles Gewicht erhalten, wenn dieselben als alttestamentliche Prophetenworte oder als an dieselben anknüpfend erkannt werden. Eine so genaue Kenntniss des A. T. muthet er also seinen Lesern zu, dass er nur andeutet, nicht citirt. Nebenher sei bemerkt, dass er gerade das Moment aus Jes. 53, was er 1, 19 bereits verwerthete, hier, vielleicht, um sich nicht zu wiederholen, weniger wörtlich verwendet, obwohl er an Jes. 53, 7 zugestandenermassen anspielt. — ὃς λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει) De Wette, Wiesing. (vgl. Huth., Keil u. A.) machen mit Recht auf die Klimax zwischen λοιδορεῖν und πάσχων einerseits, ἀντελοιδ. und ἠπείλει andrerseits aufmerksam *); λοιδορία omnis generis

*) Dagegen ist kein Grund abzusehen, warum λοιδορούμενος der zweiten, πάσχων der ersten Hälfte des vorigen Verses entsprechen soll (geg. Hofm.).

iniuriae verbales. *παθήματα* omnis generis iniuriae reales (Gerh.). — *ἀντιλοιδορεῖν ἅπ. λεγ.* Es scheint fast, als ob der Verf. bei dieser freieren Gestaltung von Jes. 53, 7 die *λῦπαι* (V. 19), die event. den Knechten von ihren Herren drohten, im Auge behalten hat. — *ἠπείλει* Androhung göttlicher Vergeltung und Rache. „Die Ankündigungen des göttlichen Gerichts über die Ungläubigen, wie Christus sie öfters ausgesprochen, sind anderer Art, als dass sie als ein *ἀπειλεῖν*, in dem hier gemeinten Sinne des Wortes, gelten könnten“ (Huth., Keil), und fallen auch nicht in die engere Zeit seines Leidens. — *παρεδίδου δὲ τῷ κρίνοντι δικαίως*) Luther übersetzt treffend: „er stellte es aber dem heim u. s. w.“ Das Object ergänzt sich aus *λοιδορούμενος* und *πάσχων* (Wiesing., Schott, Huth., Hofm., Keil u. A.); denn die reflexive Bedeutung „er überliess sich“ (de Wette, Win. S. 549) entbehrt der lexicalischen Begründung. Es liegt nicht darin, dass er die Bestrafung der Feinde gewünscht hätte (Schott); ebenso wenig, dass er für seine Feinde um Begnadigung betete (Didym., Fronm.); „es ist vielmehr so zu verstehen, dass Christus es dem gerecht richtenden Gott überliess zu bestimmen, was die Folge des Unrechts, das ihm geschah, für die, welche es ihm anthaten, sein sollte“ (Huth., Hofm., Keil; vgl. 1, 17 und dazu Ritschl, Rechfertig. u. Vers. II, 113 f.).

V. 24. Drittes Moment des Vorbildlichen im Leiden Christi: Ausführung des dem *ἀγαθοποιοῦντες* (V. 20) entsprechenden *ὑπὲρ ὑμῶν* (V. 21). Dass dieser Satz mit *ὃς* den beiden vorangehenden völlig gleichartig ist, hat nur Hofm. zum Theil gewürdigt. Die meisten finden hier wie oben in *ὑπὲρ ὑμῶν* eine Aussage über die uns zur Nachfolge befähigende Kraft des Leidens Christi, oder man sucht (vgl. Sieff. a. a. O. S. 397) dem Verse gerecht zu werden durch die Bemerkung, dass die Heilswirkung des Todesleidens Christi und die Verpflichtung zur Nachfolge aufs engste zusammenhängen; V. 21—23 trete der erste, V. 24 der zweite Gesichtspunkt hervor. Diese Bemerkungen sind nicht zutreffend, „weil dann dieser Relativsatz den beiden vorhergehenden so sehr ungleichartig ist und zu dem, woran sie sich anschlossen, in einem wesentlich anderen Verhältnisse steht, als sie“ (Hofm.). Wenn, wie Sieffert auf derselben Seite richtig bemerkt, der Hinweis auf die beabsichtigte Heilswirkung des Leidens Christi in den Worten *Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ὑμῶν* lediglich dazu diente, um die Gleichartigkeit des Leidens Christi mit dem von den Christen geforderten zu bestimmen, so muss dieser Gesichtspunkt

unverworren mit andern auch für die Ausführung des ὑπὲρ ὑμῶν in V. 24 massgebend sein (vgl. Keil S. 102). Und vollends nichts als eine Auskunft der Verlegenheit ist es, wenn man sagt, der Apostel nehme die Gelegenheit wahr, um sich über die Heilsbedeutung des Todes Christi zu expectoriren. — ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν κτλ.) Dem Verfasser haben deutlich Jes. 53, V. 4. 11. 12 vorgeschwebt, aus denen er aber vollkommen frei die einzelnen Momente zu einer selbstständigen Aussage verbindet. LXX Jes. 53, 4: οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει (נשׂא); V. 11: καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει (יסבל); und namentlich V. 12: καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν (נשׂא). In diesen Versen hat נשׂא in Parallele zu יסבל zweifelsohne die Bedeutung „tragen"; auch die LXX, die sonst נשׂא häufig mit λαμβάνειν übersetzt, erkennen jene Bedeutung hier an, indem sie V. 4: φέρειν, V. 12: ἀναφέρειν schreiben; auch ἀναφέρειν in V. 12 kann in der Parallele mit φέρειν V. 4 nur „tragen" bedeuten sollen (vgl. Num. 14, 33), wie es auch im klassischen Griech. sich findet. Mit Accus. des Begriffs der Sünde würde es darnach heissen: „Die Sünde tragen", d. i. nach bekannter alttestamentlicher Vorstellung: „die Strafe für die Sünde erleiden", entweder für die eigene oder die eines Andern. Hier würde, weil nach V. 22 ein Unschuldiger die Sünden trägt, der letztere Fall eintreten. Wären wir also wegen des Anklanges an Jes. 53, 12 genöthigt, das Verbum in gleichem Sinne zu fassen, wie dort, dann würde Petrus den Gedanken aussprechen, dass „Christus stellvertretend für uns die Strafen, die wir durch unsere Sünden verdient haben, erlitten und so unsere Sünden getragen habe" (Weiss., Huth., Fronm.). Für diese Auffassung fällt die unmittelbare Nebeneinanderstellung von ἡμῶν und αὐτὸς, welche die Idee der Stellvertretung aufs schärfste zum Ausdruck bringt, sehr ins Gewicht. — Indessen bei der ungemein freien Art, wie der Apostel mit den ihm vorschwebenden Worten schaltet, sind wir nicht berechtigt, a priori anzunehmen, dass die für die Jesajastelle feststehende Bedeutung des ἀναφέρειν auch für ihn massgebend gewesen sein müsse (Hofm., Sieffert a. a. O. S. 401, Keil u. A.). Er hat es vielmehr sicher in der ursprünglichen Bedeutung „hinauftragen" verstanden; nur so wurde es ihm möglich, ἐπὶ τὸ ξύλον hinzuzufügen. Bei jener Bedeutung würde man ἐπὶ τῷ ξύλῳ erwarten. Weiss sucht dieser Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen, indem er eine Prägnanz des Ausdrucks annimmt, „welcher unsere Sünden trug an seinem Leibe, auf das Holz sc. hinaufgestiegen"

(vgl. die Versio Syr., in der es heisst: bajulavit omnia peccata nostra eaque sustulit in corpore suo ad crucem). Solche Prägnanz ist bei Verben der Bewegung häufig (allerdings ist dieser Fall bei weitem seltener, als der umgekehrte, dass mit einem Verb. der Bewegung eine Präposition der Ruhe (ἐν) sich verbindet), hier aber um so unwahrscheinlicher, als dadurch die beiden präpositionellen Bestimmungen, bei denen man naturgemäss eine gleichartige Beziehung zum Verbum erwartet, unnatürlich auseinander gerissen werden. Schon das ἐν τῷ σώματι stellt die absolute Fassung des ἀναφέρειν in Frage. Denn wenn ἀναφέρειν mit „tragen" übersetzt wurde, so war es nur möglich, weil ἀνα „eine reflexive Beziehung auf den Tragenden" (Sieffert) in sich schloss: „auf sich nehmen = tragen". Dieses „auf sich" wird hier ersetzt durch ἐν τῷ σώματι; ἀνα wird dadurch frei und ἀναφέρειν erhält vollends durch ἐπὶ τὸ ξύλον seine ursprüngliche Bedeutung zurück. Heisst es aber „hinauftragen", dann „schwindet jede Berechtigung, den Sinn des Wortes in der Jesajastelle für die Erklärung seiner Bedeutung im Zusammenhang der vorliegenden Stelle überhaupt noch massgebend sein zu lassen" (Sieffert, Hofm., Keil). Denn das ist nur eine auf Unklarheit beruhende Vermischung zu nennen, wenn Huther die Schwierigkeit, die Weiss durch jene Annahme einer Prägnanz zu lösen sucht, gar nicht einmal anerkennt; ἀναφέρειν könne recht wohl in der Bedeutung „hinauftragen" genommen werden, ohne dass dem Worte die Bedeutung, die es in der jesajan. Stelle hat, entzogen werden müsste, da ja das Hinauftragen das Tragen involvire *).

Bei der richtigen Uebersetzung des ἀναφέρειν haben nun eine Reihe von Auslegern den ganzen Ausdruck in Vergleich gestellt mit ἀναφέρειν τι ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον (Jac. 2, 21; Lev. 14, 20; 2 Chron. 35, 16; Bar. 1, 10; 1 Marc. 4, 53) und behauptet, der Tod Christi werde hier als Sühnopfer gedacht (so Steiger, Hofm., Schott und indirect eine grosse Reihe von Auslegern (s. sp.); schon Gerh.: Crux Christi fuit sublime illud altare, in quod Christus se ipsum in sacrificium oblaturus ascendit, sicut V. T. sacrificia altari imponebantur; vgl. auch die Uebersetzung Luthers: welcher unsere Sünden selbst geopfert hat). Diese Auslegung ist sprachlich möglich, sachlich unhaltbar. Denn trotz Hofmanns gegentheiliger

---

*) Noch inconsequenter ist Fronmüller, der trotz der anfänglichen Ueberstimmung mit Weiss erklärt, es sei „das Hinauftragen ans Holz und damit Wegtragen, Tilgen der Sünde".

Erklärung muss dabei das Kreuz als Altar gedacht werden (ara crucis, Beda), weil sonst jeglicher Vergleichungspunkt des Thuns Christi mit dem des Opfernden fehlt (vgl. Keil S. 102). Aber nirgends im N. T. wird das Kreuz Christi als Altar angesehen, auch Hebr. 13, 10 nicht (geg. Ritschl, Rechtf. u. Vers. II, S. 259). Vollends an dieser Stelle kann nicht daran gedacht werden, wo Petrus, wie in seinen Reden in der Apostelgeschichte, das Kreuz *ξύλον* „Schandpfahl" nennt, um die ganze Tiefe der Schmach, die Christus um unsertwillen auf sich nahm, anzudeuten. Ein *ξύλον* für einen Altar anzusehen, war für Leser, auch falls sie Heiden, aber erst recht, wenn sie Juden waren, eine ungereimte Zumuthung. — Zum andern müsste man unsere *ἁμαρτίαι* als das Opfer selbst ansehen, was wiederum im A. und N. T. keine Analogie hat. Hofm. und Schott wollen dem dadurch aus dem Wege gehen, dass sie als das eigentliche Opfer den Leib Christi verstehen: in und mit der Darbringung des *σῶμα* als Opfer habe er zugleich die Sünde mit hinaufgebracht. So entsteht der Schein, als würden die *ἁμαρτίαι* von dem Begriffe des Opfers getrennt. Allein, wenn der Apostel durch *ἀναφέρειν* „das was Christus gethan hat, als ein Thun bezeichnen wollte, welches sich dem des Opfernden vergleicht"; dann musste er sich bewusst sein, dass seine Leser das, was er im Accus. hinzufügte, als die Opfergabe selbst ansehen müssten (vgl. Sieffert a. a. O. S. 402, Keil, Huth.). Zudem muss man sich vergegenwärtigen, dass im A. T. das *σῶμα* der Opferthiere nicht auf dem Altare angezündet wurde, und dass, wäre trotzdem diese Aussage möglich, es völlig gegen die alttestamentliche Opfervorstellung verstösst, wenn man die Sünde auf das Opferthier gelegt und mit demselben auf den Altar gebracht denkt.

Der Vorwurf, den Huth. nach unseren bisherigen Ausführungen mit Recht gegen Hofm., Schott u. A. erhebt wegen der Vermischung der ursprünglichen Bedeutung des *ἀναφέρειν* mit der Opferidee, muss in erhöhtem Masse ihm und andern gemacht werden (vgl. Fronm.), welche glauben, die Idee der Stellvertretung auf Grund der Bedeutung „Sünde tragen" nach Jes. 53 mit der Opferidee vereinigen zu können (vgl. dageg. Weiss bibl. Theol. § 49 b). Die Vorstellungen des Sündetragens und des Opfers sind zwei unterschiedenen Gedankenreihen entlehnt, die einander zwar nicht entgegengesetzt sind, die aber auch nirgends in einander überfliessen. In Jes. 53 ist nicht vom Opfer die Rede, und wo vom Opfer geredet wird, ist es nicht so gedacht, dass das Opfer die Sünde trägt (mit der einen Ausnahme am grossen Ver-

söhnungsfest, wo einem Bocke die Sünden des Volkes durch Handauflegen applicirt wurden. Dieser wurde aber, weil nichts (mit Sünden) Beflecktes als Gabe Gott angeboten werden kann, in die Wüste, den Sitz der Dämonen, gejagt).

Wir bleiben demnach bei der Uebersetzung: „unsere Sünden hat er auf das Holz hinaufgetragen und damit von uns hinweggenommen", weil er sie in ihren Folgen in Form des Leidens als Uebel an seinem Leibe trug, so dass mit dem Leben seines Leibes zugleich auch unsere Sünden und ihre Folgen vernichtet wurden. Damit ist für das *ἐν τῷ σώματι* eine befriedigende Erklärung gegeben. Jesus erlitt an seinem Leibe den Tod, wie ihn die Sünder erleiden, und zwar in der Form eines unnatürlichen, gewaltsamen Todes, in welchem sich das Gottesgericht über die Sünder am deutlichsten offenbart (vgl. Weiss a. a. O. § 49 A. 3)*). Nur an diesen an dem Leibe sich äussernden Folgen der Sünden war es zu bemerken, dass er unsere Sünden hinauftrug. Wir protestiren hiernach aufs bestimmteste dagegen, dass man dieser einfachen Aussage Gedankenreihen unterschiebt, die man aus paulinischen Stellen (vgl. Holsten, Rich. Schmidt, Pfleiderer, Herm. Schultz: Lehre von der Gotth. Christi S. 409 zu Röm. 8, 3) fälschlich erhoben hat, und die Sieffert a. a. O. S. 403; vgl. Pfleiderer Paulin. S. 422 mit grosser Parrhesie auf unsere Stelle übertragen hat. Sieffert behauptet nämlich, an unserer Stelle sei die Rede von der Entfernung der in den Menschen wirkenden Sündenmacht. Zwischen dieser in den Menschen wirkenden Macht und dem eigenen Leibe Christi müsse nach der Anschauung des Petrus irgend eine innere Beziehung stattfinden, sie müsse irgendwie an ihm haftend gedacht werden, dann verstehe es sich leicht, dass die letztere mit der Tödtung des Leibes principiell vernichtet sei. Er hat dabei völlig übersehen, dass *τὰς ἁμαρτίας* (plur.) *ἡμῶν* nicht „sündliche Neigungen als herrschende Gewalten" (a. a. O. S. 401), sondern nur die in die Erscheinung getretenen Sünden, die effectiven Thatsünden bezeichnen kann. Vor allem aber wird er dem *ἡμῶν αὐτὸς*, welches die Stellvertretungsidee aufs stärkste hervorhebt, nicht gerecht. Darin liegt eben, dass diese *ἁμαρτίαι* mit ihm selbst principiell nichts zu thun haben, und dass er

*) Mit diesen Worten hat Weiss seine frühere Anschauung, dass *ἐν τῷ σώματι* an die Symbolik des Brodbrechens (Marc. 14, 22) erinnere (Petr. Lehrbegr. S. 273), modicifirt, so dass von Huth., Sieffert u. A. mit Unrecht gegen ihn polemisirt wird.

mit ihnen überhaupt erst in Berührung getreten ist, als er freiwillig die Folgen der Sünden Anderer auf sich nahm, die er selbst als Unschuldiger nie hätte zu dulden brauchen. — Diese Inconsequenz tritt bei Sieffert selbst (S. 402) in eigenthümlicher Weise zu Tage. Er giebt zu, dass Christus die Sünden Anderer beseitigt, und in dieser Tilgung der Sünden stellvertretend etwas thut, wozu diese selbst verpflichtet waren. Aber diese richtige Bemerkung hebt er auf, indem er fortfährt: „Allein eine richtige und völlige Stellvertretung ist es insofern doch auch wieder nicht, als damit jene Verpflichtung nicht aufgehoben, sondern die Erfüllung gerade als Zweck (!) gesetzt wird.“ Es bleibt ihm darnach als die zu Grunde liegende Anschauung der in der That magere Satz, dass Christus nur principiell das thue, was individuell zu realisiren Sache des Einzelnen sei! Es ist hieraus aber auch zu ersehen, dass Sffferts Anschauung über den Hauptsatz sich bestimmt hat durch eine im Voraus gefasste falsche Ansicht über den Inhalt des Zwecksatzes: *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*)

Als Resultat des Hauptsatzes konnten wir hinstellen, dass Christus unsere begangenen Sünden, und natürlich mit ihnen die Schuld, die wir mit ihnen auf uns geladen hatten, und die Strafe *), die wir damit verdient hatten, von uns entfernt habe. Da nun mit *ταῖς ἁμαρτίαις* im Absichtssatze dieselben *ἁμαρτίαι*, wie vorher, d. h. die von uns früher begangenen Sünden gemeint sein müssen, so kann *ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι*, welches eine Aussage enthält über unser Verhältniss zu unseren früheren Sünden, nicht die Absicht des Heilstodes Jesu ausdrücken, die wir erst realisiren sollen, sondern es ist eine Aussage über den unmittelbaren Erfolg desselben, die ohne unser Zuthun da ist. M. a. W.: *ἀπογενόμενοι* ist nicht aufzulösen in: *ἀπογενώμεθα καὶ*, so dass zu übersetzen wäre: „damit wir den Sünden abstürben und der Gerechtigkeit lebten“, sondern es bildet die Voraus-

*) Es ist nicht zutreffend, wenn Ritschl meint (a. a. O. S. 259), dass die eigenthümliche Combination der Gedanken unseres Satzes nicht angelegt sei auf die Aufhebung der Schuld der Uebertretungen, da die Trennung der Christgläubigen von ihren effectiven Sünden doch schlechterdings nicht möglich ist ohne eine gleichzeitige Aufhebung der sie nothwendig begleitenden Schuld. Ebenso befindet sich Sieffert im Irrthume, wenn er glaubt, bei seiner Deutung des *ἀνήνεγκεν κτλ.* die Beziehung des Heilstodes Christi auf die mit den Sünden (die er übrigens in diesem Zusammenhange S. 402 selbst Erscheinungen einer herrschenden Sündenmacht nennt) verbundene Schuld und Strafe abgethan zu haben.

setzung des *ζήσωμεν*: „damit wir, nachdem wir so den Sünden abgestorben sind, der Gerechtigkeit leben"; es bezeichnet den Zustand, in welchen wir dadurch, dass Christus *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν κτλ.*, versetzt sind (Huth., vgl. Weiss bibl. Theol. § 49b, der hiermit seine im Petrin. Lehrbegr. S. 285 vertretene Anschauung geändert hat). Es ist demnach ganz unberechtigt, hierin eine mit den paulinischen Ausführungen in Röm. 6 identische Anschauung zu sehen. Was unsere Worte sagen, wird bei Paulus unter dem Titel der Rechtfertigung oder Sündenvergebung behandelt, und was Paulus ein *ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ* (bem. den Singul: der Sündenmacht) nennt, das wird von ihm auf die Taufe und die damit begründete Lebenseinheit mit Christo zurückgeführt. Zuzugeben ist, dass *ἀπογενόμενοι* = *ἀποθανόντες* ist; das erheischt der Sprachgebrauch, wonach das Verb. bei der Bedeutung „sich entfernen" den Genit. erfordert (geg. Weiss S. 284). Das erheischt ferner der Gegensatz zu *τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν*. Die Bedeutung „sich entfernen" würde inhaltlich bei unserer Fassung nicht einmal passend sein, weil dadurch eine Selbstthätigkeit hervorgehoben wird, welche bei *ἀπογενόμενοι* = *ἀποθανόντες*, namentlich da das Partic. Aoristi gebraucht ist, gänzlich fortfällt. Die Christen sind ihren früheren Sünden (durch Christi Tod, den er für sie erlitten) weggestorben, d. h. sie haben mit ihnen so wenig zu thun, wie einer, der gestorben ist, mit Allem, mit dem er lebend verbunden war*); sie sind der Schuld dieser früheren Sünden ledig, sie brauchen die Strafe dafür nicht mehr zu fürchten. Dadurch wird ihnen die Realisirung der im Heilstode Christi beabsichtigten sittlichen Wirkung ermöglicht, nämlich dass sie *τῇ δικαιοσύνῃ* leben **). *τῇ δικαιοσύνῃ* ist dativ comm., wie *ταῖς ἁμαρτίαις* dativ incomm. war: so dass unser ganzes Leben mit all seinen

---

*) Zu vergleichen ist hier aus Röm. 6 nur der dem Volksmunde entnommene Allgemeinsatz: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*. Höchstens ein solcher Satz, nicht aber die Ausführung des Paulus Röm. 6 schwebt dem Apostel hier vor.

**) Es ist ein vollendeter Cirkel, in dem sich die Gedanken Siefferts bewegen, wenn er meint, dass „unsere Lossagung von Sünden eine Art Nachahmung des unsere Sünden beseitigenden Todes Christi ist". Christi Tod beseitige unsere Sünden, aber nur, indem wir seinen Tod nachahmen und damit selbst unsere Sünden beseitigen. Damit stellt er sich auf einen Standpunkt mit Pfleiderer, der (S. 422) geradezu sagt, „das Wegschaffen unserer Sünden durch Christum sei so gemeint, dass wir unser sittliches Leben und Verhalten von der Sünde losmachen".

Aeusserungen der Gerechtigkeit gehört. Diese beiden Theile des Absichtssatzes ergänzt der Apostel durch einen weiteren Relativsatz, der nun erst nachbringt, was fälschlicherweise schon in die bisherige Ausführung hineingedeutet wurde: *οὗ τῷ μώλωπι* [*αὐτοῦ* vgl. text-krit. Anm.] *ἰάθητε.* Jes. 53, 5 LXX, in welchem er zur Form der Anrede zurückkehrt*). Nicht nur von ihren früheren Sünden sind sie ledig, sondern auch die ganze Sündenkrankheit ist geheilt, so dass sie nun als Gesunde auch fähig sind, sich kräftig zu bethätigen in einem der Gerechtigkeit dienenden Leben. Eine radicale Umwandlung ist mit ihnen in Christo eingetreten; dieses Einst und Jetzt beschreibt er näher in

V. 25: *ἦτε γὰρ ὡς πρόβατα πλανώμενοι*) Dieser Begründungssatz bezieht sich nach dem eben Bemerkten, wie auch die Fortsetzung der Anrede (*ἰάθητε — ἦτε*) zeigt, zunächst auf die unmittelbar vorhergehende Aussage: *οὗ τῷ μώλωπι ἰάθητε*, und damit zugleich auf den Gedanken *ἵνα — τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν* zurück, weil diese letzte ja gewissermassen durch jene erste begründet wurde. Wieder wechselt der Apostel mit dem Bilde: ihr früheres sündhaftes Leben, eben noch als Krankeit geschildert, welcher durch Christum Heilung geworden ist, erscheint hier als ein ziel- und planloses Umherirren von Schafen, welche von der Herde abkamen, im Anschluss an Jes. 53, 6 LXX: *πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθησαν.* Es ist nicht genugsam zu beachten, dass er die Leser auch schon für die Zeit ihres Umherirrens mit dem Prädicat „Schafe" benennt, d. h. sie waren damals schon solche, die zu einer grossen Herde unter einem Hirten gehörten, hatten sich aber eigenwillig von dieser Herde getrennt und irrten nun hirten- und schutzlos umher. Dem Apostel schweben ohne Zweifel auch im Folgenden alttestamentliche Stellen (namentlich Ezech. 34, 11. 12. 16. LXX, vgl. auch Num. 27, 17; 1 Kön. 22, 17) vor. Ueberall ist es das Bild von der alttestamentlichen Theocratie, und Jahwe ist der Hirt. Dieses Bild kann unter keinen Umständen auf Heiden angewandt werden. Man muss ferner bedenken, dass *ὡς* in unserem Briefe regelmässig ein factisch bestehendes Verhältniss einführt: „ihr waret früher,

---

*) *μώλωψ* ist eigentlich die durch die Geisselung verursachte Strieme (Sir. 28, 17: *πληγὴ μάστιγος ποιεῖ μώλωπας*). Genau genommen bezieht sich demnach der Ausdruck nur auf die Geisselung Christi. Doch steht es hier als pars pro toto (Steiger) zur Bezeichnung des gesammten Leidens Christi, dessen höchste Spitze der Tod war (Huth.).

da ihr ja Schafe waret und zur Herde gehörtet, in der Irre"; ohne Bild: „euer früheres Sündenleben entsprach nicht eurer Würde als Glieder der Theocratie". Das Bild deutet auf die ursprüngliche Gottzugehörigkeit und stellt das πλανᾶσθαι als Gottentfremdung in Folge der Sünde dar (Wiesing., Fronm.). ἀλλ' ἐπεστράφητε νῦν) nach dem Vorigen bedeutet ἐπιστρέφεσθαι „sich wieder umwenden zu dem, bei welchem man sich befunden hat". Die andere Bedeutung: „sich jemandem zuwenden", die an sich möglich, obwohl im N. T. minder häufig ist, kommt in diesem Zusammenhange gar nicht in Betracht. In Verbindung mit dem Vorigen geht hieraus hervor, dass die Leser Judenchristen waren und eben so berechtigt ist es, mit Weiss (S. 122) zu sagen, dass in den folgenden Worten: ἐπὶ τὸν ποιμένα καὶ ἐπίσκοπον τῶν ψυχῶν ὑμῶν) eben der zu verstehen sei, von dem sie abgeirrt seien, d. h. nicht Christus, sondern Gott. Die Stellen aus dem N. T., in denen sich Christus den guten Hirten nennt, verschlagen natürlich nichts für einen Verfasser, der ganz im A. T. lebt, und der hier offenbar an Ezech. 34, 11 f. gedacht hat. Und wenn die Ausleger sich auf den ἀρχιποίμην Christus in Cap. 5, 4 berufen, dann führen wir 5, 2 ins Feld, wo die Gemeinde ein ποίμνιον τοῦ θεοῦ genannt ist. — Zu dem Ausdruck ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν lässt sich eine genügende Parallele nur in 4, 19 finden. Die weist uns wiederum auf Gott, nicht auf Christum. — τῶν ψυχῶν ὑμῶν scheint zu beiden vorhergehenden Substantiven zu gehören, weil ἐπίσκοπος mit ποιμὴν unter einem Artikel steht. — Die Bezeichnungen ἐπίσκοπος und ποιμὴν lagen dem Apostel sicher nicht deshalb nahe, weil es Namen der Vorsteher der Gemeinden waren (Huth., Keil u. A.); denn der Verf. kennt nur πρεσβύτεροι an der Spitze der Gemeinde. Interessant ist es nur, dass wir hieraus ἐπίσκοπος als ein damals gangbares, mit ποιμὴν ungefähr synonymes Wort kennen lernen, in dem der ursprüngliche Sinn des ἐπισκοπεῖν gewahrt ist.

Kap. III.

V. 1—6*). Ermahnung an die Frauen zur Unterordnung unter ihre Männer.

*) V. 1. Rcpt. nach KLP lesen αἱ γυναῖκες; die Textkritiker lassen nach ℵAB den Artikel mit Recht fallen. Der Artikel ist gesetzt in Parallele zu οἱ οἰκέται 2, 18 und οἱ ἄνδρες 3, 7. — καὶ εἴ τινες.

V. 1. Ὁμοίως γυναῖκες) durch ὁμοίως, welches nicht bloss particula transeundi (Pott) ist, wird die Ermahnung an die Weiber derjenigen an die Sklaven gleichwerthig an die Seite gestellt. γυναῖκες (ohne αἱ zu lesen) ist, wie aus ὑμῶν (V. 2) hervorgeht, Anrede, wogegen nur διὰ τῶν γυναικῶν zu sprechen scheint (s. sp.). — ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν) das Particip. geht dem in 2, 18 parallel, schliesst sich also, wie jenes, an 2, 17 an: Neben den dort genannten allgemeinen christlichen Pflichten haben die Frauen noch die specielle Verpflichtung, sich unterzuordnen τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν. — Das ἰδίοις bildet keinen Gegensatz etwa zu adulteris (Calvin: avocat a suspectis obsequiis virorum aliorum; vgl. Fronm,), sondern drückt nur das Pronomen possess. stärker aus, Win. § 22, 7, vgl. Matth. 25, 14; Joh. 1 42; Tit. 2, 9; namentlich Eph. 5, 22. Es wird wahrscheinlich gesetzt sein, um das Unterordnungsverhältniss zu motiviren*). — ἵνα [καὶ] εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ) Der angefügte Zweck entspricht genau der Absicht, welche die Christen mit ihrem Lebenswandel nach 2, 12 verfolgen sollten. Dieser Gedankenfortschritt bildet wiederum eine genaue Parallele zu 2, 18 f., wo er von dem milden Herren überging zu den σκολιοὶ, die als nichtchristliche gedacht werden mussten; und der hier angegebene Zweck entspricht ebenso genau

---

So Tisch.-Gebh. Treg.; WH. nur am Rande. ℵALP und indirect CK sprechen für diese Lesart. WHtxt lassen καὶ fort nach B min cop; vielleicht mit Recht. Die Rcpt. stützt ihre Lesart κερδήσωνται nur auf min., dagegen ist κερδήσονται durch ℵABCKLP unzweifelhaft sicher gestellt. Der Indicativ futur. nach ἵνα ist nichts ganz Ungewöhnliches (vgl. Joh. 17, 2). — V. 3. Die von Lchm. vorgezogene Lesart ἢ περιθέσεως (C) ist der durch ℵABKLP beglaubigten Lesart gegenüber zu verwerfen. — V. 4. Vielleicht ist zu lesen: τοῦ ἡσυχίου καὶ πραέως nach B cop. vulg. WHtxt vgl. Lchm. τοῦ ἡσυχίου καὶ πραέος (letzteres nach ACP). Am Rande nehmen WH die von Tisch.-Gebh., Treg. bevorzugte umgekehrte Stellung πραέως καὶ ἡσυχίου (ℵACKLP) auf. — V. 5. Statt ἐπὶ θεὸν (Rcpt. nach ℵKLP) lies εἰς θεὸν nach ABC; ebenso ist τὸν vor θεὸν zu streichen. ℵ ist für diese Verse ganz unzuverlässig. — V. 6. WH. setzen ὡς Σάρρα — καλοῦσα am Rande in Klammern. Vergleiche dagegen unsere Auslegung des Verses. — Gegen die codd. ℵACKLP ist wahrscheinlich das Imperfect. ὑπήκουεν für ursprünglich zu halten, obgleich es nur durch B vulg. beglaubigt ist. Das Imperf. lesen WHtxt. Lchm., Treg. am Rande. —

*) „Dass die Unterordnung des Weibes unter den Mann anderer Art ist, als die des Knechtes unter den Herrn, was hier von mehreren Auslegern weitläufiger besprochen wird, versteht sich von selbst, der Apostel geht darauf gar nicht weiter ein“ (Huth.).

dem ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες (2, 20) nach unserer Auffassung. Dass der Apostel aber an beiden Stellen Gelegenheit nimmt, in concreto den Fall zu besprechen, wo ein Glied bei dem betr. Verhältniss heidnisch ist, das spricht dafür, dass wir es hier mit einer jungen Gemeinde zu thun haben. — Der Apostel setzt den denkbar ungünstigsten Fall (um das zu markiren, ist von späterer Hand καὶ eingefügt: „sogar, selbst wenn"), dass die mit christlichen Frauen verbundenen Ehemänner, welche Gelegenheit gehabt haben, das Evangelium zu hören, sich ungläubig dagegen verschliessen, und zwar absichtlich (ἀπειθεῖν τῷ λόγῳ vgl. 2, 8). — διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς) Dieses τῶν γυναικῶν ist ausdrücklich statt ὑμῶν gesetzt, um hervorzuheben, dass ihre Frauen durch ihren Wandel zu leisten im Stande sein können, was dem Wort nicht gelang. — ἀναστροφὴ ist an sich allgemein: Der christliche Lebenswandel. Hier hat der Verf., rückblickend auf ὑποτασσόμεναι, wohl besonders ihr Verhalten in der Ehe den Männern gegenüber im Auge*). ἄνευ λόγου) ohne Wort sc. von Seiten der Frauen. Es kann das Evangelium schon darum nicht darunter verstanden werden, weil der Artikel fehlt (geg. Fronm.); es steht zur stärkeren Accentuirung des διὰ τῆς ἀναστροφῆς und muss auf das Verhalten der Frauen bezogen werden (Huth., de Wette, Wiesing.). Wenn die Predigt des Evangeliums nichts gefruchtet hat, dann wird Frauenwort, das die Männer ermahnen oder belehren wollte (de Wette, Keil), noch weniger ausrichten. Das einzig wirksame Mittel bleibt da die praktische, stille Predigt eines echt christlichen Wandels, der den Männern thatsächlich zeigt, dass der neue Glaube die Frauen nur treuer in der Pflichterfüllung und reiner im Wandel mache; das führt der Verf. noch näher in V. 2 aus**). — κερδηθήσονται) über den Indicat. futur. nach ἵνα (wie sonst nach ὅπως) vgl. Win. S. 269 ff. Die

*) Keil behauptet: obwohl von den christlichen Frauen heidnischer Männer die Rede sei, so liege doch kein Grund vor, das Gesagte bloss auf die Bekehrung der eigenen Männer zu beschränken, und Fälle, wo der Einfluss der Frauen sich über den eigenen Ehemann hinauserstreckt, auszuschliessen. Dabei hat Keil offenbar moderne Verhältnisse im Auge, die man in diesem Zusammenhange um so weniger finden darf, als der Apostel durch ἰδίοις ἀνδράσιν, das natürlich auch seine Geltung für den Zwecksatz behält, die Aussage auf die eigenen Ehemänner mit richtigem Tact beschränkt.

**) Unrichtig bezieht Oecum. ἄνευ λόγου auf das Verhalten der Männer: cessanti omni verbo et contradictione.

Männer sollen für die christliche Gemeinde gewonnen werden (vgl. 1 Kor. 9, 19 ff.) *).

V. 2. *ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφὴν ὑμῶν*) *ἐποπτεύειν* „genau beobachten" vgl. 2, 12. — *ἁγνὴ ἀναστροφή* ist, wie aus V. 3. 4 hervorgeht, nicht keuscher Wandel im engeren Sinne, woran man bei der Betrachtung des rechten ehelichen Verhältnisses zunächst denken könnte, sondern es hängt mit *ἁγνίζειν* zusammen und ist ein wesentlich religiöser Begriff (vgl. 1, 22): „völlig rein, geweiht". Da V. 3. 4 als eine nähere Beschreibung dieser *ἁγνὴ ἀναστροφή* anzusehen sind, so ist der Begriff von Huth., Keil u. A. zu eng gefasst, wenn sie ihn als Gegensatz gegen Alles, wodurch das sittliche Verhältniss der Unterordnung des Weibes unter ihren Mann verletzt wird, bestimmen. Aus demselben Grunde ist *ἐν φόβῳ*, was nicht nur eine Qualität der *ἀναστροφὴ ἁγνή*, sondern den Grund für *ἁγνή* angiebt, mit Calov., Beng., Grot., Jachm., Weiss, Fronm., vgl. Keil, von der Gottesfurcht zu verstehen, die den Wandel bestimmt (vgl. V. 4b), nicht bloss als sittliche Scheu vor jeder Verletzung der Pflicht gegen den Mann (Wiesing., Huth., Hofm. vgl. Keil). Da hier diese Deutung unzweifelhaft richtig ist, so erhält damit auch unsere Auslegung des *ἐν φόβῳ* 2, 18 ihre Bestätigung.

V. 3. 4 umschreiben mit köstlichen Worten, worin die *ἁγνὴ ἀναστροφὴ* der Frauen sich zeigt. Zuerst in negativer Form V. 3. — *ὧν ἔστω — κόσμος*) Zu *ὧν ἔστω* ist aus dem folgenden Subject des Satzes *κόσμος* zu ergänzen, so dass *ὧν ἔστω κόσμος* das Prädicat bildet; ähnlich die meisten Ausleger. Die weite Entfernung ist kein Gegengrund (geg. Huth.). Nur Steig. und Huth. isoliren *ὧν ἔστω* und übersetzen: „Deren Sache sei", d. i. „welche sich abzugeben haben mit". Diese Construction ist, wie Hofm. richtig bemerkt, zu tadeln, weil dazu das bejahte Subject (V. 4) nicht passend ist (vgl. Keil). — *οὐχ ὁ ἔξωθεν κτλ. κόσμος*) *ὁ ἔξωθεν* gehört mit *ὁ κόσμος* eng zusammen. Die dazwischen stehenden von *κόσμος* abhängigen Genitive, die durch ihre Stellung einen besonderen, vom Verf. gewiss beabsichtigten, Accent erhalten, dienen zur näheren Bestimmung des Begriffes. Ebenso hat

---

*) Schott stimmt zwar dieser Erklärung zu, nimmt aber an, dass nach des Apostels Meinung die Erhaltung des ehelichen Verhältnisses das nächste Ziel sei, welches durch das Wohlverhalten der Frauen erreicht werden soll. Das ist unmöglich, weil die vom Wandel der Frauen erwartete Wirkung offenbar derjenigen gleich gedacht werden muss, welche durch das Evangelium nicht erreicht wurde.

der Verf. absichtlich Substantive mit act. Bedeutung gewählt, um die eitle Geschäftigkeit weltlicher Frauen (Wiesing.) recht zu malen. Grammatisch angesehen können diese Genitive deshalb nicht als gen. appos., sondern etwa als gen. auctoris bezeichnet werden; also: „der äusserliche durch Flechten der Haare und Anlegen von goldenen Dingen oder Anziehen von Kleidern bewirkte Schmuck". 1 Tim. 2, 9, was bes. zu vgl., weist doch einen anderen Gegensatz auf. — *ἐμπλοκή ἀπ. λεγ.* heisst zwar auch „das Geflochtene, das Haargeflecht" (vgl. Pape), aber die ursprüngliche Bedeutung, die hier in Parallele zu den activen Substantiven *περίθεσις* und *ἔνδυσις* gefordert wird, ist die activische: „das (kunstvolle) Einflechten der Haare". — „Die beiden Glieder sind, mit *η* verbunden, dem ersten durch *καὶ* angeknüpft, weil sie sich auf Dinge beziehen, die dem Körper angelegt werden" (Huth.). — V. 4. Der innere Schmuck, der dem entgegensteht, ist *ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος — πνεύματος*) Mit einer Paradoxie sagt der Verf., ihr Schmuck solle in etwas bestehen, was verborgen sei vor Menschenaugen; die Lösung dieses scheinbaren Widerspruches giebt dann der sich anschliessende Relativsatz. — *τῆς καρδίας* ist nicht gen. qual. (Schott), da durch *καρδία* keine Eigenschaft bezeichnet werden kann, sondern genit. apposit.: „Der verborgene Mensch, nämlich die *καρδία*". Die Worte bezeichnen einfach den inneren Menschen nach der Seite seiner Gesinnung oder seines Gefühlslebens im Gegensatze zu dem Menschen, wie er äusserlich erscheint (de Wette-Brückn., Weiss, Schott, Hofm., Huth., Keil). Der ganze Ausdruck benennt für sich noch nicht irgendwelche innere Qualität, am wenigsten solche, die durch heiligen Geist und Wiedergeburt bewirkt wären (Gerh.: virtutes Christianae, quas Sp. S. per regenerationem in homine operatur; vgl. Wiesing., Fronm.). Es ist demnach unrichtig ausgedrückt, wenn die Ausleger sagen, *ὁ κρ. τ. καρδ. ἄνθρ.* bilde den Gegensatz zum äusseren Schmucke (vgl. noch Keil). Es bezeichnet vielmehr nur das Subject, welches bei dem inneren Schmucke in Betracht kommt. Der Schmuck selber, in dem das Herz prangen soll, damit es der wahre Schmuck der Frauen genannt werden könne, wird nun erst angefügt durch: *ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος*) Zu *τῷ ἀφθάρτῳ* ergänzen wir mit Hofm. und Keil: *κόσμῳ*, weil es vor Allem darauf ankam, zu sagen, dass ein so geartetes *πνεῦμα* ein Schmuck sei. Die meisten Ausleger fassen es als Substant., wozu mit wenig Recht auf *τὰ φθαρτα* (plur.!) 1, 18 verwiesen wird. Der abstracte Begriff der

Unvergänglichkeit wird hier nicht erwartet, und kann auch kaum vom πρ. κ. ἡσ. πνεῦμα ausgesagt werden (vgl. Keil). Bei unserer Erklärung bezeichnet ἐν nicht die Sphäre, in der sich der verborgene Mensch bewegen soll, sondern einfach die schmückende Gewandung, in welcher er erscheinen muss, um selbst als wahrer Schmuck zu gelten. — τοῦ πραέος καὶ ἡσυχίου πνεύματος) wieder ein Appositionsgenitiv. Auch hier ist nur an den menschlichen Geist, die menschliche Gemüthsart gedacht (bei Paulus kommt der Begriff in dieser vulgären Bedeutung nicht vor!). Die Adjectiva sind vielleicht mit Rücksicht auf ὑποτασσόμεναι V. 1 gewählt (so d. meist. Ausl.). Sanftmuth, die sich nicht ereifert und, auch durch erlittenes Unrecht (V. 6b), nicht erzürnen lässt, und stilles Wesen, das sie selbst abhält, durch Worte Böses mit Bösem zu vergelten, das ist der wahre Schmuck des Herzens, und ein so geschmücktes Herz der wahre Schmuck der Frauen, der nicht vergeht. — ὅ ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πολυτελές) begründet, dass ein solches πνεῦμα, welches zwar nicht am äusseren Menschen sichtbar als Schmuck erscheine, doch in der That ein werthvoller (Marc. 14, 3; 1 Tim. 2, 9) Schmuck sei, nämlich „nach Gottes Urtheil" (1 Tim. 2, 3). — ὅ geht nicht auf den ganzen Inhalt des Verses, auch nicht auf ἐν τῷ ἀφθάρτῳ (Bengel, Pott, Steiger, Schott), sondern, was zunächst liegt, auf πνεύματος (de Wette, Wiesing., Huth., Keil) *). Durch solchen sanften und stillen Geist, der sich in einer ἁγνῇ ἀναστροφῇ zeigen wird, nicht durch äusseren Schmuck, werden sie auch im Stande sein, auf ihre Männer einen nachhaltigeren Einfluss zu üben, als selbst die Predigt des Evangeliums.

V. 5. 6 begründen die so ausgeführte Ermahnung durch das Beispiel der Ehefrauen aus der heiligen Geschichte des alten Bundes; so weist demnach οὕτως auf das Vorige zurück und ist nicht blosse Vorbereitung des ὑποτασσόμεναι; vielmehr wird in οὕτως der Inhalt von V. 4 aufgenommen; es war der Schmuck eines sanften und stillen Geistes, der sie zierte, wenn sie ὑποτασσόμεναι waren. — καὶ αἱ ἅγιαι γυναῖκες) ἅγιαι werden sie genannt als Angehörige des

---

*) Luther: Ein Weib soll also gesinnt sein, dass sie des Schmuckes nicht achte. Sonst, wenn das Volk auf den Schmuck geräth, hört es davon nicht auf; das ist ihre Art und Natur; darum soll es ein christlich Weib verachten. Wenn es aber der Mann will haben oder sonst eine redliche Ursache ist, dass sie sich schmücken, gehet es wohl hin. Vgl. auch Calvin: Non quemvis cultum reprehendere voluit Petrus, sed morbum vanitatis, quo mulieres laborant.

Bundesvolkes Gottes. — αἱ ἐλπίζουσαι εἰς θεόν) vgl. 1 Tim. 5, 5. Diese Worte bringen nicht in Parallele mit ἅγιαι eine qualitative Näherbestimmung desselben nach, etwa: „solche, welche von der Welt nichts mehr wollten und sich also auch nicht um sie bemühten“ (Hofm.), oder: „solche, welche nicht in dieser Welt ihre Befriedigung suchten, sondern ihren Sinn auf die göttliche Verheissung und deren Erfüllung richteten“ (Keil vgl. Schott, Huth.). Der negative Gesichtspunkt eitler weltlicher Putzsucht (Hofm., Huth.) kann hier nicht mehr in Betracht kommen, da οὕτως nicht mehr auf V. 3 (welcher ja nur zur Verstärkung von V. 4 vorangestellt war), sondern nur auf die positive Aussage des V. 6 zurückblickt. Es muss also in den Worten etwas enthalten sein, was ihnen ermöglichte, bei der gehorsamen Unterwerfung unter ihre Männer allezeit einen sanften und stillen Geist zu beweisen und sich nicht zum Eifer und Widerrede hinreissen zu lassen. Es bedeutet etwa das, was 2, 23 b von Christo aussagt, dass sie ihre Hoffnung auf Gott setzten, der in allen Fällen ihre Sache vertreten und für ihr Recht sorgen werde (vgl. das alttestamentliche בטח אל יהוה), welches dem Apostel vorschwebt. — Dieser participiale Zusatz giebt uns die Möglichkeit einer Erklärung des καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν V. 6 b. — Der Apostel rückt hier wieder die Idee der Hoffnung in den Vordergrund. Was ihm als Krone christlichen Glaubenslebens erscheint (1, 3. 14. 21), das findet er vorbildlich schon im alten Testament gegeben. — Das Imperfect. ἐκόσμουν (Ausl. s. ob. bei οὕτως) weist uns auf die richtige Auflösung des Particips: ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν) diesen Schmuck pflegten sie allemal anzulegen, wenn sie ihren Männern unterthan waren. In diesem ὑποτάσσεσθαι, das er hier hervorhebt, weil davon die Ermahnung ausgegangen war, trat der innere Schmuck der heiligen Frauen zu Tage. Die Auflösung mit „dadurch, dass“ ist falsch, weil der Schmuck nicht bloss im Gehorsam bestand. — V. 6. Die Stammmutter des Volkes wird als Beleg für die Behauptung des vorigen Verses angeführt*).

*) „Die Vermuthung de Wettes, dass hierbei die Stelle Hebr. 11, 11 berücksichtigt sei, widerlegt sich durch den Inhalt der beiden Stellen von selbst. Schott bezieht ὡς in dem Sinne auf das unmittelbar Vorhergehende, dass „das Verhalten der heiligen Frauen nur nach Massgabe des Verhaltens der Sarah geschah“; Hofmann in dem, dass „Sarah als vorleuchtendes Beispiel des Verhaltens der heiligen Frauen“ genannt wird; beides ist unrichtig, da weder dieses, noch jenes durch ὡς angedeutet wird“ (Huth.).

— ὡς Σάῤῥα ὑπήκουεν — καλοῦσα) Das Imperfect geht nicht bloss auf den einzelnen Fall, den der Apostel nach dem Folgenden besonders im Auge hat, sondern bezeichnet das beständige Verhalten der Sarah gegen den Abraham. Bei der Lesart ὑπήκουσεν lässt sich eine gleiche Auslegung nicht rechtfertigen (geg. de Wette, Wiesing., Schott, Huth.). Eher würde man dann Keils Meinung theilen können, dass ὑπήκουσεν auf das Leben als abgeschlossenes Ganzes gehe, und daher das part. praes. καλοῦσα gesetzt sei. — κύριον αὐτὸν καλοῦσα) Anspielung an Genes. 18, 12, wo Sarah von ihrem Mann sagt אדני זקן. Das Particip. steht in ähnlichem Verhältniss zum Hauptverbum, wie oben. Das Verhältniss der Unterwürfigkeit äusserte sich darin, dass sie ihn als ihren Herrn offen anerkannte. — ἧς ἐγενήθητε τέκνα ἀγαθοποιοῦσαι κτλ.) Diese Worte bringen die Anwendung des Beispiels auf die Christinnen; sie müssen also nothwendig ein Moment der Ermahnung enthalten. Darum ist das Verhältniss von Particip. zum Verbum hier ein total anderes als oben, weil hier nichts factisch Bestehendes mit dem Particip. angegeben wird, sondern etwas, was erst Gegenstand der Ermahnung ist. Auch ἐγενήθητε τέκνα ist völlig unterschieden von ἐκόσμουν und ὑπήκουεν durch den Begriff des „Werdens". Ein Particip., mit diesem Begriff verbunden, kann nur bezeichnen, wodurch das ἐγεν. τέκνα bewirkt wird. Daher ist es sprachlich nicht zu rechtfertigen, wenn Schott in ἀγαθ. die Folge des ἧς ἐγεν. τέκν. angegeben findet und erklärt: „Sie sind in der Weise Kinder der Sarah geworden, dass sie nun demgemäss ἀγαθοποιοῦσαι und μὴ φοβούμεναι sind." So gewiss die Annahme eines solchen ursächlichen Verhältnisses nothwendig ist (vgl. Weiss S. 110), so gewiss lässt sich das dabei auffällige Nebeneinander von Aorist des Verb. fin. und Praes. des Particip. nur erklären unter der Voraussetzung, dass ἐγενήθητε als Futur. exact. aufzufassen ist; nur dann wird die Gleichzeitigkeit des ἐγεν. und ἀγαθ. κτλ. gewahrt; also: „deren Kinder ihr (demnach erst) geworden sein werdet dadurch, dass ihr Gutes thut u. s. w." *). Diese Verschiedenheit der Tempora wird von Weiss nicht gewürdigt; denn seiner Uebersetzung: „deren Kinder ihr dadurch geworden seid, dass ihre eure Pflicht thatet", steht das Particip. Präs. gegenüber. Zudem wird

*) Das Gefühl, dass beides wegen des Wechselverhältnisses gleichzeitig sein müsse, hat Pott bestimmt, ἐγενήθητε willkürlich = ἔσεσθε zu nehmen, und die vulg., es ungenau mit „estis" wiederzugeben.

dabei der Gehorsam der angeredeten Frauen als Thatsache vorausgesetzt, während in diesem Zusammenhange nur dazu ermahnt werden kann. Desselbe ist zu sagen gegen die Fassung von Huth., Keil u. A., nach welchen diese Worte „das Merkmal angeben sollen, wodurch sie sich als Kinder der Sarah bewiesen“ (nicht etwa: „beweisen“). Uebersetzen sie: „indem ihr Gutes thatet“, so wird wiederum als vorhanden vorausgesetzt, was erst werden soll. Lösen sie das Particip. mit: „wenn ihr nämlich u. s. w.“ auf, dann wird mit ἀγαθοπ. κτλ. in Frage gestellt, was mit ἐγενήθητε als Thatsache von ihnen prädicirt wird. — ἀγαθοποιεῖν mag immerhin die christlich-sittliche Lebensthätigkeit in ihrem ganzen Umfange sein (Huth.), es wird jedoch seine ursprüngliche Bedeutung auch hier nicht verleugnen; es heisst: „Gutes thun zum Besten eines Andern“; hier „zum Besten der Männer“, auf die ihr Wandel nach V. 1 wirken soll. Diese Beziehung auf ihre Männer herrscht auch im folgenden Part. vor: καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν) πτόησις ist im N. T. (vgl. jedoch πτοηθέντες in Verb. mit ἔμφοβοι γενόμενοι Luc. 24, 37) ἁπ. λεγ.; es ist ein Synonymum von φόβος, wie Pollux 5, 122 erklärt: συστολή, θόρυβος, ταραχή). Es bezeichnet „den Schrecken, den man empfindet, entweder so, dass derselbe objectivirt als eine dem Menschen drohende oder ihn ergreifende Macht gedacht wird (so Prov. 3, 25 LXX: καὶ οὐ φοβηθήσῃ πτόησιν ἐπελθοῦσαν, 1 Macc. 3, 25: ἤρξατο — ἡ πτόησις ἐπιπίπτειν ἐπὶ τὰ ἔθνη; ebenso werden φόβος, τρόμος gebraucht) — oder in rein subjectivem Sinne“ (so Huth., vgl. Keil u. A.). In der ersten Weise fassen es dann die meisten Ausleger auf *): „kein Schreckniss fürchtend“. Bei dieser Erklärung ist die active Form des Subst. nicht gewürdigt: πτόησις heisst zunächst „das Erschrecken, das Scheuchen, das Verschüchtern“ (s. Pape s. v.) **). Also: „und dadurch, dass ihr kein Erschrecken fürchtet = dass ihr nicht in Furcht seid, dass euch Jemand schreckt“. Dem Zusammenhange nach hat der Apostel sicher das Verhalten der heidnischen Männer gegen ihre

---

*) Dass φοβεῖσθαι πτόησιν nicht = φοβεῖσθαι φόβον „Furcht empfinden“ (Marc. 4, 41; Luc. 2, 9 vgl. Win. S. 210 f.) sein kann, hat Brückn. mit Recht gegen Huth. frühere Annahme hervorgehoben, „da bei solcher Verbindung nicht bloss der Begriff, sondern auch die Form des Hauptwortes aus dem Zeitwort entnommen sein muss“.

**) Auch Prov. 3, 25 hat es diese active Bedeutung, wie aus V. 25 b hervorgeht: οὐδὲ ὁρμὰς ἀσεβῶν ἐπερχομένας; ebenso 1 Macc. 3, 25, wo die πτόησις, die über die ἔθνη kommt, identisch ist mit dem φόβος Ἰούδα καὶ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ.

christlichen Frauen im Auge gehabt (Huth. und namentlich Keil gegen Hofm.). Sie sollen auch in solchen Fällen sich die Milde und Ruhe des Geistes bewahren, von der V. 4 redet, indem sie, wie die Weiber der heiligen Geschichte, mit Vertrauen auf Gott harren, der ihnen zurechthelfen wird.

Den Auslegern ist sehr wohl klar gewesen, dass das Beispiel der Sarah für die Leser nur dann den Werth eines Motivs für die Erfüllung einer Ermahnung haben kann, wenn sie bereits zugestandenermassen in einem bestimmten näheren Verhältniss zu ihr standen. Weil nun alle Ausleger, mit Ausnahme von Weiss und Fronm., von der Voraussetzung ausgehen, dass die Leser Heidenchristen sind, so müssen sie sagen, das Vorbild der Sarah sei insofern für die Christinnen massgebend, als dieselben Töchter der Sarah geworden sind. Geworden aber sind sie das „durch Einverleibung in die heilsgeschichtliche Gemeinde des neutestamentlichen Volkes" (Keil), oder wie andere direct im Anschluss an paulinische Ausführungen über die Christen als *σπέρμα Ἀβραάμ* u. s. w. (Gal. 3, 7. 29. Röm. 4) sagen, durch den Glauben. Will man hierbei *ἧς ἐγενήθητε τέκνα* nicht völlig isoliren, sondern die Verbindung mit den folgenden Partic. wahren, dann ist die sachlich einzig consequente Auslegung die von Schott, der die Particc. als Folge des *ἧς ἐγεν. τεκν.* auffasst, worauf im letzten Grunde doch auch die Erklärung von Keil, Huth. u. s. w. hinausläuft. Das ist aber eine sprachwidrige Erklärung. Bei unserer Deutung, die allein dem ermahnenden Zusammenhange gerecht wird, werden sie Kinder Sarahs erst geworden sein, wenn oder dadurch dass sie Gutes thun u. s. w. Das konnte der Apostel von früheren Heidinnen, aber ebenso gut auch von früheren Jüdinnen sagen; denn das *τέκνα* ist in beiden Fällen metaphorisch zu verstehen von der Wesensähnlichkeit. In diesem Sinne mussten Jüdinnen ebenso wie Heidinnen erst *τέκνα* der Sarah werden. Auf Jüdinnen würde dieser Satz auch ohne jeden Zusatz (*πνεύματι* od. drgl.) bezogen werden können, weil der metaphorische Sinn ohnehin klar ist; dafür bietet, wie Weiss mit Recht behauptet, Joh. 8, 39 ein völlig ausreichendes Analogon. Es erhebt sich jetzt freilich aufs Neue die Frage, wem denn so ohne Weiteres das Vorbild der Sarah als Motiv vorgehalten werden konnte (vgl. Weiss S. 110—112); doch nur solchen, die schon ohnehin in gewisser näherer Beziehung zu derselben standen, die demgemäss etwas darauf geben mussten, auch wirkliche Kinder derselben zu werden. Das kann nur von früheren Jüdinnen gelten. Endlich mag noch bemerkt werden, dass an eine heilsgeschichtlich vorbildliche Bedeutung der Sarah in

dem einzigartigen Sinne, wie Paulus von der Vaterschaft Abrahams redet, hier auch nicht im Entferntesten gedacht werden kann, da ja den Lesern als Motiv anfänglich das Vorbild aller heiligen Frauen des alten Testaments vorgehalten wird, aus denen nur die Stammmutter als besonders hervorragendes Einzelbeispiel herausgenommen wird. Dieses liess sich dann in concreto besser für die Ermahnung verwenden, weil die Juden es je und je als einen besonderen Vorzug ansahen, Söhne Abrahams resp. Töchter der Sarah zu sein.

V. 7.*) In doppelter Weise scheint die Ermahnung an die christlichen Ehemänner hier nicht am Platze zu sein. Einmal wird die Ermahnung zur Unterordnung (2, 13. 18. 3, 1) abgebrochen, sodann ist die Ermahnung so ausgeführt, dass sie zu dem 2, 11. 12 angegebenen generellen Gesichtspunkt nicht passt. Trotzdem knüpft der Verf. sie in gleicher Art, wie 2, 18 und 3, 1 mit dem Particip an 2, 17, das auch von den Männern gilt, an: „Ihr Männer gleicherweise, indem ihr dabei u. s. w.“ Möglich ist es, dass nach des Apostels Absicht etwas dem *ὑποτασσόμενοι* Entsprechendes darin liegen soll, dass auch das Weib eine von dem Manne anzuerkennende *τιμή* besitzt. — *συνοικοῦντες*) *ἀπ. λεγ.* bezieht sich auf das gesammte eheliche Zusammenleben, und ist nicht Euphemismus de tori conjugalis consuetudine (Hieron.: contra Jovian. l. l. c. 4 Augustin. in Ps. 146 u. A.). — *κατὰ γνῶσιν*) steht ohne Artikel, also adverbiell = „einsichtsvoll, nach Vernunft“ (Luth.), „auf verständige, einsichtige Weise“ (Huth.; vgl. Wiesing., Hofm., Keil). Fragt man, worauf sich diese Einsicht beziehen soll, so darf man nicht an „die specifisch-christliche Erkenntniss von dem Verhältniss des Weibes zum Manne“ (Brückn., Schott) denken; denn das wird völlig getrennt von dieser Aussage als zweites Motiv zu einem richtigen Verhalten gegen die Frauen in 7b nachgebracht**).

---

*) V. 7. WH. txt., Treg. txt. setzen hinter *γνῶσιν* das Komma, und ziehen das folgende *ὡς ἀσθεν. κτλ.* zu *ἀπονέμοντες*. Sicher mit Unrecht, wenn die Lesart *συγκληρονόμοις* berechtigt ist. So liest WH. aber nur am Rande, während er im Text das stärker bezeugte (ACKLP) *συγκληρονόμοι* schreibt; s. auch Lchm.; Treg. am Rande: *συγκληρονόμοι* (i. e. *μφ*). Der Dativ wird besonders durch das Zeugniss von B gestützt und muss vorgezogen werden, weil er allein einen contextgemässen Sinn giebt (s. d. Ausl.) — *ποικίλης* vor *χάριτος* (C** ℵ min.) ist unechter Zusatz nach 4, 10. — Statt *ἐκκόπτεσθαι* (Rcpt. nach C**KL min.) lies *ἐγκόπτεσθαι* nach ℵAB (Lchm., Treg., WH. txt. vgl. Tisch., Gebh.: *ἐνκόπτ.*). — Sehr beachtenswerth ist die Lesart von B (vgl. cop.) *ταῖς προσευχαῖς*, die von WH. an den Rand gesetzt ist.

**) Gänzlich verfehlt ist es, wenn de Wette *γνῶσις* durch „die-

Offenbar erhält es seine Bestimmung durch die folgenden Worte: *ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ*), namentlich wenn man die begründende Bedeutung des *ὡς* beachtet. Das *συνοικεῖν* soll geschehen mit richtiger Einsicht in das Wesen des Weibes, das ja das schwächere *σκεῦος* ist*). Es ist nicht richtig, *σκεῦος* nach 1 Thess. 4, 4 zu erklären als Bezeichnung der Frau, die für den Mann zu geschlechtlichem Verkehr bestimmt ist (vgl. Bengel: denotat hoc sexum et totum ingenium temperamentumque foemineum; ähnlich deutet Hofm. „*σκεῦος* hier von dem Manne und Weibe, sofern ein Theil dem andern für das gemeinsame Leben des Ehestandes etwas zu sein und zu leisten hat.“ *σκεῦος* ist, wie der Comperativ zeigt, allerdings sowohl auf den Mann wie auf das Weib zu beziehen, aber von jenem gegenseitigen Verhältniss in der Ehe ist nichts angedeutet. Der Ton liegt auf *ἀσθενεστέρῳ;* darum ist *σκεῦος* nicht zu pressen und einfach nach Röm. 9, 21 f. als „Gebilde“, sc. Gottes oder als „Gefäss“ zu nehmen, ohne specielle Rücksichtnahme auf die Bestimmung desselben (Huth.: „von dem Menschen, sofern Gott denselben zur Ausführung seines Willens gebraucht“; ähnlich Keil, der nur noch wieder die Beziehung auf die „Erhaltung und Mehrung des menschlichen Geschlechtes,“ welche die göttliche Absicht bilden soll, einträgt.**) — *ἀσθενεστέρῳ*) Dem schwächeren weiblichen Geschlecht steht der Mann nicht als der bloss weniger schwache (Steig., Fronm., Bengel: etiam vir habet infirmitatem), sondern als das starke *σκεῦος* gegenüber (de Wette, Wiesing., Schott., Hofm., Huth., Keil); als der stärkere Theil soll er auf den schwächeren verständige Rücksicht nehmen. — *ἀσθενεστέρῳ σκεύει*, des Nachdrucks wegen vorangestellt, ist Apposition zu *τῷ γυναικείῳ* sc. *σκεύει; γυναικ. ἀπ. λεγ.* Lev. 18, 22. Deut. 22, 5. LXX. Esth. 2, 11. 17. — Die folgende Participialbestimmung ist in kein untergeordnetes Verhältniss zum ersten Particip. zu

---

jenige Menschen- und Selbstkenntniss und überhaupt innere Klarheit, durch welche die Mässigung bedingt ist“, oder wenn Bengel es geradezu durch moderatio erklärt (Huth.).

*) Die Worte werden mit Unrecht von Luth. u. A. (vgl. textkrit. Bem.) zu *ἀπονέμοντες* gezogen; *συνοικοῦντες* verlangt aber eine nähere Bestimmung und *ἀπονέμοντες* hat eine solche, wenn die Lesart *συγκληρονόμοις* richtig ist.

**) Noch weiter geht in dieser Zweckbestimmung Schott: die Kreatur, sagt er, werde hier *σκεῦος* genannt als Gefäss, welches bestimmt ist, die Verwirklichung des göttlichen Willens als seinen wesentlichen Inhalt in sich aufzunehmen.“

setzen, weil hier, wie aus der Begründung des *ἀπον.* hervorgeht, ein viel anderer, höherer, wir können sagen, nicht bloss humaner, sondern tief religiöser Gesichtspunkt vorwaltet, der jenem eher übergeordnet ist. In Hinsicht des Heils sind die Geschlechter einander völlig gleichgestellt; dadurch wird jene scheinbare Degradirung des Weibes ausgeglichen. — *ἀπονέμω* im N.T. *ἀπ. λεγ.* — *ὡς καὶ συγκληρονόμοις* [*-οι*] *χάριτος ζωῆς*) Da *ὡς* begründend ist, so erwartet man in dieser Bestimmung eine Aussage über den Werth der Frauen, wegen dessen man ihnen Achtung zollen muss. Da ferner das Dativobject sonst gänzlich vermisst werden würde, so wird man die Lesart *συγκληρονόμοις* vorziehen müssen. Der Nomin. liesse sich nur vertheidigen, wenn man einfügte, dass die Männer, als *συγκληρονόμοι* ihrer Frauen, diese wiederum als ihre *συγκληρονόμοι* anzusehen haben. „Da aber dies Letztere der Punkt ist, auf den es hier eigentlich ankommt, so ist schwerlich anzunehmen, dass der Apostel ihn so nur indirect angedeutet haben sollte" (vgl. Huth.). — Das *συν-* in *συγκληρονόμοις*, welches durch *καὶ* lediglich verstärkt wird (vgl. Huth.), bezieht sich je nach der Lesart entweder auf die Männer oder auf die Frauen (vgl. Keil). Es liegt darin nach dem Context keine Hinweisung auf eine Gemeinschaft, der Mann und Frau gleicherweise zugehören (gegen Wiesing.), noch weniger kann nach dem Zusammenhang darauf hingedeutet sein, dass die Frauen mit einander (eine wie die andere) *κληρονόμοι* seien (gegen de Wette-Brückn.). — Zum Begriff *κληρ.* vgl. 1, 4; *συγκληρ.* Röm. 8, 17. Eph. 3, 6. Hebr. 11, 9; es heisst an unserer Stelle „Mitbesitzer," nicht „Miterben", weil auf die Vorstellung der Erbschaft hier nichts hinweist (vgl. zu 1, 4). Die Hoffnungsgüter der Christen werden, da sie ihnen ganz gewiss sind, schon ihr gegenwärtiger Besitz genannt. — *χάριτος ζωῆς*) = der Gnadengabe (Gottes), die in *ζωή* besteht. *ζωῆς* ist also gen. appos. Die *χάρις* ist hiernach nicht, wie Paulus, angeschaut als das Heilsprincip*), sondern hat etwa die Bedeutung „Hulderweis, Gnadenbezeugung, Gnadengabe." — Der Apo-

---

*) Von dieser falschen Voraussetzung aus löst Erasmus den Ausdruck in *χάρις ζῶσα*, Grotius in *χάρις ζωοποιοῦσα* auf. Andere übersetzen: „göttliche Gnade, welche Leben gewährt" (vgl. noch Keil). Hofm. hält die Lesart *συγκλ. ποικίλης Χάριτος ζωῆς* für ursprünglich und erklärt, es seien „die Männer bezeichnet als solche, die mit den Frauen ein Leben mannigfaltiger Gnade, nämlich solcher göttlicher Gnaden, wie sie in jeder Ehe von Christen oder Nichtchristen gemeinsam erfahren werden, theilen." Mit der Lesart *ποικίλης* fällt auch diese Erklärung.

stel hat hier ohne Zweifel nur das Verhältniss christlicher Männer zu ihren christlichen Frauen im Auge, da durch *συγκληρονόμοις* sie auf eine Stufe mit den Männern gestellt werden, und da dies Wort ausserdem nach seiner Grundbedeutung keine blosse Bestimmung zur Erbschaft, sondern ein ihnen bereits gegenwärtig eignendes Besitzrecht involvirt (vgl. Hofm.). — *εἰς τὸ μὴ ἐγκόπτεσθαι τὰς προσευχὰς ὑμῶν*) „*ἐγκόπτειν* eigentlich incidere, dann intercidere, woraus weiter die Bedeutung impedire (Hes. *ἐμποδίζειν*, *διακωλύειν*) entsteht." — Was verhindert wird, ist das Gebet selbst, die Ausübung des Gebetes, nicht der Erfolg, die Kraft oder die Erhörung desselben (geg. Wiesing., De Wette, Hofm.). Das Seufzen des Weibes, sagt Hofmann, verlegt dem Gebete des Mannes den Weg, indem es ihn bei Gott anklagt, ehe sein dadurch unwerthes Gebet zu ihm kommt. Im Tenor der Ermahnung herrscht jedoch nur die Herstellung des rechten Einvernehmens zwischen Mann und Weib vor, das nur bei voller Achtung der religiösen Würde des Weibes möglich ist. Wird diese verkannt, dann kann es zu *προσευχαὶ* nicht kommen. Da ernstlich gemeinte Gebete der Männer ohne die Frauen sehr wohl denkbar wären auch ohne Befolgung dieser Ermahnung, so wird man namentlich an die gemeinsamen Gebete denken müssen (Weiss S. 352, Schott, Huth. vgl. Fronm.). Die natürliche Lebensgemeinschaft ist, christlich beurtheilt, auch eine Gemeinschaft des Gnadenstandes, eine Gebetsgemeinschaft; jede Familie eine kleine Gemeinde für sich. „Sind sich Mann und Weib erst dieses höchsten Gemeinschaftsbandes bewusst geworden, dann kann es nicht mehr wundern, dass das gemeinsame Gebet so sehr den Mittelpunkt des ehelichen Lebens ausmacht, dass nach der Rücksicht auf Hinderung oder Förderung desselben das rechte Verhalten im Ehestande bemessen wird" (Weiss S. 352).

V. 8—17 *). Nach einer Aufzählung allgemeinchristlicher Tugenden, welche die Leser in ihrem Verkehr unter

---

*) V. 8 lies *ταπεινόφρονες* statt *φιλόφρονες* nach ℵABC syr. — V. 9. Rcpt. nach LP fügt ein *εἰδότες* vor *ὅτι* ein, was nach den übrigen Zeugen entschieden zu tilgen ist. — V. 10. *αὐτοῦ* hinter *τὴν γλῶσσαν* ist ebenso, wie hinter *χείλη* zu streichen (nach ABC). — V. 11. Nach *ἐκκλινάτω* lesen ABC ein *δὲ*, welches in der Rcpt. nach KLPC** fehlt. Tisch.-Gebh. lassen es fort, während Lachm., Treg., WH. es in den Text aufgenommen haben; wahrscheinlich mit Recht, weil die Auslassung nach dem fehlenden *μὲν* Correctur ist (vgl. auch LXX, wo *δὲ* ebenfalls fehlt). — V. 12. Alle neueren Textkritiker tilgen den Artikel vor *ὀφθαλμοί* (ℵABCKLP LXX). — V. 18. *ζηλωταὶ* ist durch ℵABC und viele Min. so stark bezeugt, dass seine Ursprünglichkeit kaum in

einander bethätigen sollen, kehrt der Verf. mit V. 9 zu seinem Hauptthema zurück, nämlich zur Ausführung über das Verhalten der Christen gegen die nichtchristliche Umgebung. Auch hier unterstellt er die Ermahnung wieder dem leitenden Gesichtspunkte in 2, 11. 12.

V. 8. *τὸ δὲ τέλος*) wie sonst *τέλος δὲ* bei den Klassikern, adverbiell = zuletzt, schliesslich. Erasmus, Grotius, Wolf, Pott, Steiger u. A. erklären unrichtig: „pro *κατὰ δὲ τὸ τέλος* summa cohortationum mearum iam eo redit" (Pott). — *πάντες*) der Verf. will nicht weiter specificiren; er wendet sich kurz abschliessend an Alle (*τί χρὴ ἰδιολογεῖσθαι; ἁπλῶς πᾶσί φημι κτλ.* Oecum.). Ein *ἔστε* zu ergänzen ist unnöthig; vielleicht darf man diese Adjective sammt den V. 9 folgenden Participien, wie die in 2, 18; 3, 1. 7 unmittelbar an 2, 17 anschliessen, trotzdem hier nur ein Moment jenes Verses weiter ausgeführt erscheint (ähnlich Huth., Keil). — *ὁμόφρονες*) im A. T. *ἅπ. λεγ.* (Theogn. 81. *ὁμόφρονα θυμὸν ἔχοντες*); öfters *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*: Röm. 12, 16. 15, 5. 2 Kor. 13, 11. Phil. 2, 2; ähnliche Begriffe 1 Kor. 1, 10. Eph. 4, 3. Phil. 3, 16. Luther: „gleichgesinnt". — *συμπαθεῖς*) „mitfühlend" mit den Brüdern in Freud und Leid. Bengel: *ὁμόφρ*: mente, *συμπαθεῖς*: affectu in rebus secundis et adversis. Beide Seiten sind gleich sehr zu betonen. Das

---

Frage gestellt werden kann. Brückn., Schott, Huth., Keil unter den Exegeten geben ihm, den Textkritik. folgend, den Vorzug vor *μιμηταί* (lect. rcpt. nach KLP). Vielleicht haben die Abschreiber *τοῦ ἀγαθοῦ* als Masc. angesehen und dazu nach Stellen wie Eph. 5, 1; 1 Thess. 1, 6 das passendere *μιμηταὶ* gesetzt (vgl. Huth., Keil). — B liest: *εἰ γένοισθε*. — V. 14. A min. lesen *εἰ δὲ* st. *ἀλλ' εἰ*. — *μηδὲ ταραχθῆτε* nach ℵACKP. Die Worte sind in BL 43 in Folge der gleichen Endung aus Versehen fortgefallen. — V. 15. Statt *τὸν θεόν* (Rcpt. nach KLP Oecum., Thph. min.) lies *τὸν Χριστὸν* mit ℵABC syr. sah. cop. Der Text der LXX legte jene Abänderung nahe. — Beachtenswerth ist das *δὲ*, welches AKLP (B?) hinter *ἕτοιμοι* setzen, obwohl es von den Textkrit. verworfen wird. Für die Hinzufügung lässt sich kein Grund aufweisen. Die Auslassung des *δὲ* macht das Wortgefüge fliessender. — Statt *αἰτοῦντι* hat ℵ *ἀπαιτοῦντι*. — *ἀλλὰ* vor *μετὰ* ist nach dem gewichtigen Zeugnisse von ℵABC cop., und weil es die schwierigere Lesart ist, beizubehalten; die Rcpt. hat nur KLP für sich. — V. 16. Die einfachere Lesart von B: *ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε* verdient, textkritisch beurtheilt, unbedingt den Vorzug vor der, wenn auch durch ℵACKLP besser bezeugten, aber offenbar nach 2, 12 conformirten Lesart: *ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν* (oder — *ῶσιν*) *ὑμῶν ὡς κακοποιῶν καταισχ.* Treg. ist es allein unter den Neuern, der für den Text die ausführlichere Lesart acceptirt und die kürzere nur an den Rand setzt. — V. 17. Statt *εἰ θέλει* (Rcpt.) lies *εἰ θέλοι*.

Wort ist ebenfalls im N. T. ἁπ. λεγ.; das Verbum Hebr. 4, 15. 10, 34 vgl. Röm. 12, 15. — φιλάδελφοι) ebenfalls ἁπ. λεγ. Das Substantivum 1, 22. — εὔσπλαγχνοι) mit diesem Adjectiv. tritt der Apostel mit seinen Gedanken bereits hinaus über den engeren Kreis der christlichen Brüderschaft (vgl. Hofm., Huth., Keil). — εὔσπλαγχνος kommt bei den Klassikern in der Bedeutung „barmherzig" (vgl. noch Eph. 4, 32) nicht vor. In übertragenem Sinne heisst es dort: „herzhaft" = εὐκάρδιος. — ταπεινόφρονες) ἀπ. λεγ. im klassischen: „niedrig gesinnt, kleinmüthig"; hier: „demüthig". Es schiebt sich scheinbar fremdartig in die Ermahnungsreihe ein; deshalb haben die Abschreiber es durch φιλόφρονες ersetzen wollen. Hofm. will beides neben einander halten. ταπεινόφρ. ist sinnverwandt mit ὁμόφρων. Es ist hier nach dem Zusammenhang von der demüthigen Unterordnung eigner Interessen unter die des Nächsten die Rede (vgl. Phil. 2, 3 und namentl. 1 Petr. 5, 5, wo es in Parallele steht mit ὑποτάγητε). Barmherzigkeit und Demuth sind die beiden christlichen Cardinaltugenden (vgl. bes. die Evangelien). — Mit den beiden letzten Ausdrücken hat der Verf. bereits überlenken wollen zu dem Verhalten der Christen zu der sie umgebenden ungläubigen, feindseligen Welt, worüber er bis 4, 6 spricht.

V. 9. μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ) vgl. Röm. 12, 17. 1 Thess. 5, 15; namentlich Matth. 5, 38 ff. — ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας) ist hinzugefügt in Analogie zu dem vorbildlichen Verhalten des Herrn, wie es 2, 23 geschildert war. In That und Wort sollen sie Böses nicht mit Bösem vergelten. — τοὐναντίον δὲ εὐλογοῦντες) in genauem Anklang an die Herrenworte Matth. 5, 44. Böses und Scheltwort sollen sie mit Segnen erwidern. Von den meisten Auslegern wird es in der engeren Bedeutung „Gutes anwünschen und erflehen" verstanden, was durch Matth. 5, 44. Luc. 6, 28 Röm. 12, 14. 1 Kor. 4, 12. Jac. 3, 9 gestützt wird. Das wird auch hier genügen, weil das εὐλογεῖν ein wirksames Wünschen ist, dem der thatsächliche göttliche Segen entspricht. So bildet es einen Gegensatz auch gegen 9a, ohne dass wir mit Fronm., Steiger, Huth., Keil εὐλογεῖν in weiterem Sinne fassen müssten als „Gutes wünschen und erweisen in Wort und That", wofür 2 Kor. 9, 5. 6 nur indirect spricht. — ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε, ἵνα εὐλογίαν κληρονομήσητε) εἰς τοῦτο wird von Luth., Beza, Beng., Wiesing., Huth., Schott, Keil u. A. auf das Folgende bezogen. Zur Verbindung εἰς τοῦτο, ἵνα vgl. 4, 6. Joh. 18, 37. Röm. 14, 9. Es ergiebt sich dann der Gedanke, dass wir als Christen

Segen zu erben berufen sind und darum segnen müssen. „Thun wir das nicht, so gehen wir des Segens, zu dem wir doch berufen sind, verlustig“ (Huth., Keil). Dieser Zwischengedanke, den man suppliren muss, führt uns auf den einfacheren Gedanken, dass, wer Segen erlangen will, Segen stiften muss. Das ist auch der Nerv der folgenden begründenden Schriftstelle. Dieser Gedanke an die Aequivalenz von Lohn und Leistung, wie er so vielen Herrenworten eigenthümlich ist, liegt offenbar auch diesem Worte zu Grunde, was aus der Correspondenz von *εὐλογεῖν* und *εὐλογία* hervorgeht. Dieser Gedanke kommt aber nur dann vollwerthig zur Geltung, wenn wir den Absichtssatz unmittelbar mit *εὐλογοῦντες* verbinden und *ὅτι εἰς τοῦτο ἐκλήθητε* als einen gleichsam parenthetischen, selbständig eingefügten Satz auf das Vorige bezogen sein lassen, wozu wir nach 2, 21 nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet sind (so oder ähnlich Oecum., Grot., Calv., Steig., De Wette-Brückn., Weiss, Fronm., Hofm. u. A.). Zusammenhang darf dabei ebenso wenig vermisst werden wie bei den Aussprüchen Jesu, denen dieselbe Idee zu Grunde liegt*).

V. 10—12 bekräftigen die vorhergehende Ermahnung mit alttestamentlichen Schriftworten, die wieder nicht förmlich als Citat eingeführt werden und doch andrerseits ihre volle Bedeutung erst erhalten, wenn sie als Schriftworte erkannt und gewerthet werden (vgl. 1, 24. 25). Wer Gutes erfahren will, muss Gutes thun; denn Gott vergilt nach des Menschen Thun. In V. 12 liegt die Pointe der Begründung, welche unsere Auffassung des vorigen Verses bestätigt. Im Original (Ps. 34, 13—17 LXX) bildet der erste Satz eine Frage, worauf die folgenden Sätze in der zweiten Person des Imperativs die Antwort geben. — *ὁ γὰρ θέλων ζωὴν ἀγαπᾶν*) *ὁ θέλων* = wer in Absicht hat**); es deutet auf bestimmtes Verhalten des Menschen hin; der Sinn der Worte ist also etwa: Wer mit seinen gesammten Handlungsweisen das Ziel verfolgt, sein Leben so zu gestalten, dass er es wahrhaft lieb haben kann, d. h. so dass es aus *ἡμέραι ἀγαθαί* besteht, der verhalte sich so und so (vgl. Bengel: qui vult ita vivere ut ipsum non taedeat vitae; Schott, Huth., Keil vgl. Hofm.). — *καὶ ἰδεῖν ἡμέρας ἀγαθάς*) ist inhaltlich identisch mit *ζωὴν ἀγαπᾶν*. Es ist hier wie in der Psalmstelle von glück-

---

*) Zu *εἰδότες* vgl. die textkrit. Anm.

**) Die dem Urtexte nicht genau entsprechende Uebersetzung der LXX lautet: *τίς ἐστιν ἄνθρωπος ὁ θέλων ζωήν, ἀγαπῶν ἡμέρας ἀγαθάς.*

lichen Tagen des gegenwärtigen, irdischen Lebens die Rede (Wiesing., Schott, Brückn., Huth., gegen De Wette, der die Worte auf das zukünftige, ewige Leben beziehen will und den ersten Theil des Satzes übersetzt: „wer sehnsüchtiges Verlangen nach dem Leben beweisen will“). Ein Leben, das aus guten Tagen besteht, und das man daher lieb haben kann, ist für einen Christen natürlich nur dann möglich, wenn es ein unter Gottes Augen geführtes und von ihm gesegnetes Leben ist. — Dass sich die Begründung nicht auf die ganze Ermahnung V. 8. 9 bezieht (so Wiesing., Schott, Huth.) sondern nur auf V. 9, zeigt die weitere Ausführung, indem V. 10b die Worte *μὴ ἀποδιδόντες λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας*, V. 11 in positiver Form das *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ* aus V. 9 wieder aufnimmt. — *παύειν* „aufhören machen, zurückhalten“, in der klass. Gräcit. nicht mit *ἀπὸ* verbunden; der folgende Genitiv *τοῦ μὴ λαλῆσαι* steht in Uebereinstimmung mit dem Gebr. des Verbs bei den Griechen; vgl. Winer S. 305. — *κακόν* ist allgemeiner und hat weiteren Umfang als *δόλος*, wozu man 2, 1. 22 vgl. — V. 11. *ἐκκλινάτω δὲ κτλ.*) Das *δὲ* dient zur stärkeren Hervorhebung dieses positiven Gegensatzes. Derselbe Gedanke in denselben Worten Ps. 37, 27 vgl. Jes. 1, 16. 17. Röm. 12, 9. Zu *ἐκκλίνειν ἀπὸ* vgl. Röm. 16, 17. — *ζητησάτω κτλ.*) *ζητεῖν* vgl. Matth. 6, 33. Kol. 3, 1. Es ist nicht gerechtfertigt, die einzelnen Worte des Citates, die der Apostel um des Ganzen willen mit herüber nimmt, auszudeuten in Beziehung auf das Verhalten der Christen gegen ihre Bedränger (Schott). Nach der Weise der Psalmen ist in der zweiten Vershälfte concreter gefasst, was in der ersten allgemeiner ausgesprochen war. — V. 12. *ὅτι ὀφθαλμοὶ κυρίου κτλ.*) durch die engere Verbindung dieses Verses mit dem vorigen durch *ὅτι* deutet der Verf. an, dass ihm in V. 12 die Pointe der Begründung liegt, d. h. in dem Hinweise auf das dem Thun der Menschen entsprechende göttliche Verhalten. Im Anschluss an die Schriftstelle spricht er von diesem vergeltenden Thun Gottes nur indirect, indem er es in Gottes Allgegenwart und Allwissenheit begründet sieht, dass nichts vor seinen Augen verborgen geschehen kann; die Augen Gottes ruhen stetig auf dem Thun der Guten und Bösen, natürlich „um darnach sein Verhalten gegen sie zu bestimmen“ (vgl. Keil). Auffallend ist allerdings, dass, obgleich in allen drei Gliedern die gleiche Vorstellung der Aufmerksamkeit enthalten ist, dennoch das dritte mit *δὲ* angeschlossen wird. Das berechtigt aber weder, *ἐπὶ* hier anders zu nehmen als oben (Calvin, Grot., Beza, De Wette = wider), noch den Gegensatz in

πρόσωπον zu suchen, als ob das an sich bereits ein „zorniges Antlitz“ bedeute (so Huth., Wiesing., vgl. Brückn., Schott). V. 12b bekommt vielmehr einen gegensätzlichen Inhalt nur durch *ἐπὶ ποιοῦντας κακὰ* (vgl. Keil). Die nähere Ausführung des Verderbens, welches über die Gottlosen kommen wird, konnte der Verf. wohl übergehen, weil sie nicht wesentlich war für die Begründung des Gedankens, auf den es nach dem Zusammenhang in der Ermahnung an gläubige Christen hauptsächlich ankam.

V. 13 schliesst sich ganz eng an das eben Gesagte an: „Und wer wird euch in Wahrheit schädigen können, wenn u. s. w. V. 14: vielmehr selbst wenn ihr leiden müsstet, wäre es keine Schädigung, falls ihr euch dabei als *δίκαιοι* erwieset“. Warum nicht? Weil Gottes Auge auf die Gerechten gerichtet ist. Diesen Gedanken aus dem letzten Verse nimmt *καὶ* auf = „und wenn das so ist, wer wird da schädigen können?“ *τίς ὁ κακώσων ὑμᾶς*) sc. *ἐστι*. Diese Ausdrucksform ist gewählt, um den Gedanken scharf zu formuliren: auch nicht ein einziger wird dazu im Stande sein, weil eben Gott anders denkt und fügt. — *κακοῦν* vorzugsweise vom „Misshandeln“ gebraucht (Act. 7, 6. 19. 12, 1. 18, 10) bezeichnet hier nicht bloss: „Uebles thun“, sondern hat hier den prägnanten Sinn: „Jemandem ein solches Uebel zufügen, das in Wirklichkeit ein Uebel zu nennen ist, Jemanden wahrhaft schädigen“. Vielleicht hat dem Apostel Jes. 50, 9 LXX: *ἰδοὺ κύριος κύριος βοηθήσει μοι, τίς κακώσει με* vorgeschwebt. Die Frage drückt die gewisse Zuversicht des Apostels aus, nicht bloss, dass denen, die Gutes thun, Niemand Böses thun werde, sondern dass ihnen überhaupt Niemand etwas wirklich Böses zufügen könne*); nur dazu passt der in V. 14 folgende Gegensatz völlig. — *ἐὰν τοῦ ἀγαθοῦ ζηλωταὶ γένησθε*) *τοῦ ἀγαθοῦ* ist mit den meisten

---

*) Zu matt erklärt Steiger: „und überhaupt, wer wird euch denn, wie ihr euch einbildet, gleich Uebles zufügen, wenn ihr wirklich u. s. w.“, wobei die Aushilfe nöthig ist, ein jedes Sprichwort habe das an sich, dass es nicht ohne Ausnahme ist (Benson), oder in der oratio popularis sei nicht alles genau zu nehmen. — Gänzlich verfehlt ist die Erklärung von Schott, nach der *κακοῦν* = „im Urtheile Gottes zu Uebelthätern machen“, sein soll. Wenn *κακοῦν* auch, entsprechend dem hebr. הִרְשִׁיעַ, vom Richter gebraucht „verurtheilen“, eigentlich „Jem. für einen *κακός* erklären“ heissen kann, so lässt sich daraus doch nicht folgern, dass es auch die Bedeutung „bewirken, dass Gott Jemand für einen *κακός* erklärt“ haben könne (Huth.).

Auslegern (auch Weiss hat nach seiner Bemerkung bibl. Theol. § 51, d Anm. seine frühere Ansicht, dass es auf Christum bezogen werden könne, offenbar aufgegeben) neutrisch zu fassen. — *ζηλωταὶ* vgl. 1 Kor. 14, 12. Tit. 2. 14. Die Lesart *μιμηταὶ* entstand wahrscheinlich dadurch, dass man *τοῦ ἀγαθοῦ* wegen des Artikels für ein masc. ansah (vgl. textkrit. Anm.).

V. 14. *ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε*) Jenes „Trostwort unerschütterlichen Glaubens" bleibt bestehen, selbst wenn sie leiden müssten. *ἀλλὰ* führt keine blosse Restriction ein (Huth.), sondern einen directen Gegensatz zu der in den eben besprochenen Worten liegenden Negation: „Wahrhaft schädigen kann euch, auf denen Gottes Auge ruht, Niemand, sondern, selbst wenn etwas eintreten sollte, was euch scheinbar schädigt, selbst wenn ihr leiden müsstet, ist es trotzdem keine wahrhafte Schädigung für euch". Die beiden Verben *πάσχειν* und *κακοῦσθαι* sind daher nicht nur nicht identisch, sondern nahezu entgegengesetzt (geg. Keil); ein *πάσχειν* giebt es unter Umständen für den Christen, ein wirkliches *κακοῦσθαι* hat er nimmer zu fürchten (vgl. Huth.). — Für die Frage nach der Situation der Leser ist es von Belang, darauf aufmerksam zu machen, dass in diesem Zusammenhange, wo von Leiden aus der sie umgebenden, ungläubig — feindseligen Welt die Rede ist, V. 14 sowohl wie V. 17 *εἰ* mit den Optat. verbunden ist, was sonst im ganzen Briefe nicht vorkommt (vgl. dageg. 4, 14; 2, 19 u. a.). Die Leiden könnten event. eintreten; jedenfalls weiss der Verf. von bereits erlittenen Unbillen nichts. — *διὰ δικαιοσύνην*) nimmt inhaltlich den Bedingungssatz aus V. 13 auf; in V. 16 wird es *ἡ ἀγαθὴ ἐν Χρ. ἀναστροφή* genannt (vgl. 2, 24). — *μακάριοι*) sc. *ἐστέ*. Es ist die Seligkeit, welche unmittelbar die Gerechtigkeitsübung, auch mitten in den Leiden, begleitet. Matth. 5, 10 vgl. Jac. 1, 12. 25. 1 Petr. 4, 13. — *τὸν δὲ φόβον αὐτῶν κτλ.*) In diesen Worten wie im Anfange des folgenden Verses benützt der Apostel die Stelle Jes. 8, 12. 13. LXX: *τὸν δὲ φόβον αὐτοῦ* (sc. *τοῦ λαοῦ*) *οὐ μὴ φοβηθῆτε, οὐδὲ μὴ ταραχθῆτε· κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε.* Wahrscheinlich ist, wie schon in den LXX, so auch hier *φόβον* in subjectivem Sinne zu verstehen und *αὐτῶν* gen. obj.: „die Furcht vor ihnen fürchtet nicht, d. i. empfindet keine Furcht vor ihnen" (Schott, Hofm., Huth., Keil). Fasst man *φόβος* objectiv = Schreckniss, dann ist *αὐτῶν* gen. subj. oder auct.: „der Schrecken, den sie erregen" (so De Wette-Brückn.). Beides mit einander zu vermischen (Wiesing.), ist unzulässig. —

V. 15. *κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε*) Diese Worte

sind christologisch von hoher Bedeutung, weil das alttestamentliche Wort, das von Jahwe gilt: *κύριον αὐτὸν ἁγιάσατε*, vom Apostel so unmittelbar auf Christum bezogen wird, dass er *τὸν Χριστόν* in Apposition zu *κύριον* setzt; letzteres steht, als nom. propr. gedacht, ohne Artikel, und bildet, voranstehend, einen wirksamen Gegensatz zu *αὐτῶν* *). — *ἁγιάσατε* = הִקְדִּישׁ d. i. verehrt als heilig, erkennt seine Heiligkeit an. Der Gegensatz zum obigen *μὴ φοβηθῆτε κτλ.* zeigt, dass diese Anerkennung die rechte Furcht vor ihm in sich schliesst, wie denn auch die LXX Jes. 8, 13 fortfahren: *καὶ αὐτὸς ἔσται σου φόβος* vgl. Jes. 8, 18; 29, 23. Wenn sie diese innere (*ἐν ταῖς καρδίαις*) Stellung zu Christo haben, dann muss alle Menschenfurcht aufhören. — *ἕτοιμοι δὲ*) Bei der Lesart ohne *δὲ* (s. textkrit. Bem.) würde das Bereitsein als Erweis jener inneren Haltung anzusehen sein, welche dann namentlich durch *μετὰ φόβου* concreter bestimmt würde. Die richtige Lesart mit *δὲ* setzt den Inhalt der folgenden Worte in gewissen Gegensatz gegen das Vorige. Konnte es darnach scheinen, als wäre mit ihrer Herzensstellung zu Christo Alles abgethan, so erinnert er sie hier daran, dass die freilich alle Menschenfurcht ausschliessende Anerkennung Christi doch auch ein entsprechendes Verhalten zu den Menschen nicht ausschliesse: „dabei aber allezeit bereit" (Wiesing., De Wette, Huth.) **). — *πρὸς ἀπολογίαν παντὶ κτλ.*) „zur vertheidigenden Antwort für jeden u. s. w." Der Dativ hängt von *ἀπολογίαν* ab (1 Kor. 9, 3). *αἰτεῖν* mit dopp. Accus. Winer S. 212 f. *λόγον αἰτεῖν* „Rechenschaft fordern" nur hier; vgl. aber 4, 5. Röm. 14, 12. — *περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος*) *ἐλπίς* ist hier, wie *ἐν ὑμῖν* anzeigt, in subjectivem Sinne: ihr Hoffen ***). Die *ἐλπίς* ist die neue

---

*) Schott will *κύριον* als Prädicatsnomen angesehen wissen: „heiligt Christum als Herrn". Die Artikellosigkeit zwingt nicht zu dieser Annahme, und die einfache Verbindung von *κύριος* mit *Χριστός* finden wir auch Luc. 2, 11. Es ist, wie Huth. mit Recht bemerkt, natürlicher und der alttestamentlichen Stelle entsprechend, beides appositionell mit einander zu verbinden.

**) Hofmann nimmt *δὲ* geradezu = „vielmehr", lässt aber hier erst den Gegensatz zu 14b beginnen, so dass V. 15a Parenthese wäre, oder so, dass die beiden Sätze mit *δὲ* als zwei einander parallele Gegensätze zu 14b aufträten. Beides ist gleich unmöglich und unnatürlich.

***) Ganz willkürlich setzt Calvin *ἐλπίς* mit der *πίστις* identisch spes hic per synecdochen pro fide capitur.

religiöse Grundstimmung in den Christen; die πίστις ein in ihr einbegriffenes Moment (vgl. 1, 3 f.). Charakteristisch ist es für den Apostel, dass er die Christen gerade über die ἐλπίς zur Rechenschaft gezogen denkt. So sehr steht sie ihm im Mittelpunkte aller christlichen Erfahrungen und Lebensäusserungen *). — ἀλλὰ μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου) „doch wohlgemerkt (De Wette), mit Milde und Furcht". Liebevoll, gelind, mild sollen sie die Fragenden behandeln; das steht nicht bloss dem leidenschaftlichen Eifer entgegen (so dei Meisten), sondern enthält positiv eine Absicht auf das Wohl des Anderen (vgl. Fronm.: im Bewusstsein der Wahrheit und mit dem Wunsche, zu überzeugen). Wäre der φόβος etwas dem πραΰτητος Gleichartiges, dann könnte man nur an Furcht oder Scheu vor dem Fragenden selbst denken. Aber solche Menschenfurcht hat der Verfasser ja eben noch aufs Schärfste getadelt (V. 14). Und da es ferner nicht angeht, es in der allgemeinen Bedeutung „Scheu vor jeder ungeziemenden Weise der ἀπολογία" (Huth., Wiesing., Keil u. a.) zu belassen, so muss man es, wie wir es auch 1, 17. 18; 3, 2 genommen haben, geradezu auf die Furcht vor Gott (hier nach dem Zusammenhange vielleicht: vor Christus) beziehen (Aretius: reverentia et timor dei; Weiss, Fronm.). — Fast jedes Wort dieses Verses verbietet es, an officielle, amtliche Verfolgungen mit entsprechenden Gerichtsverhören zu denken. Dem widerspricht das uneinschränkbare παντὶ τῷ αἰτοῦντι; dabei liesse sich ferner kaum die ἐλπίς als Gegenstand der Rechtfertigung begreifen; endlich führt uns die Anweisung, dass sie πραΰτης zeigen sollen, durchaus nicht die thatsächlichen Verhältnisse bei einer Gerichtsverhandlung vor Augen (Näheres s. Einl. § 3, 3).

V. 16. συνείδησιν ἔχοντες ἀγαθήν) „indem ihr dabei, d. i. bei der Vertheidigung eurer Hoffnung, ein gutes Gewissen habt". Die Worte bringen also eine nähere Bestimmung bei, welcher Zustand bei ihnen vorhanden sein muss, wenn sie sich vertheidigen; sie sind demnach mit μετὰ πραΰτητος καὶ φόβου parallel. Grammatisch angesehen ist ἔχοντες bei dieser

*) „Dass diese Rechenschaft insbesondere als Abweisung des Verdachtes, dass das Reich Christi ein weltliches sei, zu denken sei (De Wette, Schott), ist im Contexte durch nichts angedeutet. Auch ist es schwerlich zu rechtfertigen, dass Schott den Ermahnungen des Apostels eine specielle Beziehung auf „die gottgewollten Ordnungen des natürlichen Gemeinlebens" giebt" (Huth.).

Fassung dem ἕτοιμοι nicht coordinirt (Bengel, Steiger, De Wette), sondern subordinirt (Wiesing., Huth., Hofm., Keil), was auch die sprachliche Anknüpfung allein natürlich erscheinen lässt. Um der Parallele mit μετὰ πραΰτητος κτλ. willen ist es vielleicht nothwendig, diesen Participialsatz nicht allgemein auf ihren ganzen Christenwandel zu beziehen, sondern auf die Absicht, Gutes zu thun eben an denen, von welchen sie um ihrer Hoffnung willen in feindseligem Sinne interpellirt werden. Diese Absicht, auf die Gegner selbst gerade durch die Art, wie sie sich verantworten, in heilsamer Weise einzuwirken, liegt dem Participialsatze um so eher zu Grunde, als dieselbe im Finalsatze zum Ausdruck gelangt: ἵνα ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε καταισχυνθῶσιν κτλ.) Zu ἐν ᾧ καταλαλεῖσθε vgl. die Auslegung zu 2, 12. Deutlicher kann die Verleumdung der Gegner in ihrer ganzen Haltlosigkeit nicht gebrandmarkt werden, als wenn sie eben in dem Punkte, in welchem (ἐν ᾧ) sie mit ihren Verleumdungen ansetzen, zu ihrer Beschämung vom Gegentheile sich müssen überführen lassen. Das wird nach des Apostels Meinung allemal dann geschehen, wenn sie dieser verleumderischen Anklage mit Milde, Gottesfurcht und wohlthätigem Sinne für den Verleumder selber antworten, und so durch Wort und Wandel die Verleumder unmittelbar überzeugen. In καταισχυνθῶσιν liegt nicht nur objectiv, dass sie zu Schanden werden sollen mit ihrer Verleumdung, sondern zugleich, dass sie beschämt ihr Unrecht fühlen; und dies ist die eigentliche Wirkung, welche von den Christen mit ihrem Verhalten beabsichtigt werden soll (2, 12). — οἱ ἐπηρεάζοντες κτλ.) ἐπηρεάζειν Matth. 5, 44; Luc. 6, 28. Den guten Wandel nennt er einen Wandel ἐν Χριστῷ. Unmöglich kann ihm dabei das paulinische ἐν Χριστῷ im Sinne gelegen haben, denn die Vermittelung durch den Geist fehlt in den petrinischen Vorstellungsreihen ganz; noch weniger darf man die Mystik des Johannes in Parallele setzen. Wahrscheinlich hat er damit nur die Vorstellung verbunden, dass ihr Wandel in Christo begründet und durch ihn bestimmt ist.

V. 17. *Κρεῖττον γὰρ*) κρείττων wird in Grammatiken gew. zu ἀγαθός gezogen, hat aber niemals die Bedeutung „besser" im sittlichen Sinne. Dass Gutes thuend leiden sittlich besser sei als Böses thuend, das wäre ein überaus selbstverständlicher Satz; unbegreiflich wäre dabei nur noch, wie jene beiden Gegensätze unter den Gesichtspunkt von gut und besser, und nicht vielmehr unter den von gut und schlecht gestellt werden (geg. De Wette, Wiesing., auch Fronm. u. A.). κρεῖττον hat im allgemeinen die Bedeutung:

„gewaltiger, mächtiger“, dann im besondern in gutem Sinne: „zuträglicher, heilsamer, nützlicher“. Dieser Segen ist hier aber nicht der, welcher den Christen selbst aus dem Leiden erwächst, so dass κρεῖττον „die günstigere oder wünschenswerthere Lage nennen würde, in der sich die im Leiden Gutes thuenden Christen selbst befinden würden“ (Hofm., Keil u. A.). Vielmehr wird die Beziehung auf die Gegner durch das γάρ verbürgt. Im Vorigen war darauf hingewiesen, dass ihr guter Wandel einen Zweck haben solle und könne, der nicht in diesem guten Wandel als solchem selbst liege, sondern darüber hinaus in dem, was dort als das „Beschämtwerden“ der Gegner bezeichnet wurde. Dieses hat aber nach 2, 12 den höheren Zweck, die Gegner zur Umkehr zu bewegen (vgl. auch unsere Ausl. von V. 16). Dieser Zweck wird naturgemäss am ersten erreicht, fährt der Verf. begründend in V. 17 fort, wenn ihr mit dem Leiden selbst die Absicht des ἀγαθοποιεῖν in bestimmter Rücksicht auf das Wohl d. i. auf die damit bezweckte Umkehr des Andern verbindet. Diese Abzweckung auf die Ueberführung und Umkehr der Gegner war es, die den Apostel vorher schon das μετὰ πραΰτητος schreiben und ihn dann die an sich scheinbar selbstverständliche und in sich nothwendige Ermahnung aussprechen liess, dass die Leser sich durch unentwegtes Gutesthun auch beim Leiden ein gutes Gewissen erhalten sollten. — εἰ θέλοι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) diese Worte stimmen überein mit dem Tone des V. 13. 14: „wenn es vielleicht so der Wille Gottes sein sollte“. Die Leser befinden sich gegenwärtig offenbar noch nicht in solcher Leidenslage. — Ueber den Pleonasmus θέλοι τὸ θέλημα s. Winer S. 562. — Wenn nun mit denselben Worten wie 2, 21 ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν κτλ. auf die Analogie des Leidens Christi recurrirt wird, so sind die Vergleichungspunkte hier genau dieselben wie dort: die Unschuld des Leidens, seine wohlthätige Absicht und seine segensreichen Folgen *).

---

*) In der Ausführung tritt das über die Wirkungen des Heilstodes Christi Gesagte zum Theil unter den Gesichtspunkt der Absicht bei dem Leiden, zum Theil unter den der segensreichen Folgen. Dieses zweite Moment ist hier im Zusammenhange dadurch hervorgerufen, dass durch V. 17 die Ermahnung in Belehrung übergegangen war. Ein nur scheinbarer Unterschied zu der Ausführung in 2, 21 f. ist davon die Folge; nur scheinbar, denn auch die belehrende Aussage V. 17 hat indirect durchaus paränetischen Werth.

V. 18—22 *). Christi unverschuldetes Leiden und seine segensreichen Folgen **).

V. 18. ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν) Mit ὅτι καὶ wird die Aussage über Christi Heilstod als be-

---

*) V. 18. Das in C**al. syr. etc. nach ἁμαρτιῶν folgende ἡμῶν ist eingeschoben, weil das allein stehende περὶ ἁμαρτιῶν zu kahl und zu allgemein klang. Wahrscheinlich ist es als ein Nachklang des in manchen codd. eingeschobenen ὑπὲρ ἡμῶν (ὑμῶν) vgl. 2, 21, anzusehen. — Tisch., WH. txt, Treg., Gebh. lesen übereinstimmend ἀπέθανεν mit ℵAC Cypr. Didym. und mehreren Verss. Die Lesart der Rcpt. ἔπαθεν nach BKLP Theoph. Oecum. Aug. hat nur WH. an den Rand gesetzt. — Indessen ist ἔπαθεν durchaus für ursprünglich zu halten; ἀπέθανεν entstand einfach dadurch, dass man glaubte, in diesem Zusammenhange, wo an die Heilswirkung des Todes Christi gedacht ist, die specielle Erwähnung seines Todes nicht vermissen zu können. Namentlich wird auch das ἅπαξ die dazu passendere Lesart ἀπέθανεν veranlasst haben. ℵAC*L cop. (aeth.) schieben vor ἔπαθεν ein ὑπὲρ ἡμῶν (od. ὑμῶν) ein. Da alle sonstigen Handschriften dagegen sprechen, so ist dieser überflüssige Zusatz wahrscheinlich als nicht ursprünglich auszuscheiden. Man wollte neben dem allgemeinen περὶ ἁμαρτιῶν die specielle Beziehung des Todes Christi auf die Menschen hervorheben, vgl. auch 2, 21. — Zweifellos ist für die Lesart ὑμᾶς das Zeugniss von B genügend um dieselbe gegen die durch ACKLP etc. bezeugte Lesart zu sichern (ℵ hat keins von beiden) vgl. 2, 23. 3, 21 WH txt. (cf. Introduction S. 310 § 404). — Für die Auslassung des τῷ θεῷ genügt das Zeugniss von B nicht. — Für τῷ πνεύματι lies πνεύματι. — V. 20. ἅπαξ ἐξεδέχετο Rcpt. ohne Zeugen. Tisch. bemerkt dazu: fluxit ex Erasmi coniectura („suspicor loquendum fuisse: ἅπαξ ἐξεδέχετο") qui inde ab ed. 2 ita edidit. — ὀλίγαι (Rcpt. nach CKLP min. Oec. Thph.) ist Correctur nach dem folgenden ψυχαί. Mit ℵAB vulg. Orig. ist ὀλίγοι zu lesen. — V. 21. ᾧ statt ὃ von Erasm. conjicirt, hat gar keine handschriftliche Autorität für sich (vgl. auch WH. append. p. 102). — Wie 2, 23. 3, 18 ist auch hier ὑμᾶς (ℵABP) zu lesen statt des allgemeineren ἡμᾶς (CKL cop. Thph. Oec.). — V. 22. Mit Bℵ Tisch., Gebh., WH., Treg. ist der Artikel vor θεοῦ zu streichen.

**) An Literatur für die folgenden Verse ist namhaft zu machen: J. L. Koenig, die Lehre von Christi Höllenfahrt 1842. Ed. Güder, die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten 1853. H. O. Koehler, zur Lehre von der Höllenfahrt Christi (Zeitschr. f. d. luth. Theol. u. Kirche 1864 S. 638 ff.); C. W. Otto, Ausl. von 1 Petr. 3, 17—22 (in Luthardts Zeitschr. f. kirchl. Wiss. und kirchl. Leben 1883, S. 83 f.). von Zezschwitz, Petri Ap. de Christi ad inferos descensu sententia ex loco nobilissimo 1 Petr. 3, 19 eruta exacta ad epistolae argumentum 1857. A. Schweizer: Hinabgefahren zur Hölle, als Mythus ohne biblische Begründung u. s. w. Zürich 1868. Güder, bei Herzog, Realencycl. Art.: Höllenfahrt. Weiss: Petrin. Lehrbegr. S. 216 ff. Sieffert: die Heilsbedeutung des Leidens und Sterbens Christi nach dem ersten Br. des Petr. (Jahrb. f. deutsch. Theol. 1875 S. 404); Joh. Mart. Usteri, „Hinabgefahren zur Hölle", eine Wiedererwägung von 1 Petr. 3, 18—22 und 4, 6. Zürich 1886.

gründende Analogie zum Leiden der Leser angefügt. Soll diese Analogie begründende Bedeutung im Zusammenhange haben, welche für die Leser die Thatsache klar stellt, dass Gutesthun auch beim Leiden heilsame Folgen trägt, und welche daher für sie ein Motiv werden muss, dem nachzueifern, so ist klar, dass die besonderen Umstände, unter denen Christus litt, und die Abzweckung seines Leidens mit der Leidenslage der Leser und dem vom Apostel geforderten Verhalten im Leiden Aehnlichkeit haben muss. Damit steht es gar nicht in Widerspruch, dass das, was nachher über den thatsächlichen Erfolg des Leidens Christi gesagt wird, einzigartig gross und für Christen der Art nach unerreichbar ist. Das Verhalten im Leiden und die Absicht desselben bleibt trotz der Unvergleichbarkeit der Wirkungen principiell identisch. Die Gleichartigkeit des Leidens wird beschrieben in den Worten bis *τῷ θεῷ;* das *καὶ* ist also mit Hofm. auf dieses ganze Wortgefüge zu beziehen, nicht bloss auf *ἔπαθεν* (so die meisten Ausleger) oder auf *ἅπαξ ἀπέθανεν* (Usteri) oder auf *περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε* (*ἀπέθανεν*) (so Wiesing., Brückn., Schott, Huther, Sieffert a. a. O. S. 406, Keil u. A.). Dabei scheint mir das *ἅπαξ* gänzlich ohne bestimmte Bedeutung für den Vergleich. Wahrscheinlich hat der Verf., der um der Analogie willen *ἔπαθεν*, nicht *ἀπέθανεν*, schrieb, mit *ἅπαξ* nur andeuten wollen, dass er mit diesem Leiden Christi das einmalige Todesleiden meine. Man kann in sofern wohl sagen, dass dies *ἅπαξ* aus der Analogie etwas herausfällt, weil der Verf. offenbar Leiden mit tödtlichem Ausgange für seine Leser nicht erwartet (V. 13. 14). Jedenfalls aber geht man zu weit, wenn man behauptet, *ἅπαξ* sei absichtlich geschrieben, um in geradem Gegensatze gegen das *καὶ* das Einzigartige und von Christen nicht Wiederholbare seines Leidens auszudrücken (vgl. dazu z. B. Weiss bibl. Theol. § 49b). Das ist völlig unmöglich, wenn man in *περὶ ἁμαρτιῶν* wieder ein Moment der Vergleichung sieht. Dazwischen konnte sich kein heterogenes Wort einschieben, ohne gänzliche Verschiebung und Verwirrung des Gedankenfortschrittes. Sieht man ein solches Moment in *περὶ ἁμαρτιῶν* nicht, dann fallen alle Vergleichungspunkte fort, die doch immerhin durch *καὶ* nothwendig gemacht werden. Die Mehrzahl der neueren Ausleger, welche auch in *ἅπαξ* ein Moment der Gleichartigkeit zwischen Christi und der Christen äusserem Leiden suchen, finden dasselbe mit Rücksicht auf 1, 6. 5, 10 in der tröstlichen Gewissheit, dass das einmalige Leiden, das bald vorübergehe, nur der Uebergang sei zu einer ewigen Herrlichkeit (Steiger, Wiesing., Huth., früher auch Weiss petr.

Lehrb. S. 231, Zezschwitz S. 17, Usteri S. 14 f.). Das weisen Schott und Sieffert S. 406 mit Recht ab, weil es in den Zusammenhang dann nicht passen würde; denn „von einer tröstlichen Betrachtung der christlichen Leiden als im Verhältniss zum endlichen Siege nur kurz währender findet sich hier keine Spur“. Nach Sieffert S. 406 will *ἅπαξ* besagen, dass Christus „ein für allemal (vgl. auch Schott) in Bezug auf Sünden gestorben ist, so dass diese nun nicht wieder sein Sterben nothwendig machen können, vielmehr principiell aufgehoben sind, und darum auch für diejenigen nicht mehr existiren sollten, die in die Nachfolge seines Leidens treten“. Diese Deutung gewinnt er im Blick auf 4, 1. 2, 18; er wird aber um so weniger dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden gerecht. Denn wenn so schliesslich trotz seiner gegentheiligen Behauptung doch ein Moment des Gleichartigen in dem *ἅπαξ* liegt, so müsste dieses in V. 15—17 irgendwie vorbereitet sein; V. 16. 17 deuteten aber, wie wir sahen, nicht auf den Segen, den sie selbst, sondern auf den, welche ihre Gegner durch ihr Leiden davontragen würden *). — *περὶ ἁμαρτιῶν* giebt zunächst nur ganz allgemein an, dass sein Tod zur Sünde in Beziehung stehe. Dass hierin eine allgemeine Aehnlichkeit mit dem Leiden der Christen bestehe, geben fast alle Ausleger zu (vgl. dageg. die Bedenken von Sieffert S. 405, Usteri S. 15 u. A.); aber so gewiss dieser ganz unbestimmte Ausdruck in Bezug auf Christum seine nähere Bestimmung findet in dem *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων*, so gewiss ist es falsch, zu behaupten, in dieser Ausführung des *περὶ ἁμαρτιῶν* trete wieder das Einzigartige, Inconmensurable des Leidens Christi hervor (so fast alle Ausleger; vgl. jedoch Hofm.). Denn wenn man nicht willkürlich mit Sieffert schon hier 4, 1 anzieht, was, wie wir sehen werden, gar nicht in so engem Connex mit diesem Verse steht, wenn man vielmehr sich an den Aussagen der vorhergehenden Verse orientirt, so kann und darf das Leiden der Christen nicht in Bezug gesetzt werden zu ihren eigenen Sünden, sondern zu denen ihrer Gegner; sie sind, wenn sie

---

*) Oecum. findet in *ἅπαξ* angedeutet: *τὸ τοῦ παθόντος δραστήριόν τι καὶ δυνατόν* oder auch die Kürze des Leidens. Gerhard fasst alle drei Momente darin zusammen: ut ostendat (apost.) passionis Christi brevitatem et perfectionem sacrificii et ut doceat Christum non amplius passioni fore obnoxium. — Nach Pott soll es hier auch den Gegensatz gegen die öftere Wiederholung des alttestamentlichen Opfers ausdrücken; eine Beziehung, die dem Contexte ganz fremd ist.

der apostolischen Forderung entsprechen, vielmehr allezeit *ἀγαθοποιοῦντες* und leiden als *δίκαιοι διὰ δικαιοσύνην* (V. 14), indem sie dabei das Wohl derer, die sie anfeinden, im Auge haben (V. 16. 17), also als *δίκαιοι ὑπὲρ ἀδίκων*.

In *ὑπὲρ ἀδίκων* liegt zwar an sich nur, dass der Tod Christi zum Vortheil der *ἄδικοι* eingetreten sei, aber die scharfe Gegenüberstellung des Gerechten und der Ungerechten, was durch das Fehlen des Artikels noch mehr hervorgehoben wird, „weckt nothwendig die Vorstellung, dass das zum Besten dieser erlittenen Leiden eigentlich von den Ungerechten hätte erlitten werden sollen" (vgl. Weiss bibl. Theol. § 49, b Anm. 1; petr. Lehrb. S. 261). War mit *δίκ. ὑπ. ἀδικ.* nachdrücklich gesagt, dass es sich nicht um seine eigenen Sünden handele, so wird nun näher dargelegt, was die Beziehung seines Todes zu den Sünden der Menschen mit diesen bezweckt habe. So liegt die inhaltliche Erläuterung des unbestimmten *περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν* in *ἵνα ὑμᾶς* [*ἡμᾶς*] *προςαγάγῃ τῷ θεῷ*). Nach unserer Fassung muss auch dieser Finalsatz in seinem Grundgedanken eine Anwendung erleiden können auf die Christen und die Absicht, welche sie verfolgen, wenn sie ihr Leiden mit einem *ἀγαθοποιεῖν* verbinden: „Wenn Christus gestorben ist, um uns, deren Sünden ihm seines Todes Ursache geworden sind, zu Gott zu führen, so soll es auch unser Absehen sein, diejenigen, von denen wir Unrecht leiden, durch die Art und Weise unseres schuldlosen Leidens zur Besinnung über sich und zur Erkenntniss Christi zu bringen" (Hofm.) *). *προςάγειν τινά τινι* in eigentlichem Sinne steht im N. T. in der Bedeutung „Jemanden in die Nähe eines andern führen" Luc. 9, 41. Act. 16, 20. Sonst kommt das Verb. im N. T. nicht vor. Dagegen finden wir es in der rituellen Sprache der LXX. Hier steht es von der Darbringung von fleckenlosen Opferthieren vor des Herrn Angesicht (*ἔναντι κυρίου*); vgl. Lev. 3, 12. 4, 4. Und in genau dem gleichen religiös-cultischen Sinne sehen

---

*) Man sollte nicht verkennen, dass durch diese weitgehende Parallelisirung des Leidens Christi und der Seinen nach Art und Zweck die Einzigartigkeit des Leidens Christi nicht weggeleugnet wird. Freilich ist er ein *δίκαιος* gewesen wie kein anderer, freilich sind die Heilswirkungen seines Todes unvergleichlich bedeutender und allgemeiner, — und dennoch können die Leiden der Christen in den principiellen Gesichtspunkten, dass sie unverschuldet und zum Heile Anderer übernommen sein sollen, jenem an die Seite gestellt werden. Wäre es sonst überhaupt je möglich, Christum als unser Vorbild hinzustellen?

wir es angewandt, wo es sich um die Hinzuführung der Priester und Leviten zum Dienste am Heiligthum handelt; sie werden dabei auch gewissermassen als Opfer angeschaut. Instructiv ist dafür namentlich Exod. 29, 4 im Vgl. zu V. 10, (s. auch Lev. 8, 13 vgl. mit V. 14), wo in demselben Contexte dasselbe Verb. zunächst auf Aaron und dann auf die Opferthiere Anwendung erleidet *); vgl. Exod. 40, 12—14 dieselben Worte, nur dass hier die religiös-rituelle Bedeutung noch klarer hervortritt, wenn es heisst: *καὶ χρίσεις αὐτὸν καὶ ἁγιάσεις αὐτὸν καὶ ἱερατεύσει μοι* (Vgl. hierzu Weiss, petrin. Lehrb. S. 260 Anm., Sieffert S. 407 f.). *προςάγειν* weist hier also auf die Idee des Priesterthums hin. Alle Christen sollen Priester Gottes sein, ein *ἱεράτευμα ἅγιον* (2, 5. 9), Gott angehörig, und ihm zum Dienst geweiht. Aber nur entsündigte Priester dürfen Gott nahen. Darum musste Christus, um uns als Priester Gott zuführen zu können, vorher *περὶ ἁμαρτιῶν* sterben, d. h. er musste die Schuldbefleckung, die uns von Gott trennte, aufheben. Diese Versöhnung ist also nicht identisch mit dem *προςφέρειν* oder darin befasst (vgl. noch Usteri S. 15 mit den meisten Auslegern), sondern muss demselben nothwendig vorausgehen. Aber wiederum geht Sieffert S. 407 (vgl. Pfleiderer Paulin. S. 422) über das Ziel hinaus, wenn er *προςάγειν* nicht bloss auf die priesterliche Weihung an Gott, behufs Verrichtung priesterlicher Dienste, sondern auf das Hinzuführen in die geistige, sittliche Gemeinschaft Gottes, zu den heiligenden Wirkungen derselben bezieht. Recht verstanden ist die Absicht des Hinzugeführtwerdens ein priesterliches Dienen oder Geben, nicht ein Empfangen seitens der Christen. Ritschl (Rechtfert. u. Vers. II, S. 212 f.) vertritt die Ansicht, dass das Leiden Christi auch hier in dem Typus des Sündopfers dargestellt werde. Denn da der Erfolg des Opfers im Allgemeinen so sich beschreiben lasse, dass die Gabe des Menschen, priesterlich dargebracht, den Geber nicht nur vor den schädlichen Wirkungen der Erhabenheit Gottes bewahrte, sondern auch eine indirecte Annäherung desselben an das Angesicht Gottes bewirkte, so enthalte auch hier der Finalsatz dasjenige, was Petrus als den allgemeinen Inhalt der Opferformel verstanden habe. Aber im A. T. ist die Wirkung des Opfers niemals unter dieser Formel beschrieben, vielmehr unter der fast

*) V. 4 heisst es: *καὶ Ἀαρὼν καὶ τοὺς υἱοὺς αὐτοῦ προςάξεις ἐπὶ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου* und V. 10: *καὶ προςάξεις τὸν μόσχον ἐπὶ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου.*

entgegengesetzt lautenden, dass das Opfer den Geber vor dem Angesichte Gottes verhüllt und bedeckt. Besonders fällt dagegen ins Gewicht, dass sich die Wahl des Verbums, wie wir sehen, erklärt aus der uns im A. T. berichteten concreten rituellen Handlung der Hinzuführung der Priester vor Gottes Angesicht, die mit dem Sühnopfer als solchem oder dessen Wirkungen nichts zu thun hat. — Zu betonen ist vor Allem mit Sieffert und namentlich Weiss, dass der Finalsatz erst etwas in zweiter Linie Beabsichtigtes bringt, während die unmittelbare Wirkung des Todes Christi, die Entsündigung der *ἄδικοι* als geschehen vorausgesetzt werden muss: Christus hat uns entsündigt, damit er uns als entsündigte Gott zum Priesterdienste zuführen könne. — *θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*) Da das Entsündigen in und mit dem Tode Christi gewirkt wurde, so kann das *προςάγειν* nur eine Handlung sein, die Christus nach seinem Tode an uns vollziehen wollte. Zu dieser Thätigkeit ist aber nur ein lebendiger Christus befähigt. Darum fügt der Apostel zur Lösung des scheinbaren Widerspruches, dass ein Todter noch eine Wirksamkeit, ein *προςάγειν*, ausüben soll, diese participiale Doppelbestimmung hinzu, wobei, wie allgemein anerkannt wird, durch die Verbindung der beiden Participien durch *μὲν* — *δὲ* der ganze Hauptnachdruck auf das zweite Particip fällt, und das erste, welches die Thatsache des Todes einfach wiederaufnimmt, ein dem zweiten untergeordnetes Moment enthält (vgl. Sieffert S. 419). Dass das zweite Particip aber vorzugsweise (wir sagen: ausschliesslich) auf den Finalsatz sich beziehe, giebt selbst Sieffert S. 420. 21 zu; damit fällt aber jede Berechtigung hin, es mit *ἔπαθεν* (*ἀπέθανεν*) allein zu verbinden (so nach De Wette u. A. noch Sieffert S. 409 f.), was auch an sich nicht so nahe liegt, als die Anknüpfung an das zunächst stehende Verbum, welches die Hauptaussage enthielt, worauf das Vorige hinaus wollte. Zudem würde das völlig unmöglich sein, weil die Particc. aor. etwas Vorzeitiges oder Gleichzeitiges mit dem *ἔπαθεν* benennen müssten. Das ist, wenn man bedenkt, dass auf *ζωοποιηθεὶς δὲ πν.* der Hauptaccent liegt, selbst bei der Lesart *ἀπέθανεν* unmöglich (geg. Sieff. vgl. Usteri S. 15 f.). Die beiden Gründe, die Schott gegen diese Verbindung anführt und die Sieffert S. 409 acceptirt, sind nicht stichhaltig. Denn erstens bezeichnet *ζωοποιηθείς* in ganz anderem Sinne den Möglichkeitsgrund des *προςάγειν*, als das *ἔπαθεν*. Dieses schaffte auf Seiten der Menschen die Möglichkeit hinzugeführt zu werden, jenes schaffte Christo die Möglichkeit, trotzdem er jene erste Vorbedingung mit seinem Tode

hatte erkaufen müssen, dennoch fortzuwirken in dem Hinzuführen zu Gott. ζωοποιηθείς kann man zweitens nicht ein Mittel nennen, wodurch „Christus seinerseits jene Leistung (προςαγάγῃ) zu Wege zu bringen beabsichtigte", sondern man erwartet, da er ja gestorben war, ein „reines Widerfahrniss", durch welches ihm möglich wurde, seine messianische Thätigkeit an uns fortzusetzen. — Wir sehen hier, wie 1, 3. 2, 4, dass der Apostel, wo es sich um die gänzliche Neugestaltung unseres Lebens handelt, auf die Auferstehung Christi verweist. Denn nur vom Auferstandenen können wir solche Heilserfahrungen in wirksamer Weise machen. Schon aus dieser allgemeinen Reflexion geht hervor, dass das zweite Partic. von der Auferweckung Christi zu verstehen ist. Das bestätigt die Betrachtung der Einzelausdrücke. — Die beiden Dative *σαρκί* und *πνεύματι* geben die Beziehung an, in welcher die Verbalbegriffe *θανατωθείς* und *ζωοποιηθείς* gelten; „sie dienen zur Bezeichnung der Sphäre, worauf das generelle Prädicat eingeschränkt zu denken ist" (Winer S. 202, Huth., Weiss S. 250, bibl. Theol. § 48 c, Schmid, bibl. Theol. II, S. 166, Sieff. S. 413, Usteri S. 16 vgl. Hofm., Keil u. A.). Selbstverständlich sind beide Dative in gleichem Sinne zu fassen, wie neuerdings allgemein zugestanden wird (vgl. Usteri S. 16); darum ist es unrichtig, *πνεύματι* instrumental zu nehmen = „durch Machtwirkung des heiligen Geistes" (Oecum., Calv., Beza, Gerh., Grotius). Nach Hofm. Schriftbew. II, 1 S. 473, Wiesing., Schott sind die Dative „als allgemeine adverbiale Näherbestimmungen den Participien beigegeben, so zwar, dass dasjenige, was bei beiden Thatsachen von massgebender Bedeutung war, genannt und also dadurch nicht nur die Art beider Vorgänge, sondern auch des durch sie bewirkten Thatbestandes angegeben wird" (Schott). Diese Deutung spielt in die oben zurückgewiesene Auffassung des *πνεύματι* über, was Schott dadurch bestätigt, dass er als Parallele 1, 12: *εὐαγγελίζεσθαι πνεύματι ἁγίῳ* anführt, wo der Dativ als Dativ der Ursache zu nehmen ist. Ebenso bestimmt und richtig ist von Sieffert (a. a. O. S. 411—413) die Ansicht zurückgewiesen, nach der sie als Dative der Norm im Sinne von *κατά* cum Accus. gefasst werden. — Der Begriff der *σάρξ* lässt sich durch Heranziehung von 1, 24. 2, 11. 3, 21. 4, 6 unschwer bestimmen als die äusserlich erscheinende leibliche Substanz, „das Substrat des irdisch-leiblichen Lebens" (Weiss bibl. Theol. § 27 a, § 48 c, Sieffert S. 415); sie ist irdischer Natur, der Befleckung ausgesetzt (3, 21) und der Vergänglichkeit unterworfen. Mit *πνεῦμα* bezeichnet er den andern

Factor des menschlichen Wesens, die verborgene, innerlich geistige Seite, nicht nur des wiedergeborenen Menschen (Wiesing., Zezschwitz), sondern auch des natürlichen Menschen (3, 4. 4, 6 und 3, 19). Insofern ist *πνεῦμα* bei Petrus im Wesentlichen identisch mit *ψυχή* (anders bei Paulus!) vgl. unsere Bem. zu 1, 9. 22. 2, 11, nur dass *πνεῦμα* noch schärfer den Gegensatz zur *σάρξ* ausspricht, während „*ψυχή* gerade diejenige Seite im geistigen Wesen des Menschen bezeichnet, nach welcher dasselbe mit der *σάρξ* zusammenhängt" (Sieff. S. 416 f.). — Mit vollem Recht wird nun von Hofmann und Huth. urgirt, dass der Artikel und Pronominalbestimmung fehlt, und in *σαρκί* und *πνεύματι* als allgemeinen Begriffen die beiden Factoren des menschlichen Wesens überhaupt (vgl. Beyschlag, Christolog. des N. T. S. 113) zu sehen seien, an denen die menschliche Person Christi wie alle Menschen participirt haben. Es erscheint inconsequent, wenn Weiss dies in Bezug auf *σάρξ* zugiebt (bibl. Theol. § 48c), dagegen für den Begriff des *πνεῦμα* in Abrede stellt, während doch die genaue Parallele der beiden Dative eine andersartige Bestimmung des zweiten völlig verbietet. — Nach diesen Ausführungen corrigiren sich alle Auffassungen, welche in den Dativen mehr oder weniger den Gegensatz menschlicher und göttlicher Natur sehen, von selbst. — Die Participialbestimmung besagt demnach, dass Christus, soweit es die Sphäre seiner *σάρξ* betreffe, getödtet, in Beziehung auf die andere Seite seines menschlichen Wesens, des *πνεῦμα*, dagegen lebendig gemacht worden sei. Die erste Hälfte der Aussage bietet keine Schwierigkeit, weil ja in der Kreuzigung Christus nach seiner äusseren Erscheinung in der irdisch-sichtbaren Leiblichkeit, wie alle Menschen beim Tode, vernichtet worden ist. Nun aber wird auf der anderen Seite in der Sphäre des *πνεῦμα* ein Lebendiggemachtwerden von Christo ausgesagt. Das Subject dieses *ζωοποιηθῆναι* ist aber offenbar nicht Christus nach der ganzen Totalität seines Wesens (so Hofm., Wiesing., Schott), sondern der *Χριστὸς θανατωθεὶς σαρκί*. Zunächst steht fest, dass *ζωοποιεῖν* nicht „am Leben erhalten" heissen kann, wie Bellarmin (de Christo lib. 4, cap. 13), Hottinger, Steiger, Güder (S. 40), Hölemann (Letzt. Bibelstudien S. 582) erklären — dieser Begriff wird im A. wie im N. T. durch *ζωογονεῖν* u. and. Wört. (s. Zezschwitz z. d. St.) ausgedrückt —, sondern „lebendig machen" (so die meisten Ausleger). vgl. Joh. 5, 21, Röm. 4, 17, 1 Kor. 15, 22, wo es von der Auferweckung der Todten gebraucht wird. Das *ζωοποιηθῆναι* auf dem Gebiete des *πνεῦμα* setzt demnach einen voran-

gehenden Todeszustand auf eben diesem Gebiete voraus. Auf der anderen Seite erschien das Getödtetsein in der ersten Participialbestimmung ausschliesslich auf das Gebiet der *σάρξ* beschränkt. Wie lässt sich dieser Widerspruch lösen? Sieffert meint, Christus sei gestorben nach *σάρξ* und *πνεῦμα* (das sieht er in der Aussage *ἀπέθανεν*), aber er sei nur in Bezug auf die *σάρξ* dem Tode verfallen geblieben, während er in Bezug auf das *πνεῦμα* lebendig gemacht wurde (S. 414). Damit verfällt er aber rücksichtlich des *θανατωθείς* in denselben Fehler, den wir eben für *ζωοποιηθείς* zurückwiesen: er übersetzt nicht: getödtet, sondern „im Tode erhalten" *). Und doch führt er uns auf die richtige Deutung. Haben wir ein Recht gehabt, die Begriffe *σάρξ* und *πνεῦμα* nach der Analogie der urchristlichen Anthropologie zu bestimmen, so ist es auch erlaubt, über das Subject des *ζωοποιηθῆναι πνεύματι*, d. h. den *Χριστὸς θανατωθεὶς σαρκί*, nach menschlicher Analogie zu reden. Die *σάρξ* des Menschen verfällt mit dem Tode der Verwesung, die Seele wird dadurch ihres Organs beraubt. Diese *πνεύματα*, die jedes Organs für irgendwelche Lebensäusserung entbehren, dauern zwar fort, aber in einem Schattendasein, dem kein Leben, weil keine Action zugeschrieben werden kann. Von Christo musste nach dieser Analogie zunächst erwartet werden, dass auch er in der Sphäre des *πνεῦμα* ein Aufhören jeder Lebensfähigkeit und jeder Bethätigung eines wirklichen Lebens erfahren würde. Dann wäre er freilich zu einem *προςάγειν θεῷ* nicht fähig gewesen. Aber bei ihm ist der ausserordentliche Fall eingetreten, dass er auf pneumatischem Gebiete lebendig gemacht wurde, d. h. dass sein *πνεῦμα* wieder ein Organ bekam, kraft dessen er seine Wirksam-

---

*) Andere suchen die Lösung in einer Umdeutung des *πνεῦμα*. Sie verstehen darunter „den durch das Leben im Fleische in Mitleidenschaft gezogenen, getrübten und angefochtenen Geist (vgl. Joh. 13, 21), in Bezug auf welchen nach der Todesumnachtung nun wirklich selber eine Lebendigmachung erfolgt wäre, eine Herstellung in volle Kräftigung". Dieser Ansicht redet noch Usteri S. 17. 20 das Wort. Ihm voran Bengel: Simulatque per mortificationem involucro infirmitatis in carne solutus erat, statim vitae solvi nesciae virtus modis novis et multis expeditissimis sese exserere coepit. Hanc vivicationem necessario celeriter subsecuta est excitatio corporis ex morte et resurrectio e sepulcro; Schmidt, bibl. Theol., Lechler, Fronm., (vgl. Gess: Chr. Pers. u. Werk S. 400 f., 409, Hahn, Neutestamentl. Theol. I, 440; Ewald S. 48, Schweizer S. 19, Steiger S. 347). Es genügt, dagegen nur auf die unerlaubte Abschwächung des *ζωοποιηθείς*, die gänzlich ohne Analogie wäre, hinzuweisen.

keit an uns fortzusetzen im Stande war. Das ist geschehen bei seiner Auferweckung, wo sein πνεῦμα sich wieder mit einem σῶμα als seinem Organe, zu einem σῶμα πνευματικόν verband. Erst aus dieser Gesammtaussage ergiebt sich auf die Frage, warum etwas so Ausserordentliches mit Christo in der Sphäre seines pneumatischen Lebens geschehen konnte, die Antwort, dass es „mit seinem πνεῦμα eine andere Bewandtniss gehabt haben muss, als mit dem der Menschen überhaupt" (Weiss, bibl. Theol. § 48c A. 3)*). Es muss jenes Christo mit den übrigen Menschen gemeinsame πνεῦμα zugleich der Träger einer Anlage und Lebenskraft gewesen sein, durch welche sich Christus auf diesem Gebiete von allen anderen Menschen unterscheidet, einer Lebenskraft, die nur göttlichem πνεῦμα eignet. Dass Christus thatsächlich ein solches πνεῦμα gehabt habe, das zum ζωοποιηθῆναι geschickt war, weil es in sich selbst Leben hatte, und was niemals zu einem thatlosen, energielosen Schattendasein bestimmt sein konnte, das zeigt der folgende Relativsatz.

V. 19. Die so motivirte Aussage über die Hadesfahrt Christi und die Wirksamkeit desselben unter den Geistern daselbst, hat jedoch in diesem Zusammenhange nicht bloss den Charakter einer zufälligen christologischen Expectoration, sondern sie reiht sich dem grossen Gedankengefüge so ein, dass auch durch die Hadesfahrt Christi illustrirt wird, welch ein Segen aus dem Leiden Christi, das ihn zum Tode brachte und ihm damit das Hinabgehen zum Hades ermöglichte, selbst für die Ungerechtesten der Ungerechten geflossen sei. — ἐν ᾧ καὶ — πορευθεὶς ἐκήρυξεν) Es ist streng daran festzuhalten, dass ἐν ᾧ wie es die Wortverbindung fordert, einzig und allein auf πνεύματι zu beziehen ist**). Christus ist also ἐν πνεύματι hingegangen und hat gewirkt, was V. 19 von ihm aussagt, und nicht etwa in dem mit ζωοποιηθεὶς πνεύματι bezeichneten Zustande (vgl.

---

*) Trotzdem sind wir im Recht, wenn wir das im Texte stehende πνεύματι allgemein verstanden im Gegensatze gegen σαρκί, und nicht von diesem Christo eigenthümlichen πνεῦμα; es giebt nur die Sphäre an, in der etwas mit ihm geschah, und diese ist ihm mit allen Menschen gemein. Wenn Weiss (§ 48 c) als Argument dagegensetzt, dass das allgemein menschliche πνεῦμα an sich ein Lebendiggemacht,,— d. h. Auferwecktwerden des dem Fleische nach Getödteten in keiner Weise begründen könne, so läuft ihm dabei offenbar die causal-instrumentale Fassung des πνεύματι, die er selbst nicht billigt, wieder mit unter.

**) Von vornherein muss abgewiesen werden die Ansicht von Güder S. 42, der ἐν ᾧ = διὸ „darum, weil" fasst.

dazu namentl. Hofm.). Denn als *ζωοποιηθείς*, d. h. (s. ob.) nach seiner Auferweckung durch Bekleidung mit einer höheren Leiblichkeit, war Christus nicht mehr *ἐν πνεύματι*, sondern *ἐν σώματι πνευματικῷ*; sein Leben auf der Erde war ein Leben *ἐν σαρκί*. Das Sein *ἐν πνεύματι* ist also überhaupt nur denkbar für die Zeit zwischen der Auflösung seines irdischen *σῶμα* durch Tödtung der *σάρξ*, und der Zeit, wo er durch Umkleidung mit einem neuen *σῶμα* wieder lebendig gemacht wurde, d. h. in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung Christi. Es ist in der vorliegenden Stelle wirklich handgreiflich, dass mit *ἐν ᾧ* „lediglich der Zustand hervorgehoben werden soll, in welchem Christus den *πνεύμασιν* gleichartig, also zu einem Verkehr mit ihnen geschickt war" (vgl. Beyschlag a. a. O. S. 113, A.), nicht aber etwas, was ihn in seiner Daseinsform völlig von jenen unterschieden hätte; denn mit dem *ζωοποιηθῆναι* ist ja auch ein Wechsel in der äusseren Erscheinungsform verknüpft, ein neues *σῶμα* gegeben (vgl. Sieff. a. a. O. S. 418. 19). Vielmehr, wie er als Mensch auf Erden gleichgestalteten Menschen Evangelium verkündete, so musste er als Geist zu den Geistern gehen, wollte er anders eine gleichartige Wirksamkeit dort entfalten (vgl. Weiss bibl. Theol. § 48, d) und die *πνεύματα* vor eine Entscheidung für oder wider ihn stellen. Dabei bleibt doch die Möglichkeit, mit diesem *πνεῦμα* die ihm allein eignende Kraft verbunden zu denken, die ihn dann später befähigte, auferweckt zu werden. Auf Erden Mensch unter Menschen, und doch höheres Leben in ihm, im Hades Geist unter Geistern, und doch Lebenskraft und Actionsfähigkeit in ihm. Unsere Auffassung wird bestätigt durch das *καί*, welches eng mit *ἐν ᾧ* zu verbinden ist (vgl. Zezschwitz: ut notio, quae in enunciatione *ἐν ᾧ* latet, urgeatur), und besagt, dass das, was in V. 19 ausgesprochen werde, dem in V. 18 ausgesagten *ζωοποιηθεὶς πνεύματι* entspreche (vgl. Huther): Sein *πνεῦμα* war so geartet, dass es lebendig gemacht werden konnte, denn in diesem *πνεῦμα* ist er ja auch hingegangen und hat gepredigt, worin sich zeigte, dass eine ganz besondere Lebenskraft in diesem seinem *πνεῦμα* verborgen war*).

---

*) Jede andere Beziehung des *καὶ* wird durch den Context verboten. Denn „in der Parallelisirung der doppelten Heilsthätigkeit des gestorbenen und wiederbelebten Christus für die Lebenden und auch für jene bewussten Todten" (Usteri S. 22, ähnlich Hofmann, Schweizer u. A.) findet *καὶ* darum nicht seine genügende Erklärung, weil die Thätigkeit Christi an uns, wie sie hier genannt ist, und an den abgeschiedenen Geistern nicht in Parallele gestellt werden können. Die

— τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν) Darunter sind nicht (wie Baur, Tüb. theol. Jahrb. 1856, S. 215 f., bibl. Theol. S 291, Ewald, Jahrb. d. bibl. Wissensch. VIII, S. 191, Volckmar, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861, S. 115. 427 f. wollen) die gefallenen Engel von Gen. 6, 1 gemeint, wobei man das Henochbuch als „die Quelle dieser 1 Petr. 3, 19—22 enthaltenen mythologischen Vorstellung“ betrachtet (vgl. Immer, Neutestamentl. Theol. S. 485), sondern „die von dem Körper getrennten Seelen verstorbener Menschen, wie Hebr. 12, 23, welche Apoc. 6, 9. 20, 4, Sap. 3, 1 ψυχαί genannt werden“ (Huther, Weiss § 27, c; vgl. auch Dillmann, Henoch S. 84: πνεύματα τῶν ψυχῶν τῶν ἀποθανόντων). Sie sind ἐν φυλακῇ; der Hades hält sie im Gewahrsam. Die starken Pforten des Hades (Matth. 16, 18) bleiben fest verschlossen hinter Jedem, der einmal in ihn hinabsteigen musste. Ob hier nur der Theil des Todtenreiches gemeint ist, der den Seelen der Gottlosen bis zum letzten Gerichte zum Aufenthaltsorte dient (vgl. Huth.), oder, was wahrscheinlicher, das Todtenreich überhaupt (Lactant. Jnst. I, 7, Cap. 21: omnes [animae] in una communique custodia detinentur), lässt sich nicht sicher entscheiden. Wenn man 4, 6 mit unserer Stelle combiniren darf, ist das Letztere allein möglich. Die Geister aller Verstorbenen werden hier aufbewahrt zur letzten definitiven Entscheidung, wo die einen zum himmlischen Leben eingehen, die anderen leiblos dem ewigen Tode verfallen bleiben. Es wird jetzt von allen Auslegern zugestanden, dass die Bezeichnung τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν auf den gegenwärtigen Todeszustand derer geht, an die die Predigt ergangen ist. — πορευθεὶς ἐκήρυξεν) „Der Dativ hängt zwar nicht von πορευθείς, sondern von ἐκήρυξεν ab, aber durch die prägnante Hinzufügung jenes Wortes wird hervorgehoben, dass Christus zu jenen Geistern hingegangen ist, und ihnen dort, wo sie sich befinden, gepredigt habe“ (Huth.). Dass in diesem πορευθείς etwas Sinnlich-Reales, sozusagen rein Oertliches liegt, sollte nicht geleugnet werden, namentlich wenn man das πορευθείς V. 22 als Parallele zuzieht. κηρύσσειν ist hier, wie überall im N. T., der technische Ausdruck für die heilsanbietende Verkündigung des Evangeliums von

---

Fassung von Keil u. A. ist durch die, wie wir sehen werden, unbegründete Erklärung des ἐκήρυξεν hervorgerufen. Am wenigsten ist es möglich, καὶ = sogar zu nehmen (Wiesing., Fronm.), da ein Unterschied dieser Geister von andern durch nichts angedeutet ist; wenn man diese Andeutung in ἀπειθήσασιν κτλ. finden will, dann hätte καὶ vor diesem Participium seine richtige Stelle.

Christo und vom Reiche Gottes (ebenso absolut wie hier Matth. 11, 1, Marc. 1, 38, Röm. 10, 14 f. u. sonst). Daraus, dass Christus ohne weiteren Zusatz als Verkündiger genannt ist, ist zu folgern, dass nicht nur der Inhalt der Predigt, die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (Zezschwitz S. 35, Keil u. A.), sondern auch ihr Zweck identisch gedacht werden muss mit der Absicht des *κήρυγμα* Christi auf Erden, nämlich als der, den *πνεύματα* das Heil anzubieten. Völlig willkürlich ist es darum, hier an eine Gerichtspredigt Christi zu denken, eine praedicatio damnatoria (Flacius, Calov, Buddeus, Hollaz, Wolf, Aretius., von neueren Zezschwitz, Schott, Keil u. A.) *). Es lässt sich diese eigenthümliche Verkehrung des zunächst liegenden Gedankens nur dadurch verstehen, dass man in geradem Gegensatze zum wirklichen Thatbestande die Idee des Gerichtes als die den ganzen Abschnitt beherrschende Hauptidee bezeichnete (vgl. Zezschwitz), während der Apostel gerade von den segensreichen Folgen des Heilstodes Christi und von der messianischen Errettung überhaupt reden will. Ist aber das Auftreten Christi unter den Geistern nicht ein blosser Triumphzug mit Ankündigung des Gerichts, sondern mit heilsanbietender Predigt verbunden, dann wird natürlich die Möglichkeit einer Errettung der *πνεύματα* vorausgesetzt.

V. 20. *ἀπειθήσασίν ποτε*) Da *ἐκήρυξεν* zum nächsten Objectsdativ *τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν* hatte, was auf den gegenwärtigen Aufenthalt der Abgeschiedenen bezogen werden musste, da ferner *πορευθείς* das räumliche Hingehen zu den Geistern in diesem Aufenthaltsorte bezeichnete, so mussten wir die Predigt Christi als eine in der Unterwelt an die Geister erfolgte ansehen. Folgt nun ein Participium mit *ποτέ*, so ist schon durch letzteres gefordert, dass *ἀπειθήσασιν* plusquamperfectisch genommen wird. Also nicht: „er predigte ihnen, als sie einst widerspenstig waren“ (man würde in diesem Falle *ποτὲ* bei *ἐκήρυξεν* erwarten), sondern: „solchen, welche einst widerspenstig gewesen waren“. Die Auflösung durch „obwohl“ (Wiesing.) ist nicht richtig, weil „ein solches adversatives Verhältniss deutlicher hätte ausgedrückt werden müssen“ (Huth., Keil). — *ἀπειθεῖν* bildet den Gegensatz zu *πιστεύειν*, vgl. 2, 7. 8; 3, 1; 4, 17, be-

---

*) Hollaz: Fuit praedicatio Christi in inferno non evangelica, quae hominibus tantum in regno gratiae annunciatur, sed legalis elenchthica, terribilis eaque tum verbalis, quae ipsos aeterna supplicia promeritos esse convincit, tum realis, qua immanem terrorem iis incussit.

deutet also mehr als blossen Ungehorsam, nämlich „einen bewusst widerstrebenden Unglauben“. Es ist also kein „milder Ausdruck für ihre Versündigung“ (so Usteri S. 29). — ὅτε ἀπεξεδέχετο κτλ.) Die Zeit Noahs wird als eine Zeit charakterisirt, wo Gottes Langmuth zuwartete, um die Schuld jener Widerspänstigen als eine um so grössere erscheinen zu lassen. — ἀπεκδέχεσθαι nach neutestamentl. Sprachgebr. = „geduldig harren“, steht hier wie Röm. 8, 25 (vgl. ἐκδέχεσθαι Hebr. 10, 13) absolut (vgl. Schott); worauf dieses Warten der Langmuth Gottes gerichtet war, ergiebt sich aus der Geschichte von selbst; die Dauer desselben ist nicht auf die Gen. 7, 4 erwähnten 7 Tage (de Wette) zu beschränken, denn dazu passt weder das ἀπεξεδέχετο ἡ — μακροθυμία, noch das folgende κατασκευαζ. κιβ., sondern sie umfasst den [nach der bekannten falschen Auffassung der Stelle] Gen. 6, 3 erwähnten Zeitraum von 120 Jahren“ (Huth.). — Die beiden folgenden Zusätze, durch welche Zeit und Umstände noch näher bestimmt werden, sind nicht so zu pressen, als enthielten sie in sich eine Hindeutung auf die damalige Mahnung zur Busse (Huth., Keil u. A.); in das einfache ἐν ἡμέραις Νῶε wird das künstlich hineingedeutet, und der Genit. absol. bietet nur die nothwendige Anknüpfung für den folgenden Relativsatz, der dem Apostel bereits vorschwebte. — κιβωτός ohne Art. nach den LXX = תֵּבָה.

Als Resultat unserer Exegese ergiebt sich: 1) Christus ist wirklich als πνεῦμα in den Hades hinabgegangen und hat daselbst den Geistern gepredigt. 2) Die Zeit seines Wirkens daselbst liegt zwischen seinem Tode und seiner Auferweckung. 3) Zweck des κηρύσσειν war die Heilsanbietung an alle πνεύματα ohne Ausnahme. — Dabei haben wir angenommen, dass τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν alle Geister im Gefängniss umfasse, und aus dieser Gesammtheit zur näheren Charakteristik derselben speciell herausgehoben seien diejenigen, die einst zur Zeit Noahs ungläubig waren. Diese Annahme wird geradezu nothwendig gemacht durch das Fehlen des Artikels vor ἀπειθήσασιν. Denn wären mit τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν nur die Ungläubigen aus der Zeit Noahs gemeint, dann könnten sie als solche vom Leser erst verstanden werden durch die nachfolgende Charakteristik, diese würde dann aber damit die einst ungehorsamen Geister als solche von anderen unterscheiden, — und in dem Falle dürfte der Artikel nicht fehlen (vgl. Usteri S. 28). Also: „den im Gewahrsam befindlichen Geistern hat er gepredigt, solchen hat er gepredigt, welche u. s. w.“ Allerdings bleibt uns dabei zu er-

klären, warum er aus der grossen Menge gerade diese herausgreift. Das wird erklärlich, wenn wir sehen, wie im N. T. bereits die Zeitgenossen Noahs als die Typen einer in Sünden tief verfallenen Menschheit angesehen werden (Matth. 24, 37 f., Luc. 17, 26 f.). Dadurch kommt für das Participium im Verhältnisse zu τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν eine gesteigerte Bedeutung heraus: „ja solchen hat er gepredigt, welche u. s. w." Daraus ergiebt sich ferner, welchen Zweck die Bestimmung im Zusammenhange nach rückwärts und nach vorwärts hat. Nach rückwärts: In V. 16. 17 hiess es, dass die Christen durch ihr Leiden, wenn sie ein ἀγαθοποιεῖν damit verbinden, selbst den Ungläubigen, die sie verfolgten, zum Heile gereichen könnten. Und der Apostel beruft sich dafür auf den segensreichen Erfolg des Todes Christi, welcher den Tod Ungerechten zu gut erlitt, und der dann, nachdem er getödtet, und bevor er auferweckt war, hinging, um den allerschlimmsten Verbrechern die Heilsbotschaft und damit die Möglichkeit der Umkehr und Errettung zu bringen. — Nun steht zweitens über dem Ganzen der Gedanke, dass das Endgericht nahe ist, und im Folgenden wird offenbar das Fluthgericht als Gegenbild des letzten Endgerichtes angeschaut, und die Archenrettung als Gegenbild der messianischen Rettung. Alle einzelnen Züge der einen denkt sich der Apostel natürlich auch in der andern vorhanden. Wenige wurden damals in die Arche gerettet, wenige jetzt durch die Taufe in die Christengemeinde, die der ungläubigen Masse gegenüber nur eine kleine Schaar ist. Aber wie der grossen Menge derer, die damals im Fluthgericht umkamen, noch Gelegenheit gegeben worden ist, umzukehren, so sollen auch die Christen gegenwärtig, bevor die letzte Endentscheidung eintritt, durch Gutesthun in geduldigem Leiden selbst denen, die sich als ihre ungerechten Gegner zeigen, Gelegenheit geben, zur Besinnung zu kommen. — So verläuft die Ausführung also nicht in abstract lehrhaften Erörterungen, sondern der ganze Tenor bleibt ein practisch-paränetischer. Es dient Alles zur practichen Unterstützung dessen, was er eben gesagt hatte, dass sie selbst ihren erbitterten Feinden durch die Art, wie sie leiden, zum Segen werden können. Solche Unterstützung wird für das Urtheil seiner Leser aber nur dann geboten, wenn Alles, was er hierbei vorbringt, allgemein bekannt und anerkannt war. „Die Hadesfahrt Christi als solche wird darum auch als eine völlig selbstverständliche Thatsache behandelt, und die apostolische Aussage bezieht sich nur auf die in Folge derselben entfaltete messianische Wirksamkeit Christi, die als

Beweis für die segensreiche Frucht seines Todes (3, 17. 18) zur Sprache kommt" (Weiss, bibl. Theol. § 48, d, A. 4). — Selbstverständlich muss auch uns, wenn wir die Voraussetzungen der biblischen Lehre vom Tode und vom Hades theilen, sowohl die Thatsache der Höllenfahrt Christi, als seine Wirksamkeit daselbst erscheinen. War Christus wirklich gestorben, war seine σάρξ nach der Menschen Art dem Tode verfallen, dann musste seine Seele als πνεῦμα in den Scheol hinabsteigen. Aber da er ja doch Heilsmittler blieb, so konnte dieser Aufenthalt nur dazu dienen, dass ihm Gelegenheit geboten wurde, seine messianische Thätigkeit auch im Scheol fortzusetzen. Das war eben so möglich und nothwendig, wie es nachmals möglich und nothwendig war, dass sein πνεῦμα nicht dauernd im Hades belassen wurde (Act. 2, 27). —

Die dogmatische Nüchternheit, sagt Dorner (Glaubensl. II, 664), gebietet an diesem Punkte Enthaltsamkeit. Die sich von selbst ergebenden Momente, welche die Grundlage dogmatischer Reflexionen bilden können, sind: 1) die Gewissheit, dass Christi Tod nicht Scheintod war, dass seine Seele wirklich vom Leibe getrennt wurde und dass Christus als πνεῦμα in der Region derer erscheinen konnte, die als abgeschiedene Geister ein ähnliches, leibloses Dasein führen. 2) Die Aufforderung, Christum auch in dieser Zeit, diesem Stadium angemessen, wirksam vorzustellen. — Eine eingehendere Construction der Nothwendigkeit und Art dieser Thätigkeit für die Abgeschiedenen ist nicht zu versuchen. Dogmatisch verwerthbar sind die daraus folgenden Momente: 1) in den Zwischenzustand der Abgeschiedenen ist Bewegung, ja eine Umgestaltung gekommen durch Enthüllung der Person und des Werkes Christi. 2) Durch die Hadesfahrt ist die Universalität der Bedeutung Christi auch für die früheren Geschlechter und für das ganze Todtenreich ausgesprochen (Dorner II, S. 665 f.). — „Nach der Erscheinung des Messias giebt es nur eine Sünde, welche definitiv vom Heile ausschliesst, das ist der Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft" (Weiss, bibl. Theol. § 50, d). Nur nach dem Verhalten zu ihr werden alle Menschen im definitiven messianischen Endgerichte abgeurtheilt werden. Darum muss selbst jenen Ungläubigsten aus der Zeit Noahs die Heilsverkündigung nahe gebracht werden, damit sie dazu Stellung nehmen können, und damit so Todte und Lebendige allesammt nach einer Norm gerichtet werden können (vgl. 4, 6, was die nothwendige Ergänzung zu unserer Stelle bildet). — Nach alledem gehört der descensus ad inferos, wenn wir uns an das

übliche dogmatische Schema von den beiden Ständen Christi anschliessen wollen, als letzte Stufe zum Stande der Erniedrigung. —

Anmerkung 1. Unsere Auffassung ist von den alten Kirchenvätern in vollem Umfange getheilt worden, solange nicht dogmatische Voreingenommenheit den Blick trübte. Zunächst haben sie Alle, mit alleiniger Ausnahme des Theodotus, als Subject der Höllenfahrt die Seele Christi verstanden, während der Leib im Grabe blieb. Darin theilte er das Loos aller Menschen. (So Iren. adv. haer. V, 31; Tertull. de anima, Cap. 55: Christus Deus, qui et homo mortuus et sepultus — huic quoque legi satisfecit, forma humanae mortis apud inferos functus; Athanasius de incarn. I, Cap. 13: *σῶμα Χριστοῦ μέχρι τάφου φθάσαν, ἡ δὲ ψυχὴ μέχρι ᾅδου διαβᾶσα.* Hilar. Pictav. enarr. ad. Psalm. 138. Leo d. Gr. epist. 93.) In richtiger Verbindung unserer Stelle mit Cap. 4, 6 wird als Thätigkeit Christi im Hades die Verkündigung der Heilsbotschaft hervorgehoben. Diese Gedankenreihe bringt Johann. Damasc. de orthod. fide III, 29 zum befriedigenden Abschluss, wenn er sagt: *κάτεισιν εἰς ᾅδην ψυχὴ τεθεωμένη, — ἵνα ὥσπερ τοῖς ἐν γῇ εὐηγγελίσατο εἰρήνην, καὶ τοῖς μὲν πιστεύσασιν γέγονεν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, τοῖς δὲ ἀπειθήσασιν ἀπιστίας ἔλεγχος, — οὕτω καὶ τοῖς ἐν ᾅδου.* (vgl. Oecum. z. 1 Petr. 3, 19: *κἀκεῖ ἐπιδημήσας ἐκήρυξεν ὥςπερ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς τοῖς ζῶσιν*). —

Anmerkung 2. Mehrere ältere Dogmatiker der lutherischen Kirche versetzen diese Wirksamkeit Christi im Hades in die Zeit zwischen einer vorläufigen Wiederbelebung und seinem Hervorgehen aus dem Grabe. So Quenstedt: Christus *θεάνθρωπος* totaque adeo persona — post redunitionem animae ac corporis ad istud damnatorum *που* descendit. Er unterscheidet demnach zwischen *ζωοποίησις* und *ἀνάστασις;* ebenso Hollaz, Hutter, Baier, Buddeus; von neueren namentlich Schott. — Diesen Gedanken nehmen de Wette, Wiesing., Brückner, Huther, Zezschwitz insofern auf, als auch sie an ein Wirken Christi nach seiner Wiederbelebung denken; die Predigt fassen auch sie als Heilspredigt. Wir haben versucht, diese Auffassung bei der Exegese des *ἐν ᾧ* zurückzuweisen (vgl. d. Ausl.). Hier kommt nach den allgemeinen Schlusserörterungen nur noch das in Betracht, dass eine heilsanbietende Wirksamkeit Christi im Scheol nur denkbar ist, wenn er in derselben äusseren Erscheinungsform auftrat, in welcher die leiblosen Geister dort existirten. Nur dann waren sie den Menschen auf der Erde gleichgestellt Christo gegenüber, nur dann war eine Entscheidung für oder wider ihn denkbar, nicht aber, wenn er in einer verklärten Leiblichkeit vor ihnen erschien, die ihn auch äusserlich von der Daseinsform der Geister unterschieden hätte.

Anmerkung 3. Diese Ansicht hat folgerecht zu der recipirt kirchl.-lutherischen Auffassung geführt. Die lutherische Dogm. lehrt, dass der descensus ad inferos die erste Stufe im Stande der Erhöhung bilde, die Hadesfahrt ein Triumph über die Geister in der Hölle sei, und die Predigt Christi eine Gerichtsankündigung. Ein in verklärter Leiblichkeit erscheinender Christus konnte allerdings nur im Triumphzug durch den Hades gehen. Es lag dieser Anschauung aber noch ein zweites, dogmatisches Bedenken zu Grunde. Man war nach altkirchlicher Lehre der Ansicht, dass mit dem Tode die definitive Entscheidung über das Loos aller, auch der vorchristlichen Menschen gekommen sei. Dem widersprach es direct, dass eine Heilspredigt und eine Möglichkeit der Entscheidung für oder wider dieselbe auch den während ihres Erdenlebens ungehorsam gewesenen Geistern dargeboten sein sollte. Schon August. haer. 79 (vgl. epist. 164) spricht sich deshalb gegen eine solche Möglichkeit aus, und vollends die lutherische Dogmatik mit ihrem ausgesprochenen Gegensatze gegen die katholische Lehre vom Fegefeuer und all den Aberglauben, der sich daran knüpfte, sträubte sich gegen diese Annahme. Die kirchliche Ansicht wurde symbolisch fixirt in der Concordienformel Epit. IX und sol. declar. IX. War damit auch „für die Auslegung von 1 Petr. 3, 19 ff. noch keine bindende Entscheidung getroffen“ (Keil S. 123), so wurde doch von Calov (bibl. illustr.) auch exegetisch diese Auffassung durchzuführen versucht. Unter den neueren Exegeten gehen Zezschwitz, Schott, Hölemann, letzte Bibelstudien 1885, S. 581 f. und namentl. Keil in demselben Fahrwasser. Dogmatische Verwerthung in diesem Sinne hat unsere Stelle gefunden bei Thomasius, Christi Pers. u. Werk II, S. 255 ff., bei Philippi, kirchliche Glaubenslehre IV, 1 S. 158 ff. und Frank, System der christl. Wahrheit II, S. 207. — Diese Anschauung wird durch das ἐκήρυξεν (s. d. Ausl.) schlechthin unmöglich gemacht.

Anmerkung 4. Luther hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden über unsere Stelle geurtheilt (man vgl. mit einander seine Ungewissheit über die Frage, in den Predigten von 1522 (Erl. Ausg. 51 S. 324 ff.; 52, S. 1 ff.), die Predigt am Osterabend 1532 (Hauspostille 3, S. 271 ff.), Predigt zu Torgau 1533 (20, S. 127 ff.), den Comment. in Gen. (Luth. oper. lat. Erl. Ausg. p. 221 f.). Viele Nachfolger hat namentlich die Ansicht gefunden, die er in der Auslegung der Epistel Petri vom Jahre 1523 niedergelegt hat: Christus sei nach seiner Auferstehung in der Predigt der Apostel hingegangen zu den Ungläubigen dieser apostolischen Zeit, welche sich noch im Gefängnisse des Unglaubens befanden, und als deren Vorbilder lediglich die Ungläubigen aus der Zeit Noahs genannt seien. Darin sind ihm die Socinianer, Vorstius, Amelius, Grotius, Schlichting, Hensler u. A. gefolgt. Das Unnatür-

liche dieser Exegese tritt sofort hervor, namentlich steht das *πορευθεὶς* im Vgl. zu dem in V. 22 vorkommenden gleichartigen *πορευθεὶς* dem entgegen.

Anmerkung 5. Eine zweite Reihe von Auslegern sucht die Thatsache der Höllenfahrt aus unserer Stelle zu entfernen, indem sie die in A. 4 erwähnte spiritualistische Deutung, mit etwas genauerem Anschluss an die Worte unserer Stelle, so wendet, dass der Geist des präexistenten Christus in Noah den Ungläubigen jener Zeit gepredigt habe, so dass also eigentlich Noah selbst der *κηρύξας* gewesen wäre. Diese Auffassung ist schon von Augustin vorgetragen (in ep. ad Euod. und ep. 164: spiritus in carcere inclusi (1 Petr. 3, 19) sunt increduli, qui vixerunt temporibus Noe, quorum spiritus, i. e. . . animae erant in carne et ignorantiae tenebris velut in carcere conclusae; Christus iis non in carne, quia nondum erat incarnatus, sed in spiritu i. e. secundum divinitatem praedicavit). Im Mittelalter wird die Ansicht hauptsächlich durch Thom. v. Aquin. vertreten; dann findet sie ihre weitere Entwickelung und Begründung bei Th. Beza, Pisc., Gerh. (comment. super 1 et 2 Petri ep. p. 466 u. 488 f.: Christus in spiritu h. e. divinitate sua sive secundum naturam divinam profectus praedicavit, per Noachum scilicet, praeconem iustitiae, hominibus antediluvianis, quorum animae sunt in inferni carcere, eorum scilicet, qui praedicationi huic fidem habere noluerunt). Neuerdings finden sich Anhänger dieser Ansicht in Schweizer (der aber die Predigt des präexistenten Christus nicht durch Noah, sondern auch an Noah ergangen denkt), Hofmann (s. auch Schriftbew. II, 1 S. 473 ff.), Wichelhaus, Besser (Bibelstud. VI, S. 253), Füller (Grau's Bibelwerk II, S. 648), (vgl. auch v. Soden Jahrb. f. prot. Theol. 1883, S. 461 ff.). „Eine Hadespredigt mit liebender Rettungsabsicht und Heilspredigt" hält Schweizer (geg. Hofm.) im Zusammenhang unseres Textes für passend oder doch erträglich, jedoch sei das sonst nirgends bezeugte Unicum einer Hadeserrettung unzulässig. Das ist sein wichtigste Gegengrund, der natürlich nichtssagend ist; denn es ist sehr wohl denkbar, dass es eine zufällig im N. T. vereinzelte Stelle ist, die uns von einer gangbaren apostolischen Anschauung Kunde giebt. Alle anderen Gründe sind durch unsere Exegese hinreichend widerlegt. Dagegen lässt sich von unserer Seite ins Feld führen (vgl. Huth. S. 181): 1) Die Correspondenz des bei *ἐν ᾧ* zu ergänzenden *πνεύματι* mit dem folgenden *πνεύμασιν;* 2) die Stellung des *ποτὲ* nach *ἀπειθήσασιν*, nicht nach *ἐκήρυξεν; ἀπειθησ.* und *κηρύσσειν* besagen nichts Gleichzeitiges; 3) das *πορευθεὶς* (im Vgl. zu V. 22; vgl. A. 4); durch dieses konnte ein Wirksamwerden des Geistes Christi in menschlichen Organen (Hofm.) keinesfalls ausgedrückt werden. Auch Eph. 2, 17: *ἐλθὼν εὐηγγελίσατο*, worauf sich Hofm. zwar nicht beruft, was aber

Huth. nach Meyer als Parallele anführt, enthält, wie Keil mit Recht sagt, nicht die Anschauung, dass Christus im Geiste gekommen gepredigt habe, sondern ἐλθὼν bezieht sich auf sein Kommen in die Welt, da V. 17 der sprachlichen Form nach sich an die Hauptaussage des Vorigen, d. i. an V. 14, anschliesst.

Anmerkung 6. Auf die Autorität des Calvin hin hat sich die eigenthümlich reformirte Anschauung gebildet, wie sie im Genfer und Heidelberger Katechismus confessionelle Giltigkeit erhielt. Nach dem Vorgang etwa von Picus von Mirandula (Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam descendit ad inferos, sed solum quoad effectum), aber nicht des Zwingli (s. dazu bei Usteri S. 9 die Worte Zwinglis: „Sich, hie will Petrus, dass Christus nach seinem Tod den Gefangenen die Fröud der Erlösung gepredigt hab"), sagt Calv. über unsere Stelle: Ego non dubito, quin generaliter dicat Petrus gratiae Christi manifestationem ad pios spiritus pervenisse atque ita vitali spiritus efficacia esse perfusos. Zum abschliessenden Ausdruck in der Form, wie sie später symbolische Geltung behielt, brachte er seine Anschauung über den descensus ad inferos in seiner Institutio II, Buch 2, Cap. 16, 8—12. Er versteht darunter bildlich die Höllenqualen, die Christus im Tode nicht bloss am Körper, sondern auch an seiner Seele erlitten habe; (er nennt es das invisibile illud et incomprehensibile iudicium quod coram deo sustinuit: ut sciamus non modo corpus Christi in pretium redemptionis fuisse traditum; sed aliud maius et excellentius pretium fuisse, quod divos in anima cruciatus damnati ad perditi hominis pertulerit.) Nach dieser Anschauung, welche die specifisch-reformirte wurde, bezeichnet die Hadesfahrt den tiefsten Punkt der Erniedrigung Christi.

Die ausführliche dogmengeschichtl. Entwickelung s. bei Güder.

εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν κτλ.) Nach vorwärts gesehen, liegt es dem Apostel vor Allem daran, nicht das Gericht, was sich an den Ungläubigen vollzog, zu schildern, sondern vor Allem in der Rettung der Wenigen ein Gegenbild der gegenwärtigen messianischen Errettung zu zeichnen. Aber die Angelegentlichkeit, mit welcher er die wenigen Geretteten noch zahlenmässig bestimmt, lässt deutlich erkennen, dass ihm dabei der Gegensatz der vielen Ungläubigen, welche damals umkamen, vorschwebt. All diesen Ungläubigen, einer ganzen Generation ist Christus zur Errettung im Hades erschienen. So grosser Segen ist im Gefolge seines Todes gewesen. Das Gegenbild des Fluthwassers, die Taufe, rettet gegenwärtig ebenfalls nur wenige, viele bleiben ungläubig. Diesen Vielen sollen die Christen,

wie einst Christus jenen Ungläubigen, durch ἀγαθοποιεῖν in geduldigem Leiden zum Segen werden, und so die συνείδησις ἀγαθή sich erhalten, die als das wesentliche Heilsgut in der Taufe erfleht wird (V. 21) und die in der das Ganze beherrschenden Ermahnung V. 16 gefordert war, als diejenige Haltung der Leser, ohne die es zu dem in V. 16 b genannten Zweck ihres christlichen Wandels nicht kommen könne. — δι' ὕδατος kann local oder instrumental gefasst werden: „durch Wasser hindurch", oder: „vermittelst Wasser". Die erstere Auffassung (Bengel, Steiger, de Wette, Brückn., Keil, früher auch Hofm.; vgl. Wiesing., Fronm., die beide Bedeutungen mit einander verbinden), scheint durch das compos. διεσώθησαν bestätigt zu werden. Aber διασώζειν wird sowohl bei den LXX als im N. T. (vgl. Matth. 14, 36; Luc. 7, 3 u. sonst) als verstärktes σώζειν gebraucht, ohne dass die eigenthümliche Bedeutung des διά urgirt ist; so ist es auch hier zu nehmen, „da es der geschichtlichen Darstellung in der Genesis widerspricht, dass die Rettung Noahs und der Seinen durch das Wasser hindurch geschah" (Huth.). Die instrumentale Fassung entspricht auch allein dem Contexte; denn im Folgenden wird das Wasser der Taufe als Mittel der messianischen Errettung mit dem Fluthwasser in eine typische Parallele gestellt *). War aber das Wasser das Mittel der Errettung insofern, als es die in die Arche Geretteten sicher und geborgen durch die Schrecken der Sündfluth hindurchtrug, Genes. 7, 17. 18 (vgl. Weiss S. 313, Pott, Schott, Huth.), so müssen wir eine Prägnanz des Ausdruckes annehmen: „sie wurden in die Arche sc. hineingeborgen, durch Wasser gerettet." — Das artikellose δι' ὕδατος benennt das Wasser nach seiner Qualität, weil es mit dem Wasser der Taufe in Parallele gesetzt werden soll. — Man beachte: Wenn die Predigt, von der in V. 19 die Rede war,

---

*) Hofmann will zwar jetzt das διά instrumental fassen; zu seiner Auslegung des Gedankens passt jedoch im Grunde nur die locale Fassung. Aber auch sachlich ist seine Ansicht unhaltbar. Er denkt nämlich an die durch den Beginn der Regengüsse eintretende Nöthigung, durch dieses Wasser, welches die Erde zu überfluthen begann, hindurch in die Arche sich zu retten und in ihr Bergung zu suchen. Das stimmt zu der alttestamentlichen Erzählung nicht, nach welcher die Fluth erst ihren Anfang nahm, nachdem Noah und die Seinen in die Arche gegangen und hinter ihnen Gott zugeschlossen hatte. Auch würde die Parallelisirung mit dem Taufwasser in diesem Falle kaum möglich sein. Gen. 7, 7, worauf er sich beruft, heisst es διὰ τὸ ὕδωρ τοῦ κατακλυσμοῦ. Ebenso wenig ist aus Gen. 7, 11. 13 zu schliessen.

die Predigt des präexistenten Christusgeistes an Noah und seine Zeitgenossen wäre, dann würde hier der Erfolg derselben so angegeben sein, dass der Verfasser absichtlich durch Angabe der geringen Zahl ihn herabzudrücken suchte. Ein verständlicher Zusammenhang mit V. 16—18 würde dann nicht construirt werden können.

V. 21. *ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα*) *ὃ* bezieht sich auf das allgemeine, artikellose *ὕδατος* und sagt, dass, wie es damals Wasser war, was Noah und die Seinen rettete, so auch jetzt Wasser es ist, was rettet. Es wird in *ὃ* nicht auf ein bestimmtes Wasser reflectirt*). Die bestimmte Beziehung auf das Wasser der Fluth bekommt das *ὃ* erst durch das adjectivische *ἀντίτυπον*, wodurch das Wasser der Sündfluth als *τύπος* auf dies gegenwärtig rettende Wasser bezeichnet wird**). Gemeint ist, wie der Apostel sofort in einer Apposition (vgl. Win. S. 491) hinzufügt, das Wasser der Taufe, und zwar der christlichen Taufe, die man bei der concreten Benennung des *ὑμᾶς* deutlich angezeigt erwartet***). „Das Auffallende, welches die hier stattfindende unmittelbare Zusammenstellung hat, schwindet, wenn man bedenkt, dass das typische Moment der Sündfluth in Beziehung auf die Taufe nicht bloss in der Gleichheit des Elementes, sondern in der Aehnlichkeit des Verhältnisses des Wassers zu dem Geretteten besteht“ (Huth.) †). *σώζει* entspricht dem *διεσώθησαν*, muss also in demselben umfassenden Sinne genommen werden, wozu allein auch der Gebrauch des Begriffes *σωτηρία* 1, 5. 9 und *σώζεται* 4, 18 passt. Es bezieht sich demnach nicht bloss auf die Rettung von dem Sündenelend (so nach vielen Ausl. noch Keil), sondern auf die endgiltige, messianische Errettung (vgl. Weiss S. 303 f.,

---

*) Unrichtig ist es, *ὃ* auf den ganzen vorhergehenden Gedanken zu beziehen; wie Gerh.: isti conservationi (er liest *ᾧ*) tanquam typo spiritualis conservationis baptismus velut *ἀντίτυπον* respondet; (vgl. Beza, Horn., Hotting., Hensler u. A.).

**) Hebr. 2, 24 hat *ἀντίτυπος* eine andere Bedeutung; dort ist der *τύπος* das *ἀληθινόν* (vgl. Huth.)

***) Hofm. übersetzt: nämlich eine Taufe, und bemerkt, dass dieselbe als christliche Taufe erst durch die folgenden Zusätze gekennzeichnet werden solle. Dagegen lässt sich mit Recht einwenden, dass christliche Leser sofort bei *βάπτισμα* an die christl. Taufe denken mussten und dass, wenn sie nicht schon bei *βάπτισμα* daran dachten, ihnen die Zusätze schwerlich zur Orientirung gereicht haben würden.

†) Alle Ausleger, die oben *δι' ὕδατος* = „durch Wasser hindurch“ erklärten, können die den Parallelismus störende Inconsequenz nur durch willkürliche Mittelgedanken einigermassen aufheben.

310, Usteri S. 33). — Die nun folgenden Bestimmungen haben im Zusammenhange mit der Hauptaussage des Satzes (*σώζει βάπτισμα*) vornehmlich den Zweck, zu zeigen, in welcher Eigenschaft denn die Taufe endgiltige Rettung beschaffe (vgl. Usteri S. 33). Wir dürfen also keine umfassende Beschreibung der Taufe nach ihrem eigenthümlichen Wesen erwarten. — *οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου κτλ.*) Offenbar steht *ἀπόθεσις* mit *ἐπερώτημα* in Parallele. Letzteres bezeichnet, man mag es sonst fassen wie man wolle, eine Handlung einer Person; so auch *ἀπόθεσις*; und *σαρκός* ist nicht gen. subject., zu *ἀπόθεσις* gehörig (Beng., Huth.); es ist ungehörig, die *σάρξ* bei der Taufe handelnd zu denken. Die Voranstellung des *σαρκός* erklärt sich hinlänglich durch den Gegensatz des rein Aeusserlichen und der auf das Innere bezogenen Handlung, der unleugbar die Worte beherrscht. *σαρκὸς* ist also abhängig von *ῥύπου*. — *ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν*) Diese positive Charakteristik der Taufe will zeigen, als was die Taufe definitiv errette. Wenn also von der Taufe als dem Mittel der Errettung, das jener Archenrettung entspricht, die Rede ist, dann kann sie nicht als eine Handlung beschrieben werden, deren Erfüllung lediglich in den Willen des Täuflings gelegt ist; es muss eine Handlung sein, durch welche der Mensch etwas von Gott aus Gnaden empfängt; als ein Gnadenmittel ist die Taufe von jeher gedacht worden. Nur der Gegensatz gegen das *ἀπόθεσις*, das auf einen Act des Menschen hinweist, der den Schmutz ablegt, nur dieser Gegensatz hat es bewirkt, dass die Taufe formell als ein Thun des Menschen beschrieben wird. Um so mehr müssen wir fordern, dass dieses Thun dargestellt ist als etwas, dem ein entsprechendes Empfangen von Gott her folgt. M. a. W.: das Gut, welches dem Täufling in der Taufe zu Theil wird, muss selbst klar ausgedrückt sein. Nach alledem ist schon, rein sachlich betrachtet, die Uebersetzung: „Angelobung", oder: „Gelöbniss" unhaltbar, mag man dabei, wie de Wette, *συνειδήσεως ἀγαθῆς* als genit. obj., oder, wie Brückn., als genit. subj. fassen. Gegen die erste Wendung des Gedankens hat überdies schon Weiss (vgl. Huth., Usteri S. 34) mit Recht bemerkt, dass als das zu Gelobende besser die *ἀναστροφὴ ἀγαθή* genannt worden wäre. Denn nur ein Thun kann ich angeloben, das mir später vielleicht ein gutes Gewissen verschaffen kann. Indessen bleibt das Gewissen allezeit unabhängig vom Thun des Menschen, und bringt ihm erst hinterher, auch wider seinen Willen, die Beschaffenheit seines Thuns zum Bewusstsein. Die Wortbedeutung leitete man

dabei ab von einem späteren juristischen Sprachgebrauch, indem man es = σύμφωνον, stipulatio mutua, „Contract" (Luther: „Bund") nahm und dabei auf den bei der Taufe stattfindenden Act der Abrenuntiation hinwies. Auf Grund dessen meint de Wette, „ἐπερωτᾶσθαι habe durch Metonymie, weil der Gelobende gefragt wurde, die Bedeutung promittere, spondere und ἐπερώτημα die von sponsio erhalten". Beides ist unrichtig, jenes, weil auch in der juristischen Sprache ἐπερώτημα nicht einen gegenseitigen Vertrag bezeichnet, dieses, weil ἐπερώτημα von ἐπερωτᾶν, nicht von ἐπερωτᾶσθαι abzuleiten ist. Huther allein wahrt die wirkliche Bedeutung des ἐπερώτημα im juristischen Sprachgebrauch, wenn er es auf die Frage bezieht, durch welche die Vertragsschliessung begonnen wurde, während das Gelöbniss selbst vom Gefragten abgelegt wurde. Es wäre hier also die Frage, die ein gutes Gewissen an Gott richtet, ob derselbe einen Bund mit ihm eingehen wolle, falls der Täufling seinerseits die vorher stipulirten Bedingungen erfüllen würde. Dabei bleibt uns Huther zu sagen schuldig, worin denn der Bund mit Gott bestehe, warum die Taufe als dieser Bund rette, worin die Stipulationen bestanden haben; kurz, nach allen Seiten hin bleibt der Gedanke unvollständig. Ferner muss er, da er συνειδήσεως ἀγαθῆς als gen. subj. nimmt, den Täufling mit dieser συνείδησις bereits an die Taufe herangehen lassen; weil nun die συνείδησις ἀγαθή im Sinne von V. 16 nicht Voraussetzung der Taufe sein kann, so schwächt er den Begriff unerlaubt ab: „er solle nur darauf hinweisen, dass der Täufling bei der Uebernahme der Taufe den aufrichtigen Willen*) (!) hat, die Bedingungen treulich zu erfüllen, unter denen ihm die göttliche Zusage gemacht ist". Dazu kommt, dass sich ἐπερώτημα in dieser juristischen Bedeutung erst in Schriftwerken späterer Zeit findet, und dass ferner der Act der Abrenuntiation, auf den dabei immer reflectirt werden muss, weil man sonst den Anlass zu diesem Bilde völlig vermissen würde, zwar in späterer Zeit mit der Taufe verbunden war, unmöglich aber in die apostolische Zeit zurückgesetzt werden kann. — ἐπερώτημα ist im N. T. ἁπ. λεγ. (im A. T. bei den LXX Dan. 4, 14 als Uebersetzung von שְׁאֵלְתָא), im klassischen

---

*) Das involvirt eine völlige Verkennung des Begriffes συνείδησις, welches nicht eine Stimmung vor einer Handlung, sondern die Stimme des Innern über die Qualität vergangener Handlungen bedeutet.

Griechisch bedeutet es „Frage, Anfrage". Daran anschliessend übersetzt Wiesing., der den gen. objectivisch fasst: „die an Gott gerichtete Frage oder Erfragung eines guten Gewissens", als ob der Täufling sich erst darüber Klarheit verschaffen müsste! Andere (Gerh., Besser, Steiger) nehmen συνειδ. als gen. subj.: „die an Gott gerichtete Frage eines guten Gewissens". Dabei bleibt der Gedanke wiederum unvollständig, und willkürliche Ergänzungen waren die Folge davon. — Darum haben die weitaus meisten Exegeten ἐπερώτημα in Verbindung gebracht mit der durch Matth. 16, 1. Psalm 137, 3 LXX verbürgten Bedeutung des Verbums ἐπερωτᾶν = bitten, fordern; daraus ergab sich die Uebersetzung: „die (in befragender Weise) ausgesprochene Bitte". Nahm man dann συν. ἀγ. als Gen. subj. (so Bengel: salvat nos rogatio bonae conscientae i. e. rogatio, qua nos deum compellamus cum bona conscientia, peccatis remissis et depositis; ihm folgend Schmid, bibl. Theol. S. 199 und namentlich neuerdings Usteri), so fehlt wieder die Bestimmung des Inhaltes der Bitte. Dazu erhebt sich diesen Auslegern wie überhaupt allen, welche den gen. so fassen, gegenüber das Bedenken, dass der Täufling bereits vor der Taufe eine ἀγ. συνειδ. besessen habe; was doch, wenn man den Begriff nicht mit Huther verflacht, erst Folge der Taufe sein kann. Der Parallelismus mit dem negativen Satzgliede, wo das Subject des ἀπόθεσις nicht ausdrücklich angegeben war, und wo ῥύπου σαρκὸς als gen. obj. stand, legt für diese Worte die gleiche Fassung jedenfalls nahe. So erklärten sich Lutz, Lechler, Weiss, Weizsäcker (Reuters Repert. 1858, 3), Hofmann, Schott, Keil, Kähler (das Gewissen 1, S. 331 f. 337) für die Uebersetzung: „die an Gott gerichtete Bitte um ein gutes Gewissen". Nun verstehen aber sämmtliche oben genannten Ausleger unter der ἀγαθὴ συνείδησις das durch Sündenvergebung gereinigte, gut gewordene Gewissen; zu dieser Identificirung des guten Gewissens mit dem durch Christus mit Gott versöhnten, von der Schuld befreiten Gewissen giebt, wie Huther mit Recht bemerkt, der neutestamentliche Sprachgebrauch ganz und gar kein Recht. Für die Bestimmung des Begriffes ist hier, selbst wenn man die Beziehung unseres Verses auf V. 16 leugnen wollte (s. dageg. Hofm.), doch das ἀγαθὴν συνείδησιν aus V. 16 massgebend. Dort ist aber andrerseits auch nicht bloss „das Bewusstsein lauterer Gesinnung" gemeint, sondern das nachfolgende Bewusstsein lauterer Handlungen. Das muss auch hier gemeint sein, um so mehr, als es sich hier um die definitive messianische Enderrettung handelt. Solche Rettung kann die Taufe

als Bitte um ein gutes Gewissen nur dann garantirend vermitteln, wenn diese Bitte nicht bloss auf die Möglichkeit des Eintritts in den Gnadenstand, sondern auf die Bewahrung und Bewährung im Gnadenstande abzielt *) (vgl. Usteri S. 35), wobei die Vergebung der Sünden und Reinigung von Schuld als ganz selbstverständliche Voraussetzung angesehen werden. Mit dieser Erklärung werden die berechtigten Gründe, welche Huther gegen Weiss, Hofm., Schott u. s. w. ins Feld führt, hinfällig. — Die Taufe wird hiernach also beschrieben als Bitte um Kraft und Stärkung zum *ἀγαθοποιεῖν*, auf Grund dessen wir ein gutes Gewissen haben können. Auf diese Weise wird uns in der Taufe die definitive Rettung zu Theil. *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*) Diese Worte schliessen sich dem Hauptverbum *σώζει* an (Wiesing., Weiss, Huth., Keil), weil ja die Taufe als Bitte nur definitiv retten kann, wenn die Erhörung der Bitte durch irgend etwas gewährleistet ist **). Dann bieten diese Worte eine Bestätigung unserer Auslegung. Denn es ergiebt sich, wenn die Taufe einmal rettet, weil sie *συνειδ. ἀγαθ. ἐπερώτημα* ist, sodann weil die Rettung durch die *ἀνάστασις Ἰησοῦ Χριστοῦ* bewirkt wird, unabweislich die Nothwendigkeit, dass *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* eine ergänzende Parallele zu *ἐπερώτημα* bildet, so nämlich, dass durch das erste die Möglich-

---

*) Warum aber Usteri sich dadurch bewogen fühlt, *συνειδήσεως ἀγαθῆς* als Gen. subj. zu nehmen (S. 36), ist mir unklar geblieben. Usteris eigene Auffassung ist voll von Widersprüchen. Als Resultat seiner Ansicht spricht er S. 37 aus: „die Taufe rettet 1) indem sie den Grund legt zu einem guten Gewissen und in demselben sich zu bewahren stets erinnert und heilig verpflichtet, 2) indem sie auf Grund davon die Getauften in die Lage von Gesuchstellern an Gott versetzt". Den ersten Punkt nimmt er in Anm. wieder zurück, indem er sagt, „dies Erste sei freilich nicht ausgesprochen, sondern in der Nennung des zum *ἐπερωτᾶν* berechtigten Gewissens stillschweigend vorausgesetzt". Wird aber dieses *ἐπερώτημα*, und nur dieses von der Taufe prädicirt, dann muss anerkannt werden, dass das zum *ἐπερωτᾶν* berechtigte Gewissen bereits vorhanden sein muss bei dem, der kommt um sich taufen zu lassen, also nicht erst eine Wirkung der Taufe sein kann. Kurz gesagt: *συνειδήσεως ἀγαθῆς* als Gen. subj. gefasst kann nur etwas bezeichnen, was der Taufe vorausgeht, *συνειδήσεως ἀγαθῆς* hingegen ausgedeutet als „Bewährung des Gnadenstandes" setzt, wie Usteri S. 36 auch wörtlich zugiebt, Sündenvergebung und Taufe als seine erste Quelle schon voraus: diese sachliche und jene grammatische Erklärung schliessen einander schlechthin aus.

**) Es ist demnach unrichtig, die Worte mit Grotius, Pott, Hensler, Zezschwitz, Usteri, selbst Hofmann und Schott lose von *ἐπερώτημα* abhängen vu lassen, was grammatisch kaum zulässig ist.

keit gegeben ist, dass die Taufe in wirksamer Weise das zweite sei und dadurch die definitive Errettung herbeiführen kann. „Weiss lässt richtig nicht die Sündenvergebung, sondern die Errettung durch die Auferstehung vermittelt sein, muss dann aber, da er bei *συνειδ. ἀγαθ. ἐπερώτημα* nur an Sündenvergebung denkt, folgerichtig *δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit *σώζει* verbinden, wodurch er dann den für die wenigen Worte nur zu prägnanten Gedanken bekommt: Die Taufe rettet als Bitte um ein gereinigtes Gewissen, nämlich mittelst der Sündenvergebung, die sie dem bussfertigen Verlangen versiegelt, und sie rettet auch endgiltig mittelst der Auferstehung Jesu Christi" (Usteri S. 37). Das sind zwei ganz verschiedenartige Aussagen, ohne jede Vermittelung zu demselben Subject gestellt, und auch das *σώζει* wäre in beiden Fällen etwas Verschiedenes! Wollen wir die Deutung des *συνειδ. ἀγαθ. ἐπερώτ.* von der Sündenvergebung beibehalten, und doch dem *σώζει βάπτισμα* den einheitlichen Sinn bewahren, dann müsste man sich „freilich sehr wundern, dass die *σωτηρία* von der Auferstehung und nicht von dem Tode Christi abhängig gemacht wird". Jedoch es handelt sich nach dem Zusammenhange mit dem Vorigen nur um die definitive Errettung. Darauf bezieht sich klar das unmissverständliche *δι' ἀναστάσεως Ἰ. Χρ.*, darauf müssen wir auch, wie wir es oben gethan haben, den vielgedeuteten Ausdruck *συνειδ. ἀγαθ. ἐπερώτ.* beziehen. — Es bleibt uns nur die Aufgabe, zwischen dem *συνειδ. ἀγ. ἐπερώτ.*, wie wir es gedeutet haben, und der *ἀνάστασις Ἰ. Χρ.* die geforderte Beziehung nachzuweisen. Diese ergiebt sich aber unmittelbar durch einen Vergleich dessen, was sonst in unserm Briefe als Folge der Auferstehung Jesu Christi erscheint. Durch die Auferstehung Jesu Christi sind die Christen (1, 3) wiedergeboren zu einer lebendigen, wirkungskräftigen (vgl. V. 13) Hoffnung, einer Hoffnung, die das stets wirksame Motiv des neuen religiös-sittlichen Lebens ist (s. d. Ausl.), m. a. W.: in der Auferstehung Jesu Christi haben wir die Garantie, dass wir auf Grund eines guten, christl.-sittl. Lebenswandels, der uns durch sie ermöglicht wird, stets eine *συνείδησις ἀγαθή* haben können. Dadurch wird sie für uns eine Bürgschaft des Heilsgutes der Zukunft, welches nach 1, 4 den Inhalt der christlichen Hoffnung ausmacht. — Und wie er 1, 21 zur Auferstehung die Erhöhung Christi hinzufügt, so schliesst sich auch hier in

V. 22, ein Blick auf den erhöhten Christus an, augenscheinlich, um damit für die Aussage des vorigen Verses eine Unterstützung zu geben. Als der Auferstandene kann

Christus uns definitiv erretten, weil von ihm, der nun Theil hat an der Macht und Herrschaft Gottes, dem alle Mächte und Gewalten unterworfen sind, jetzt dauernd einerseits die Kräftigung zum Gutesthun, andrerseits der Allmachtsschutz ausgehen kann, der alle event. Hindernisse beseitigt und so die Enderrettung garantirt und vollendet. So verhält sich dieser Vers inhaltlich zur vorangehenden Ausführung, wie 1, 5 zu 1, 3. 4 (s. die Ausl.; man vgl. auch den umgekehrten Gedankengang in 3, 12. 13. 15. 16). Es ist also eine zu äusserliche Gedankenverknüpfung, wenn Huth. u. A. meinen, es diene diese Aussage nur zur Fortspinnung der christologischen Aussage, indem noch weitere Momente der Verherrlichung hinzugefügt werden. Auch nicht die Grösse der messianischen Errettung (Usteri S. 41), sondern nur die sichere Gewähr derselben soll durch den Hinweis auf den sie vollziehenden erhöhten Christus gekennzeichnet werden. — *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ*) vgl. Röm. 8, 34. Kol. 3, 1 u. a. St. — *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν*) entspricht dem *πορευθείς* V. 19. — *ὑποταγέντων — δυνάμεων*) Auch diese Worte sollen zeigen, wie Christus die Seinen allezeit stärkend und schützend umgeben kann. Die Engel und alle Geister stehen da zum Dienst *τοῖς μέλλουσιν κληρονομεῖν σωτηρίαν* (Hebr. 1, 14). Das war offenbar allgemein urapostolische Anschauung. Die drei verschiedenen Ausdrücke für die Engel (*ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* so nur noch bei Paulus) sind coordinirt zu fassen (vgl. Röm. 8, 38); sie sind nebeneinandergestellt, um „die unbeschränkte (Eph. 1, 21. 22. Kol. 2, 10. 1 Kor. 15, 27. Hebr. 2, 8) über alle himmlische Mächte, welcherlei Namen und Rang sie auch haben mögen, sich erstreckende Herrschaft Christi hervorzuheben". Bei der regellosen Verschiedenartigkeit in der Aufzählung der Engelnamen lässt sich eine bestimmte Rangordnung der Engel nicht ablesen; zugestanden aber muss die Thatsache werden, dass die apostolische Zeit sich die Schaar der Engel vollkommen organisirt vorgestellt hat. — Ob in *ὑποταγέντων* die freiwillige Unterwerfung ausgedrückt ist (Huth. u. A.) oder die erzwungene (so noch Keil), ist nicht zu entscheiden, ist aber auch ohne Bedeutung. In jedem Falle stehen sie, — darauf kommt es hier an —, Christo gegenwärtig zur Verfügung.

Kap. IV.

V. 1—6*) bildet den Abschluss der allgemeinen Ermahnung, die mit 3, 8 begann. Obwohl dieser Abschnitt mit *οὖν* an den unmittelbar vorhergehenden eng anzuknüpfen scheint, so ergiebt sich doch, nach dem Inhalt des Folgenden geurtheilt, dass die Gedankenverknüpfung eine losere ist; das *οὖν* nimmt nur einen Gedanken des Vorigen wieder auf, indem es über V. 19—22 hinweg zu V. 18 zurückgreift. Die Aussagen der folgenden Verse brauchen daher keine wirkliche logische Folgerung des Vorigen zu bieten, sondern sie können sehr wohl eine andere Seite der Betrachtung hervorheben. Das geschieht in der That, und zwar so, dass, während bisher das Segenbringende ihres unschuldigen Leidens für Andere (vgl. V. 9. 12. 15—17) der leitende Gesichtspunkt war, jetzt der Segen, den sie selber von solchen Leiden ernten werden, ins Auge gefasst wird.

V. 1. *Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκί*) Mit diesem durch „weil“ aufzulösenden Genit. absol. geht der Apostel auf 3, 18 zurück. Was er mit *οὖν* aufnimmt, ist nach diesen Worten

---

*) V. 1. *ὑπὲρ ἡμῶν* (Rcpt. nach AKLP cf. ℵ) ist ebenso eingeschoben zur Vervollständigung des Gedankens und als überflüssig fortzulassen, wie 3, 18 (BC sah. vulg. Aug. min.). — Vor *πέπαυται* hat die Rcpt. *ἐν σαρκί* nach K und mehreren Min. Die Präposition *ἐν* fehlt in ℵABCL etc.; um dieser starken Bezeugung willen darf *ἐν* nicht aufgenommen werden, und es ist daher eher zu urtheilen, dass *ἐν σαρκί* nach dem folgenden *ἐν σαρκί*, als dass *σαρκί* nach dem vorangehenden *σαρκί* conformirt ist. — ℵcB aeth. vulg. lesen *ἁμαρτίαις*, was WH., wie mir scheint, nicht ohne Grund in den Text aufnehmen, während sie *ἁμαρτίας* an den Rand setzen. Eine Abänderung in die gewöhnliche Construction mit dem Genit. lag sehr leicht zur Hand. — V. 3. *ἡμῖν* (Rcpt. nach CKLP al. Oec. Hier.) ist eben so wenig zu halten wie *ὑμῖν* (min. ℵ). Die straffe Ausdrucksweise verführte leicht zu einem derartigen Zusatz. — *τοῦ βίου* nach *χρόνος* liest Rcpt. nach KLP min., es fehlt in ℵABC und ist zu streichen; eben so ist statt *θέλημα*, was sich ebenfalls in KLP findet, mit ℵABC etc. *βούλημα* zu lesen. — WH. txt. *εἰδωλολατρίας* statt *εἰδωλολατρείαις* (cf. Appendix pag. 153). — Der Aor. *κατεργάσασθαι* ist nur von KLP Oec. bezeugt. Wir lesen daher mit allen neuern Textkrit. das Perf. *κατειργάσθαι*. „die Verwandlung konnte leicht dadurch veranlasst werden, dass die Aoristform des Wortes im N. T. (z. B. Röm. 7, 8. 1 Kor. 5, 3. 2 Kor. 7, 11 etc.) die herrschende ist“. — V. 5. Ich bin geneigt nach B mit Buttm., WH txt. *τῷ ἑτοίμως κρίνοντι* zu lesen statt des längeren und leichteren *τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρίνειν*, das allerdings sehr stark bezeugt ist. —

ten deutlich nur die Thatsache des Leidens Christi mit näherer Bezeichnung der σάρξ, an der er gelitten. Es ist nichts darin enthalten von irgendwelcher Gesinnung oder Absicht, die Christus bei dem Leiden gezeigt hätte, da ὑπὲρ ἡμῶν unechter Zusatz ist. — *καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε*) ὁπλίζεσθαι im N. T. ἀπ. λεγ., wird auch bei Klassikern in ähnlichem Sinne wie hier, in übertragener Bedeutung mit dem Accus. construirt (ὁπλίζεσθαι λογισμόν, oder θράσος Soph. Electr. 905). Es deutet auf den Kampfesberuf der Christen hin, wird daher eher ein Object verlangen, das eine Willensrichtung, als ein solches, welches eine Gefühlsstimmung ausdrückt. ἔννοια heisst (trotz der neuerdings wieder von Keil ausgesprochenen gegentheiligen Behauptung) niemals „Gesinnung", sondern (vgl. Steph. thes. s. v.) „Gedanke, Erwägung, Einsicht, als ein Auffassen mit dem Verstande" (Wiesing., Schott, Huth., Sieffert S. 421). Von da aus erklärt Hesychius es geradezu = βουλή, d. i. der auf Grund einer Einsicht in die Lage der Dinge gefasste Entschluss oder Vorsatz. Das καὶ ὑμεῖς und noch mehr das τὴν αὐτὴν weist nur zurück auf den participialen Vordersatz. Den Inhalt der ἔννοια, mit der sie sich wappnen sollen, bildet demnach der im participialen Vordersatz ausgedrückte Thatbestand; denn von einer Gesinnung ist dort nichts angedeutet. Der Sinn des Satzes ist also: „da Christus dem Fleische nach gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit demselben Gedanken oder Entschluss, d. h. zu thun, was Christus gethan hat, nämlich am Fleische zu leiden" (vgl. Huth.). Die Christen sollen im Blick auf Christum die natürliche Leidensscheu überwinden. — Es ist unrichtig, wenn Sieffert in den Genitiv. absol. mit causalem Sinne die Bedeutung hineinlegt, als diene ihnen das Leiden Christi nicht nur zum Vorbilde, sondern durch seine heiligenden Wirkungen zugleich zum Möglichkeitsgrunde der Nachfolge. Da auf diesem Gedanken, der offenbar willkürlich eingetragen ist, die ganze eigenthümliche Deutung unseres Verses bei Sieffert beruht, so wird damit der Werth seiner Construction von vorne herein zweifelhaft. Der verbindende Mittelgedanke ist vielmehr lediglich der, dass es von den Christen als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dass sie in ihrem Verhalten Christo ähnlich sein müssen. Darum kann der Apostel auf die blosse Thatsache des Leidens Christi die Ermahnung zu gleichem Leiden gründen. — Der Wortlaut des Participialsatzes verbietet sogar die Eintragung des Gesichtspunktes, der durch 3, 18—22 nahe gelegt wäre: „wenn Christus gelitten hat um der segensreichen Folgen willen, die

sich an dies sein Leiden knüpfen, so soll auch der Christ sich mit derselben Erwägung d. h. mit der Erwägung der Segensfrucht solchen Leidens wappnen" (vgl. Weiss bibl. Theol. § 46, d u. A.). Denn durch τὴν αὐτὴν würde dann die Erwägung Christi und der Christen aufs bestimmteste identificirt. Im folgenden Satze mit ὅτι wird nun, mag man ὅτι causal oder explicativ („weil" oder „dass") fassen, die Segensfrucht sofort „dahin angegeben, dass, wer am Fleisch gelitten hat, dadurch principiell mit Sündigen aufgehört hat" (Weiss a. a. O.). Nur die allgemeine Idee der Segensfrucht des Leidens bleibt dabei identisch, die Beziehung derselben ist eine ganz heterogene, dort auf andere, hier auf die Leidenden selber bezogen. Da wäre τὴν αὐτὴν nicht am Platze. Umgekehrt entsteht dieselbe Nöthigung: Wenn man ὅτι explicativ fasst, d. h. wenn man den Inhalt der Erwägung, mit welcher die Christen sich ausrüsten sollen, in dem Satze mit ὅτι ausgeführt sieht (Hofm., Wiesing., Schott, Sieffert), dann muss man, weil durch τὴν αὐτὴν der Inhalt der ἔννοια der Christen mit der Christi selbst ausdrücklich identisch gesetzt wird, zugeben, dass das παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας „auch auf Christus und zwar ganz besonders auf ihn Anwendung erleidet" (Sieff. a. a. O.); ja mehr noch: man müsste annehmen, dass Christus, als er sich dem Leiden unterzog, denselben Gedanken gehabt habe, d. h. aber: den Gedanken an die segensreiche Folge des Leidens für ihn selbst, indem er sich bewusst war, dass er selber, wenn er gelitten habe, hinfort Ruhe vor der Sünde haben werde. Christo diese bewusste Erwägung zuzumuthen, als er zum Leiden ging (und das läge doch immer in den Worten), ist vollends unwürdig. — Aber schon die Annahme selbst, dass mit Christi Leiden thatsächlich ein gleicher Erfolg verbunden gewesen sei, von jener Erwägung abgesehen, verbietet sich durch den Wortlaut der Stelle, namentlich wenn wir die wahrscheinlich richtige Lesart ἁμαρτίαις (s. textkrit. Anm.) acceptiren. Aber auch wenn wir πέπαυται ἁμαρτίας lesen, müssen wir übersetzen: „der hat aufgehört zu sündigen oder der ist abgebracht vom (nämlich von seinem) Sündigen". Denn zunächst würde der Satz ja nach dem Zusammenhange erläutern, welchen Erfolg das Leiden der Christen nach ihrer Erwägung bei ihnen selbst haben würde; in V. 2. 3 ist aber in Bezug auf sie dem πέπαυται ἁμαρτίας ein früheres Thun, das Dahinleben in den Lüsten u. s. w. entgegengestellt. Auf Christum könnte die Aussage πέπαυται ἁμαρτίας nur angewandt werden als Gegensatz gegen ein früheres Sein oder Leiden, so dass man

übersetzte: „er ist jeder passiven Beziehung zur Sünde (der Menschheit), worunter er zu leiden hatte, entnommen". Dabei würde jede Parallelisirung zwischen Christo und den Christen wiederum authören, das *πέπαυται ἁμαρτίας* müsste auf zwei heterogene Arten inhaltlich bestimmt werden, und *τὴν αὐτὴν* wäre wieder nicht am Orte. Diesem Einwande sucht Sieffert zu entgehen, indem er sagt, das sei ja selbstverständlich, und darum jedes Missverständniss für die Leser ausgeschlossen, dass die Aussage mit *ὅτι* so wie auf die Christen, nicht auf Christum passe, der ja kurz vorher (3, 18) als *δίκαιος* den *ἄδικοι* gegenübergestellt sei. Gerade das ist der Punkt, von dem aus die ganze Auffassung Siefferts entkräftet werden kann. Jene *ἄδικοι* waren noch keine Christen, und das *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων* (3, 18) sagte, wie wir sahen, im Zusammenhange mit V. 14. 16. 17 nichts aus, was Christum von den Christen unterschied, sondern etwas, worin sie ihm gleichstanden. Und wenn von einem Leiden der Christen die Rede ist, dann leiden sie *διὰ δικαιοσύνην*, d. h. um der Gerechtigkeit willen oder: als Gerechte (3, 14. 17 vgl. Weiss bibl. Theol. § 46, d). Demnach ist es nicht erlaubt, sich auf die specifisch eigenartige Gerechtigkeit Christi den Christen gegenüber als Rechtstitel zu berufen, um dasselbe *πέπαυται ἁμαρτίας* von Christo anders als von den Christen deuten zu können*). *Πέπαυται ἁμαρτίας* lässt sich nur auf die Christen beziehen; jede Gedankenverbindung mit *Χριστοῦ οὖν παθόντος* muss abgeschnitten werden; das ist nur möglich, wenn wir erstens nur in der Thatsache des Leidens Christi, nicht in einer Erwägung Christi beim Leiden, das Vorbild für die Nachfolge der Christen erkennen, und wenn wir dementsprechend zweitens mit *ὅτι* nicht den Inhalt der *ἔννοια*, sondern die Begründung der Aufforderung erblicken*). — *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται* [*ἁμαρτίας*] *ἁμαρτίαις*) „Wenn Petrus von der Ermahnung zum geduldigen Ertragen der äusserlichen, um der Gerechtigkeit willen zu erduldenden Leiden ausgegangen ist (3, 14), dieselbe durch Hinweis auf das Vorbild und die

---

*) Die Ausführungen von Schott, welcher anerkennt, dass das *πέπαυται ἁμαρτίας* nicht bloss eine frühere passive Beziehung zur Sünde, sondern das frühere Sündigen selbst voraussetze, und der trotzdem das *ὅτι* in explicativem Sinne nimmt, sind mir daher unverständlich geblieben.

**) Auch darf bemerkt werden, dass der Satz mit *ὅτι* explicativ aufgefasst als zweites Motiv zu *ὁπλίσασθε* neben dem *Χριστοῦ οὖν παθόντος* nichts wesentlich Neues beibringen würde (vgl. Keil).

Wirkungen des Leidens Christi begründet hat, und nun hierauf zurückblickend den Lesern zu bedenken giebt, dass das Leiden am Fleisch die Scheidung von der Sünde mit sich führe, so kann dieses Leiden am Fleisch eben nur jenes äussere Leiden bezeichnen, zu dessen würdiger Erduldung er am Anfange dieser ganzen Ermahnungsreihe ermahnt hat" (Sieffert S. 425). — *πέπαυται* kann entweder medial genommen werden: „er hat abgelassen von der Sünde = er hat aufgehört zu sündigen" (so Weiss), oder passivisch nach der Construction *παύειν τινά τινος*: „er ist dahin gebracht worden, abzulassen von der Sünde, nicht mehr zu sündigen" (De Wette, Wiesing., Schott, vgl. Huth.). Die erstere Fassung ist entschieden vorzuziehen, weil es sich im Contexte um ein freiwillig übernommenes Leiden handelt, dessen Folge nicht als „reines Widerfahrniss" gedacht werden kann, sondern durch Mitwirkung des Leidenden hervorgerufen ist*). — Der Satz hat aber nur die Form einer allgemeinen Sentenz; dem Inhalte nach ist er es nicht. Denn die Behauptung, dass, wer am Fleisch gelitten hat, damit sich abgelöst hat vom Sündigen, ist in dieser Allgemeinheit unmöglich richtig, was wir Sieffert (S. 425) zugeben. Aber hier handelt es sich ja gar nicht um solche, die vor dem Leiden und im Leiden noch Sünder waren, sondern um Christen, die *διὰ δικαιοσύνην* leiden, d. h. eben, die *δίκαιοι* waren, als das Leiden über sie kam. Gerade weil sie sich von ihrem früheren Sündenleben lossagten, darum zogen sie (vgl. V. 4) den Hass und Hohn der *ἄδικοι* sich zu, darum kann es sogar event. zu einem *παθεῖν σαρκί* kommen, was nach 3, 14 gegenwärtig freilich noch nicht der Fall zu sein scheint. Aber sollte es dahin kommen, dann sollen sie sich willig drein ergeben, *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίαις*; das kann in Bezug auf bereits *δίκαιοι* nur Anwendung erleiden, wenn man das Perfectum, was durchaus nicht willkürlich ist, urgirt: „denn der, welcher (willig um der Gerechtigkeit willen **) selbst äussere Leiden auf sich genommen hat, hat sich damit definitiv und ein für allemal losgesagt von seinen Sünden, so dass diese hinfort nicht mehr (vgl. *μηκέτι* V. 2)

---

*) Liest man auch *ἁμαρτίας*, so wird diese doch mit Bezug auf das frühere Gebahren der Leser in den folgenden Versen nicht als Zustand, sondern als ein Thun (*κατειργάσθαι κτλ.*) geschildert, daher ist die Deutung des *πέπαυται* = „er ist befreit von der Beziehung zur Sünde" (so Sieffert vgl. Hofm., Keil) unannehmbar.

**) Das in Klammern Gesetzte ergiebt sich im Blick auf 3, 14 und die ganze bisherige Gedankenfolge von selbst.

bestimmende Gewalt über ihn haben" (Aretius, Weiss, Huth.). Die Entwickelung ist in der That so gedacht: 1) durch den Bruch mit der Sünde ist das Leiden veranlasst (vgl. V. 4), 2) durch das so veranlasste und trotzdem willig übernommene Leiden erfolgt der definitive, endgültige Bruch mit der Sünde. Selbst wenn man *πέπαυται ἁμαρτίας* auf Christum beziehen müsste, würde so die Analogie mit dem Leiden Christi gewahrt bleiben. Wenn jene Beziehung von uns mit Recht abgelehnt ist, dann wird vollends dieser Einwurf Siefferts (S. 425) hinfällig. — Mit gutem Grunde ist von Weiss (Petrin. Lehrbegr. S. 289, bibl. Theol. § 46, d, A. 7), Huther u. A. der Versuch abgewiesen, diesen Satz aus der paulinischen Vorstellung vom Absterben des alten Menschen zu erläutern, wie es nach Oecum., Calvin, Beza, Steiger, Schott, Hofm. u. A. auch bei biblischen Theologen traditionell geworden ist (vgl. Lutz, Schmid, Hofm., Baur S. 290 und zum Theil auch Sieffert a. a. O. S. 425 f.). Die Hauptmomente der Vergleichung werden dabei willkürlich in unsere Stelle eingetragen, ja dem Wortlaut direct zuwider. Bei Paulus wird die Vorstellung vom Absterben des alten Menschen vermittelt gedacht durch die Lebensgemeinschaft mit Christo, die hier nicht angedeutet ist; bei Paulus ist der Kern des Gedankens das Sterben, hier das Leiden; bei Paulus ist es ein Sterben im geistlichen Sinne; hier wird in vollstem Gegensatz dazu ein *σαρκί* angefügt *)!

V. 2. *εἰς τὸ μηκέτι κτλ.*) Das *μηκέτι*, welches deutlich auf *πέπαυται* zurückweist, scheint zu fordern, dass man das *εἰς κτλ.* direct an *πέπαυται* anknüpft. Dafür würde ferner sprechen, dass sonst der Satz mit *ὅτι* als blosser Zwischensatz betrachtet werden müsste, obwohl er das Hauptmoment in V. 1 enthält (so früher Huth., vgl. Zezschwitz). Indess die enge Verbindung von V. 2 und 3 macht es nothwendig, auch die Finalbestimmung auf die Leser zu beziehen, da der Hinweis darauf, dass die Leser lange genug nach dem Willen der Heiden gelebt haben „doch nur eine an die Leser gerichtete Mahnung, dies künftighin nicht mehr zu thun, begründen kann" (Sieffert S. 422, De Wette, Brückn., Wiesing., Schott, Hofm., Huth.); das *μηκέτι* kann durch den Satz mit *ὅτι* hervorgerufen sein, auch wenn er Zwischensatz ist; wir werden dadurch nicht gezwungen, *ὅτι* explicativ zu fassen (geg. Sieffert). — *εἰς* bestimmt das Ziel, worauf das

---

*) Ganz verfehlt ist es, unter *ὁ παθὼν* mit Fronm. Christus zu verstehen. — Reiche hält wegen der Schwierigkeit und Unklarheit des Gedankens den ganzen Satz für unecht.

ἐπλ. gerichtet sein soll; in diesem telischen Sinn ist es zu belassen. — ἀνθρώπων ἐπιθυμίαις, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ) Es ist für den Sinn gleichgiltig, ob man den Dativ als Dativ der Norm nimmt (Gerh.*), Hofm., Huth., Keil) oder als dativ. commodi, um anzugeben, wem das Leben gewidmet sein soll (de Wette, Brückn., Wiesing.). Die erstere Fassung ist hier vorzuziehen wegen des θελήματι ebensowohl, wie wegen des βούλημα in V. 3, wodurch der Wille Gottes und der Wille der Heiden als bestimmende Normen ihres Handelns hingestellt werden. Beide stehen ihnen als Norm also zunächst objectiv gegenüber; die ἐπιθυμίαι ἀνθρώπων sind daher zunächst auch nicht die Lüste der Leser, sie machen aber dieselben im Sündenleben ebenso zu den ihrigen, wie im christlich-gerechten Wandel den Willen Gottes (Hofm., Schott gegen Huth., Keil u. A.). Die Entscheidung zwischen Gott und Welt konnten die Leser nicht bestimmter treffen, als indem sie um der Erfüllung des göttlichen Willens, d. i. der Gerechtigkeit willen an derselben σάρξ litten, mit der sie sonst in den Willen der Heiden eingingen. — βιῶσαι als Infinitiv aor. ist seltener als βιῶναι. — βιοῦν sowohl wie ἐπίλοιπος sind ἀπ. λεγ.

V. 3. In dieser Ermahnung, dass sie sich alle wappnen sollen mit dem Gedanken daran, dass sie leiden müssen, um dadurch definitiv mit der Sünde zu brechen, liegt enthalten, dass das durchaus wünschenswerth und nothwendig für sie ist. Daher kann in einem Begründungssatze fortgefahren werden: ἀρκετὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος κτλ.) Zu ἀρκετὸς**) vgl. Matth. 6, 34. 10, 25. Es ist einfach ἐστὶν zu ergänzen; und der Infinitiv knüpft sich lose an, Winer S. 298 f. — ὁ παρεληλυθὼς χρόνος als Gegensatz zu τὸν ἐπίλοιπον — χρόνον und in seinem Verhältniss zu μηκέτι in V. 2 zeigt, dass V. 2. 3 eng zu einander gehören. — τὸ βούλημα τῶν ἐθνῶν κατειργάσθαι) Der Infin. Perf. ist gewählt, „um das einstige Sündenleben als ein für alle Zeiten abgeschlossenes zu bezeichnen" (Schott, Huth., Keil u. A.). Der Wille der Heiden wird ihnen hier ebenso objectiv entgegengestellt, wie oben der Wille Gottes. Wenn hier also gesagt wird, dass sie in ihrer Vergangenheit (denn von dieser ist die Rede, und nicht auf die Gegenwart reflectirt), d. h.

---

*) Gerh.: praecipit, ut normam vitae nostrae statuamus non hominum voluntatem, sed dei.

**) Zur Construction vgl. Isocr., Panegyr: ἱκανὸς γὰρ ὁ παρεληλυθὼς χρόνος, ἐν ᾧ τι τῶν δεινῶν οὐ γέγονεν.

als Nichtchristen den Willen der Heiden gethan haben, dann waren sie eben vor ihrer Bekehrung nicht Heiden, sondern Juden (Jachm., Fronm., Weiss). Nur in Bezug auf frühere Juden hat ein solcher Vorwurf Sinn, weil sie allein durch besondere göttliche Offenbarungen befähigt und verpflichtet waren, nicht menschlichen Begierden zu leben, sondern dem göttlichen Willen. — *πεπορευμένους*) ist auf das bei *κατειργάσθαι* hinzuzudenkende *ὑμᾶς* (vgl. *ὑμῶν* V. 4) zu beziehen. Zu *πορεύεσθαι ἐν* vgl. Luk. 1, 6. 2 Petr. 2, 10. — *ἀσελγείαις*) die verschiedenen Formen der Ueppigkeit, „Ausschweifungen aller Art", namentlich das unkeusche Wesen mit umfassend; vgl. Röm. 13, 13; 2 Kor. 12, 21; Gal. 5, 19 etc. (Lucian: *ἀσελγέστεροι τῶν ὄνων*). — *ἐπιθυμίαις*) fleischliche Begierden, im Zusammenhange mit *ἀσελγείαις* namentlich Wollustbegierden. — *οἰνοφλυγίαις*) s. Pape s. v., ist im N. T. *ἀπ. λεγ.* Das Verbum findet sich Deuteron. 21, 20 LXX. Es ist „die wiederholte Trunkenheit oder Trunksucht". Andron. Rhaod. lib. *περὶ παθῶν* p. 6: *οἰνοφλυγία ἐστὶν ἐπιθυμία οἴνου ἄπληστος*. — *κώμοις, πότοις*) vgl. Röm. 13, 13; Gal. 5, 21; „Schmauserei und Zecherei" bei festlichen Gelagen (vgl. Appian B. C. I., p. 700), wohl namentlich bei Gelegenheit der Opfermahlzeiten. In dem Sinne fügt er an: *καὶ ἀθεμίτοις εἰδωλολατρείαις*) Damit macht der Apostel seinen Lesern offenbar schon mit Rücksicht auf ihr früheres Verhalten einen Vorwurf. Schon damals hätten sie sich sollen von *εἰδωλατρείαις* fern halten, weil sie *ἀθέμιτοι* waren. *ἀθέμιτος* (im N. T. noch Act. 10, 28) heisst aber Alles, was menschlicher Sitte oder göttlichem Gesetze widerstrebt. Nun trifft bei Heiden weder das eine noch das andere zu; und es wäre thöricht, ihnen vorzuwerfen, dass sie einst in ungesetzlichen Götzendienereien einhergegangen seien; denn nach dem Geschmacke der Heiden waren diese Dinge weder widerrechtlich noch widergöttlich. Dagegen besassen die Juden eine göttliche Satzung, welche alle Betheiligung an götzendienerischem Treiben als die grösste Sünde brandmarkte. Man kann hier auch nicht sagen, dass *ἀθέμιτοι* vom Standpunkte der Leser aus, die jetzt Christen seien, gesagt sei; denn Christen würde Petrus vor *εἰδωλολατρείαις* wahrscheinlich mit anderen Motiven warnen, als mit dem Bemerken, dass sie *ἀθέμιτοι* seien. — Die *εἰδωλολατρεῖαι* sind hier, wo sie mit *κώμοις* und *πότοις* verknüpft erscheinen, sehr wahrscheinlich die heidnischen Opfergelage, die mit Völlerei und Unzucht aller Art verbunden waren. Es ist eine unberechtigte apriorische Annahme, die mit dem wirklichen Thatbestande, namentlich in der Diaspora, sich

kaum vereinigen lassen dürfte, wenn man sagt, eine solche Beschreibung passe auf Juden nicht. Wenn unser Brief an Judenchristen geschrieben ist, dann haben wir hier eben den Gegenbeweis. Gründe für oder wider jene Annahme lassen sich anderswo nicht beibringen *).

V. 4. *ἐν ᾧ ξενίζονται*) Da dasjenige, worüber sie befremdet sind, nachher noch speciell im Genit. absol. nachgebracht wird, so wird *ἐν ᾧ*, das an das Vorige anknüpft, nicht den gleichen Gedanken daraus aufnehmen, dass sie jetzt anders leben, als früher (de Wette, Wiesing., Schott., Fronm. u. A.), weil sonst eine Tautologie entstehen würde, sondern lediglich auf die Thatsache ihres früheren Sündenlebens zurückweisen, so dass der Sinn ist: „auf Grund dessen, dass ihr vordem so gewandelt seid, befremdet es eure Volksgenossen, wenn ihr es jetzt nicht mehr thut" (Hofm., Huth., Keil) **). Denn das ist unmöglich, *ἐν ᾧ* mit dem folgenden Genit. absol. zu verknüpfen = „*ἐν τούτῳ δὲ ξενίζονται ὅτι μὴ συντρέχετε*" (Pott u. A.). Zu *ἐν ᾧ* vgl. Joh. 16, 30. — *ξενίζεσθαι* steht im N. T. öfters in der Bedeutung „Gast sein"; hier „befremdet werden" (V. 12. Act. 17, 20); aber offenbar liegt darin an uns. St., wo *βλασφημοῦντες* damit verbunden ist, dass das Betroffenwerden zugleich mit Unmuth und Abneigung gepaart ist (vgl Schott). „Der absolute Genit. *μὴ συντρεχόντων κτλ.* giebt die veranlassende Ursache an, und *μὴ* bezieht die Sache auf das Befremden der Ungläubigen" (Huth.; vgl. Keil u. A.). — *συντρέχειν* (vgl. Marc. 6, 33, Act. 3, 11) deutet auf das besinnungslose, hastige Mitlaufen oder Mitfortgerissenwerden in die herrschende Strömung des Wollustlebens. In diesem Bilde bleibt der Verf. mit seinen Gedanken, wenn er in stärkerem Ausdrucke fortfährt: *εἰς τὴν αὐτὴν τῆς ἀσωτίας ἀνάχυσιν*) „in dieselbe Ausschüttung des Stromes ihrer Liederlichkeit". Zu *ἀσωτία* vgl. Eph. 5, 18, Tit. 1, 6. — *ἀνάχυσις* bei Aelian de an. 16, 15 synonym mit *ἐπίκλυσις* und Script. graec. ap. Luper. in Harpocr. mit *ὑπέρκλυσις*. Es ist aber wahrscheinlich, dass hier nicht die subjective Fassung: „das

---

*) Man muss sich wundern, dass einige unter den neueren Kritikern diese Stelle als Beweis für den heidenchristlichen Charakter der Leser unseres Briefes ansehen, während sie Röm. 12 mit den fast wörtlich gleichen Ausführungen an Judenchristen geschrieben sein lassen.

**) Als Object kann *ἐν ᾧ* ohnehin nicht aufgefasst werden, da dasselbe bei *ξενίζεσθαι* entweder im Dativ (V. 12 vgl. Polyb. 3. 68. 9) oder durch *διά τι* oder *ἐπί τινι* angeknüpft zu werden pflegt.

Herausgiessen, das Ueberströmenlassen“ *), sondern die objective: „das Ausgegossene, die überströmende Ausschüttung“ (Strabo = ἀνάχυμα s. Pape s. v.) am Orte ist, so dass dadurch hervorgehoben wird, wie sie willen- und widerstandslos in der Strömung, von der sie umgeben sind, mit fortgerissen werden (vgl. Schott). — βλασφημοῦντες) Das Particip, welches Nachdrucks halber ans Ende gesetzt ist und daher das eigentlich Bedeutsame des Satzes enthält (Schott), zeigt, dass es bei dem passiven Befremdetsein nicht geblieben ist, sondern dass die Ungläubigen ihrem Unmuth in Schmähreden Luft gemacht haben. Dadurch wollen sie ihr Gewissen übertäuben; durch Lästerung wollen sie „den Stachel dieser Verurtheilung ihres eigenen Treibens abzustumpfen suchen“ (Weiss bibl. Theol. § 47 d). Das charakterisirt der Apostel als ein βλασφημεῖν. Wohl kommt dies Wort auch vor, wo es sich um Menschen handelt (1 Tim. 1, 20. Röm. 3, 8 u. a. St.); aber auch da spielt immer die indirecte Beziehung auf das Verhältniss zu Gott mit; vollends wo es, wie hier, objectslos und absolut steht, kann es nur die specifische Gotteslästerung in sich schliessen, die denn auch, wie V. 5 sagt, von Gott oder Christus dem entsprechend einst geahndet werden wird **). So schliesst sich hieran unmittelbar an:

V. 5. οἳ ἀποδώσουσιν λόγον τῷ ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι) Der Richter ist, nach dem Zusammenhange geurtheilt, wahrscheinlich Christus, der gestorben, aber wieder auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht ist; von ihm, der die definitive messianische Enderrettung für die Seinen zu vermitteln die Macht hat (3, 21. 22), hängt auch das definitive Verderben der ἄδικοι βλασφημοῦντες ab. Der Apostel deutet mit dem ἑτοίμως ἔχοντι (Act. 21, 13. 2 Kor. 12, 14) auf das unmittelbar bevorstehende Endgericht hin; ein Gedanke, an dem sich die weitere Erörterung in V. 7 fortspinnt. — ζῶντας καὶ νεκρούς) Schlechthin alle Menschen, lebende wie todte, sind seinem Gerichtsspruche unterworfen. Die allgemeine Ausdrucksweise gestattet es in keiner Weise, irgendwelche Einschränkungen zu machen; am allerwenigsten

*) Es würde dann damit „das Treiben derer bezeichnet, welche es eilig damit haben, die ihnen innewohnende Liederlichkeit aus sich hinaus zu giessen, dass sie überströmt und sich nach allen Seiten ausbreitet“ (Hofm., vgl. Huth., Keil).

**) V. 4 enthält demnach einen authentischen Commentar dazu, was der Apostel sich als den ersten Anfang des παθεῖν σαρκί vorstellt.

dürfen die νεκροὶ (als geistlich Todte) auf die βλασφημοῦντες bezogen werden; ebensowenig geht es an, nur an Christen zu denken (Wichelhaus, Schott), da des Gerichtes offenbar zunächst um der Lästerer willen gedacht ist (vgl. Keil). Aber selbst dadurch kann der Ausdruck nicht hervorgerufen sein, dass der Apostel andeuten wollte, die βλασφημοῦντες würden nicht ungestraft bleiben, sie möchten nun vor dem Gerichte sterben oder nicht. Denn zu der Anschauung, die Petrus eben vorgetragen hat, nach welcher Christus eben schon in Bereitschaft steht, zu richten, wonach das Ende aller Dinge bereits unmittelbar nahe ist, würde es wenig stimmen, wenn er hier derartige Reflexionen anstellen wollte über den Fall, dass die βλασφημοῦντες bei dem Eintritte des Gerichtes nicht mehr leben sollten. Dieser Gedanke ist durch den Zusammenhang in keiner Weise angezeigt. Wenn wir auch zugeben müssen, dass der Apostel Christum deshalb den Richter aller Menschen ohne Unterschied nennt, um zu zeigen, dass auch die Frevler sicher das Gericht erwarte, so ist andererseits doch gewiss, dass er mit dem allgemeinen Ausdrucke weiter greift und die schlechthinnige Universalität des Gerichtes hervorhebt. Für die Auslegung des folgenden Verses ergiebt sich daraus die wichtige Erkenntniss, dass mit den νεκροί, von denen hier die Rede ist, nicht eine bestimmte Kategorie von Todten, sondern unterschiedslos alle Todten gemeint sind.

V. 6: εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη) Das Moment, welches diesen Begründungssatz mit dem vorigen Verse verbindet, liegt unbestreitbar in νεκροῖς. Die Wiederholung dieses Wortes macht es auch unmöglich, V. 6 über V. 3—5, welche dann eine Digression bilden würden, mit V. 1. 2 in Zusammenhang zu bringen (geg. Zezschwitz). Das καὶ weist ferner auf den Gegensatz gegen die ζῶντες, denen auch Evangelium gepredigt ist. Wie diese im Gegensatze gegen die νεκροί gedachten ζῶντες keine andere sind, als die V. 5 genannten, so muss auch νεκροί dieselbe Begriffsweite haben, wie das νεκρούς in V. 5; m. a. W.: bei diesem νεκροῖς ist ebensowenig eine Einschränkung irgendwelcher Art erlaubt, wie oben. Das Fehlen des Artikels ist dabei von keinem Belang. Denn einmal ist die Artikellosigkeit durch die Ausdrucksweise im vorigen Verse hervorgerufen; sodann giebt dieses Fehlen bei der Kargheit im Gebrauche des Artikels bei unserm Verfassser kein Recht, weitgehende Schlüsse daraus zu ziehen. Es ist demnach ausgeschlossen, die νεκροὶ von „geistlich Todten = Ungläubigen“ (Clem. Alex., Gerh. u. A.; s. oben; vgl. auch Hofm., Kögel: der erste Br.

Petri in 20 Predigten 1863, S. 256) oder von „verstorbenen Christen“ (Bengel, Zezschwitz, Schott; vgl. Schweizer, Usteri u. A.), oder speciell von jenen Todten der Urzeit (3, 19; vgl. de Wette, Brückn., Fronm. u. A.), oder von den in V. 4. 5 genannten Lästerern (vgl. Hofm.), oder endlich gar von den Frommen des alten Bundes (Bullinger, Aretius u. A.) zu verstehen. Es ist vielmehr die einfache Thatsache ausgesprochen, dass allen Todten ohne Ausnahme Evangelium verkündigt worden ist, genau wie den Lebenden. Das ist aber auch eine ganz selbstverständliche Thatsache, sobald wir im Recht gewesen sind, 3, 19 f. von einer wirklichen heilsanbietenden Predigt Christi im Scheol zu verstehen. Denn, wenn man principiell eine solche anerkennt, dann darf man sie natürlich nicht auf jene wenigen Ungläubigen aus der Zeit Noahs beschränkt denken (Steiger, König, Güder, Wiesing.), weil dann eine ungerechte Ungleichmässigkeit sich ergeben würde, sondern diese Predigt muss allen Verstorbenen zu Ohren gekommen sein. Warum der Apostel 3, 19 gerade jene heraushob, haben wir dort genügend erklärt. — *εὐηγγελίσθη* ist passivisch und impersonell zu fassen: „es ist ihnen Evang. verkündigt worden.“ Es ist nicht *ὁ Χριστός* oder dergl. zu ergänzen (Calv., Beng., Grot., Pott u. A.), noch weniger kann es medial genommen werden, was gegen den neutestamentl. Sprachgebrauch wäre (geg. Grimm, Stud. u. Krit. 1872, S. 671, Anm.). Dass dadurch eine Rückbeziehung auf 3, 19 wesentlich erschwert sein sollte, weil nicht in personeller Redeweise im Anschlusse an V. 5 fortgefahren werde: „dazu hat er (sc. Christus) gepredigt u. s. w.“, wie Usteri S. 42 f. meint, ist nicht richtig. Nach 3, 19 ist hier auch bei der impersonellen Deutung zunächst an Christum als den Verkündiger zu denken *). Bei unserer Auslegung sind *νεκροῖς* und *εὐηγγελίσθη* der Zeit nach zusammenfallend: den Todten ist, als sie bereits *νεκροί* waren, Evangelium gepredigt, was jeder Unbefangene zunächst auch ohne Weiteres aus der Aussage entnehmen wird. Diejenigen Ausleger, welche es auf verstorbene Christen oder auf *βλασφημοῦντες* beziehen, müssen *νεκροῖς* umschreiben: „Den jetzt (oder: bis jetzt) Todten, nämlich als sie noch am Leben waren“; die Hauptmomente dieser Umschreibung fehlen im Texte **).

---

*) So wird das dreifache Bedenken Usteri's S. 42, dass weder Subj., noch Präd., noch Personalobj. in 4, 6 und 3, 19 identisch seien, in allen Theilen hinfällig.

**) Eine ungehörige Reflexion ist es, wenn man mit Usteri S. 44 die Frage aufwirft, was denn aus den nach Christi Höllenfahrt

Den Zweck dieser Verkündigung giebt der Satz mit *ἵνα* an, auf den *εἰς τοῦτο* schon vorauswies: *ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι*) *κριθῆναι σαρκί* bezeichnet das am Leibe, dem Substrate des natürlichen Lebens, erlittene Todesgericht. Das wird durch den Gegensatz gegen *ζῶσι* und durch die Bedeutung der *σάρξ* in unserem Briefe (3, 18; 4, 1) gefordert*). Durch *κατὰ ἀνθρώπους*, „nach Menschenweise", wird das Gerichtetwerden am Fleische als etwas Gemeinmenschliches hingestellt = „wie es alle Menschen erfahren müssen". — *ζῆν πνεύματι* bezeichnet im Gegensatze zu dem einmal vorübergehenden Todesgerichte das dauernde Leben. Dies Leben ist aber kein blosses Fortexistiren; denn das Schicksal, fortzubestehen, wird den *πνεύματα* im Scheol auch ohne Verkündigung des Evangeliums zu Theil. Es ist ein wirkliches Leben, das sich als solches auch äussern kann; dazu gehört ein Organ der Lebensbethätigung; das *ζῆν πνεύματι* ist demnach gleichwerthig mit dem *ζωοποιηθῆναι πνεύματι*, welches Christus nach 3, 18 an sich erfahren hat. Das bestätigt der Zusatz *κατὰ θεόν*, welcher um der genauen Parallele zu *κατὰ ἀνθρώπους* willen ebenso übersetzt werden muss: „nach Gottes Weise = ein Leben, wie es Gott lebt", d. i. ein ewig seliges Leben (vgl. Weiss bibl. Theol. § 50, c.)**).

Nun sind zwar beide Theile des abhängigen Satzes mit *ἵνα* an den Hauptsatz angeknüpft, und es scheint, als müsse beides als Zweck des *εὐηγγελίσθη* verstanden werden. Bei

---

unter den Heiden Verstorbenen geworden sei? Auf diese hat Petrus keine Rücksicht genommen, und er brauchte es nach seiner Anschauung auch nicht. Wollen wir uns herausnehmen, darüber weiter nachzudenken, dann ist die einfachste Lösung, die auch von Dorner, Glaubensl. II, 2, S. 665 vertreten wird, dass den Geistern auch nach Christi Auferstehung von anderen Boten des Evangeliums gepredigt worden ist, genau wie es auf Erden geschah. Ob Petrus sich die Sache so gedacht habe, können wir nicht beurtheilen; vielleicht, dass aus dieser Vorstellung die impersonelle Fassung des *εὐηγγελίσθη* zu erklären ist.

*) Nichts berechtigt daher dazu, unter diesem Gerichte das Gericht der Busse, das unter Leiden erfolgende geistliche Sterben (Luth.. Beza, Gerh., Beng.; vgl. Keil) oder das Gericht der Sindfluth (de Wette) zu verstehen.

**) Willkürlich sind alle Auslegungen des *κατὰ θεόν*, welche die Parallele mit *κατὰ ἀνθρώπους* nicht berücksichtigen; so ist es willkürlich, wenn Hofm. z. B. übersetzt: „von Gottes wegen, indem Gott es ist, der dieses Leben giebt, so dass es also auch hiernach beschaffen ist".

der unzweifelhaften Bedeutung des Hauptverbums kann aber nur das zweite Glied, ζῶσι δὲ κτλ., als Ausdruck des mit der Heilspredigt Beabsichtigten gelten. Das erste Glied ist also nur dem äusseren Wortlaute zufolge dem zweiten coordinirt, in Wahrheit subordinirt. Damit ist aber gegeben, dass das Zeitverhältniss, in welchem κριθῶσι und ζῶσι zu εὐηγγελίσθη stehen, nicht dasselbe sein kann. Beachtet man den nun ins Gewicht fallenden Wechsel von Aorist (κριθῶσι) und Präsens (ζῶσι), beachtet man ferner, dass nach unserer Deutung das Personalobject des εὐηγγελίσθη solche thatsächlich bezeichnet, an denen jenes gemeinmenschliche Gerichtetwerden sich bereits vollzogen hat*), so wird man mit Fug und Recht urtheilen dürfen, dass das von ἵνα abzulösende κριθῶσι σαρκί plusquamperfectisch dem εὐηγγελίσθη vorangehend zu denken ist, und das ζῶσι πνεύματι ihm folgend (Steiger, Wiesing., Huth., Weiss, Gess Christi Pers. u. Werk S. 406 f.). Wir übersetzen daher: „Damit sie zwar gerichtet seien am Fleisch, aber leben möchten u. s. w."; oder: „damit sie, obwohl sie bereits gerichtet seien am Fleisch, doch leben möchten u. s. w." Diese gänzliche Loslösung der ersten Satzhälfte von ἵνα ist um so mehr geboten, als durch κατὰ ἀνθρώπους das Gerichtetwerden gänzlich ausser Beziehung zu εὐηγγελίσθη gesetzt ist. Wenn Hofmann diese Auffassung bezeichnet „als aller sprachlichen Rechtfertigung entbehrend" und wenn Usteri, sich auf einen befreundeten griechischen Grammatiker stützend, diesem Urtheile (S. 46) beipflichtet, dann darf man fragen, wie der Apostel jenen Gedanken anders hätte wiedergeben sollen, da der Conj. Perf. nicht gebräuchlich ist. Wir haben nur ein Recht zu fragen, warum er nicht schrieb: ἵνα κριθέντες — ζῶσι. Das that er aber nicht, „um durch jene Zusammenstellung den Contrast schärfer aufzudecken" (vgl. Hartung, Lehre v. d. Part. II, S. 406; Matthiae: ausf. griech. Gr. Ausg. 2, S. 1262).

Der ganze Vers ist durch γὰρ an V. 5 angeknüpft. Am nächsten läge es, das γὰρ auf die ganze einheitliche Aussage von V. 5 zu beziehen (so Schott u. Hofmann). Will man diese Ansicht consequent durchführen, dann darf man die νεκροί nicht von verstorbenen Christen deuten (Schott), sondern von βλασφημοῦντες; so Hofmann; denn wenn derselbe zunächst auch den Begriff etwas weiter auf alle bezieht,

*) Gerade diese sich nun ergebende genaue Correspondenz mit νεκροῖς darf als Bestätigung für die Richtigkeit unserer Ausl. sowohl des νεκροῖς als des Absichtsatzes gelten.

denen bei Lebzeiten Evangelium gepredigt ist, so beschränkt er die νεκροί im Grunde doch sofort wieder auf die βλασφημοῦντες, wenn er in V. 6 eine Begründung oder Erläuterung dafür sucht, dass die Lästerer, sei's lebend, sei's todt, werden Rechenschaft geben müssen. Als ob das noch müsste begründet werden, dass auch die verstorbenen Lästerer werden zur Rechenschaft gezogen werden, und als ob auf dem Boden der biblischen Anschauung der Gedanke möglich wäre, dass Jemand durch den Tod der Verantwortung entrinnen könnte! Und wie stimmt vor Allem zu der Absicht jener Begründung der Zweck des εὐηγγελίσθη, wie er mit ἵνα — ζῶσι κτλ. angegeben ist?*) — Vielmehr, da es geboten ist, in νεκροῖς eine Wiederaufnahme des unmittelbar vorhergehenden νεκρούς zu finden, dies νεκρούς aber in keiner Beziehung zu den βλασφημοῦντες stand, sondern über die zunächst zu erwartende Aussage in V. 5 hinausging, so muss man V. 6 lediglich als eine Begründung des Gedankens ansehen, dass das Gericht nicht nur über die Lebendigen, sondern auch über die Todten ergehen werde.

Die Voraussetzung, die diesem Zusammenhange zu Grunde liegt, ist die, dass ein Gericht über die Todten nur dann denkbar ist, wenn ihnen durch Verkündigung des Evangeliums die Möglichkeit der Errettung gegeben war. Denn nach Christi Erscheinung bestimmt sich definitive Errettung oder definitives Verderben nur nach der Stellungnahme zu ihm (vgl. Weiss, bibl. Theol. § 50, d, Usteri S. 50)**). — Was die Ausleger bestimmt hat, diesen nächst-

---

*) Wie wenig unmittelbar der Satz mit γάρ solche Begründung beibringen würde, zeigt eine Paraphrasirung des Textes nach der Hofmann'schen Auffassung (vgl. Usteri S. 51): „Sie werden, ob auch schon todt, dem Rechenschaft geben, der sich bereit hält, Lebende und auch Todte zu richten; denn dazu ist auch solchen, die dannzumal schon zu den Todten gehören werden, im Leben Evangelium gepredigt worden, damit sie, ob sie gleich inzwischen das Todesgericht erleiden mussten, doch durch den Glauben zu einem geistlichen und göttlichen Leben gelangen könnten (während natürlich bei Verschmähung dieser Gelegenheit ihre Verantwortung sich nur häufen würde)". Der eingeklammerte Satz, der dann das Hauptmoment der Begründung bilden würde, ist einfach hinzugedacht und im Texte durch nichts angedeutet.

**) Die Auffassung von Usteri, der auf einer Seite jegliche Beschränkung des νεκροί abweist, auf der anderen (S. 50) trotzdem die Aussage νεκροῖς εὐηγγελίσθη auf solche bezieht, die während ihrer Lebzeiten Evangel. gehört haben, ist m. E. ebenso inconsequent, wie die von Hofmann (vgl. auch Keil u. A.).

liegenden Sinn nicht anzuerkennen, sind wohl meistentheils dogmatische Bedenken.

4, 7—5, 9. Dritte Ermahnungsreihe. Der Apostel der Hoffnung hebt wieder an mit einem Blick auf die Nähe des Endes, und unterstellt so die Ausführungen über die innergemeindlichen Angelegenheiten, die nun folgen, dem gleichen Gesichtspunkte, wie die früheren. Nachdem er zu rechter Bereitschaft zu gemeinsamem Gebete ermahnt hat, fordert er die Leser auf, stets Bruderliebe zu üben und die Gnadengaben zu gegenseitiger Förderung anzuwenden (V. 7—11); es folgt eine Ausführung über die rechte Würdigung der gemeinsamen Leiden, die sie von nahe mit ihnen verbundenen Kreisen zu erdulden haben (V. 12—19). Im nächsten Cap. wendet er sich an die Leiter der Gemeinde, ermahnt sie zu treuer, selbstloser Ausübung ihrer Amtspflichten (5, 1. 4), und die Jüngeren zu entsprechender Unterordnung unter diese Aeltesten (V. 5); er fügt die Forderung gegenseitiger Unterordnung an, die nur ein Ausfluss ist der demüthigen Unterordnung und des demüthigen Vertrauens Gott gegenüber (V. 6. 7), und schliesst endlich mit der Ermahnung zu wachsamer Glaubenstreue und Glaubensfestigkeit in Leidesanfechtungen (V. 8. 9).

V. 7—11 *). Die rechte Art christlichen Gemeinschaftslebens im Blick auf die Nähe des Endes.

V. 7. *πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν*) Das *δὲ* leitet zu der neuen Gedankenreihe über; die Verbindung mit dem Vorhergehenden (Hofm., vgl. Schott) ist abzuweisen. — *πάντων* (neutr., nicht masc.) *τὸ τέλος* weist zurück auf die Nähe des Gerichtes (V. 5), mit dem zugleich das Ende aller Dinge und Lebensverhältnisse eintritt. Zu *τέλος* vgl. Matth. 24, 6. 14. — *ἤγγικεν*) Jac. 5, 8; Röm. 13, 12; Phil. 4, 5. „Dass die Apostel, ohne Zeit und Stunde zu bestimmen, die Wiederkunft Christi und damit verbunden das Ende der Welt —

*) V. 7. Der Art. vor *προσευχ.* fehlt in ℵAB min. und ist nicht zu lesen. Vielleicht lässt sich die Einfügung des Art. aus 3, 7 erklären. — V. 8. Das *δὲ* nach *πάντων* wird in allen neueren Textausgaben nach den ältesten codd. ausgelassen; vielleicht ist die Zusetzung des *δὲ* Correctur nach Jac. 5, 12. — *ἡ ἀγάπη* Rcpt. nur nach min. — *καλύψει* Rcpt. nach ℵLP ist Correctur nach Jac. 5, 20; *καλύπτει* nach ABK al. cop. arm. Clem. Rom; ebenso ist *γογγυσμῶν* (Rcpt. nach KLE Oec.) Correctur nach Phil. 2, 14 und mit ℵAB syr. arm. vulg. *γογγυσμοῦ* zu lesen. —

ihrem bisherigen Bestande nach — als damals nahe bevorstehend erwarteten, ist einfach anzuerkennen". — *σωφρονήσατε οὖν καὶ νήψατε*) „Erste, durch den Gedanken an die Nähe des Weltendes begründete (*οὖν*) Ermahnung". — *σωφρονεῖν* bezeichnet die Gesundheit des Sinnes, die aus der sittlichen Selbstzucht und Selbstbeherrschung hervorgeht; *νήφειν* (1, 13) geht auf die volle Klarheit des Geistes, der nicht getrübt wird durch die Leidenschaftlichkeit und andere rauschähnliche Affecte*). Es ist zu eng, beide Ausdrücke nur von der Enthaltsamkeit im sinnlichen Genusse im Gegensatze zu der V. 2 f. geschilderten heidnischen Zügellosigkeit zu verstehen (geg. Wiesing., Hofm., Keil u. A.). — Damit ist die Gemüthsverfassung beschafft, die nöthig ist *εἰς προςευχάς*), denn ein von Leidenschaften irgendwelcher Art aufgeregtes Gemüth ist nicht fähig, mit Andacht zu beten. Gebete (wie der Plural zeigt, regelmässig wiederholte Gebete) bilden die Grundlage eines gesunden christlichen Gemeinschaftslebens. Man versteht an dieser Stelle darum vielleicht mit Recht darunter die gemeinsamen Gebete (vgl. 3, 7; Schott).

V. 8. *πρὸ πάντων κτλ.*) vgl. Jac. 5, 12. Die nun folgenden Particc. und Adjj. hängen grammatisch von *σωφρον. καὶ νήψατε* ab. Die rechte Bereitschaft zum Gebet ist Allem übergeordnet. Wir übersetzen: „indem ihr dabei vor Allem die Liebe zu einander (*εἰς ἑαυτούς = εἰς ἀλλήλους*) ausdauernd sein lasst"; es ist also ein dem *σωφρον. κτλ.* untergeordnetes, aber doch besonders in Betracht kommendes Moment**) (vgl. Wies., Schott, Hofm., Huth.). — Vorausgesetzt wird übrigens, dass sie Liebe zu einander fühlen; ermahnt wird nur dazu, dass sie dieselbe *ἐκτενής* sein lassen (Beng.). — *ἐκτενής*, vgl. 1, 22, ist auch hier = „ausdauernd", nicht = „brünstig" (Luth. u. d. Meisten), vehemens (Beng.). Ohne ausdauernde gegenseitige Liebe ist kein gemeinsames Gebetsleben denkbar, weil es ohne sie kein gegenseitiges Tragen in Geduld, kein liebreiches Vergeben der Schwächen des Nächsten giebt. — *ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*) Diese sprichwörtliche Sentenz ist unzweifelhaft aus Prov. 10, 12 hergeflossen (vgl. Brückn., Wies., Weiss, Huth. u. A.), selbst wenn der Apostel die Worte nicht unmittelbar aus jener Stelle schöpfte. Der Sinn des Urtextes (die LXX übersetzen die zweite Hälfte falsch!) ist:

---

*) Die beiden synonymen Worte sind nicht zu trennen (geg. de Wette, Hofm.).

**) Keil bezieht diese Participien zu unmittelbar mit dem in 7 a liegenden Gedanken an das Ende.

während der Hass (der die Sünden anderer hervorzieht) Streit und Zwietracht erregt, bedeckt die Liebe in vergebender Milde die Sünden Anderer (und wirkt dadurch Eintracht). — Die Beziehung auf die Sünden des Nächsten, die dadurch nahe gelegt wird, ist an unserer Stelle geboten, wo vorher und nachher vom Verhalten gegen den Nächsten die Rede ist, und wo der Apostel den segensreichen Einfluss solchen Verhaltens auf das Gemeindeleben im Auge hat (was Hofm. mit Unrecht leugnet). So Estius, Luth., Calv., Beza, Pisc., Steig., Wies., Weiss (S. 337 f.), Schott, Fronm., Huth., Keil. Verfehlt scheint es, τὸ πλῆθος mit ἐκτενής in Zusammenhang zu bringen (Steiger, vgl. Weiss, Fronm.), weil ἐκτενής nicht die Intensität und räumliche Ausdehnung, sondern die zeitliche Dauer anzeigt; der Liebe an sich ist es eigen, die Menge der Sünden vergebend zuzudecken (Huth.): „Christliche Liebe vergiebt, wie sie selbst aus der Vergebung stammt" (Kögel a. a. O. S. 267). Wie das Empfangen der Vergebung nicht das eigene Vergeben lehrt, der bleibt nicht im Gnadenstand, der kann kein wahres Glied der christlichen Gemeinschaft sein (vgl. die fünfte Bitte). — Man darf sich für unsere Stelle nicht leiten lassen durch Jes. 5, 20 und die dort geforderte Erklärung, dass die Liebe, indem sie die Bekehrung des Nächsten bewirkt, macht, dass Gott die Sünden desselben nicht mehr ansieht. Denn an unserer Stelle ist von „verirrten Brüdern" nicht die Rede und nichts deutet im Zusammenhange auf eine bessernde Thätigkeit hin, die den anderen zu bekehren sucht (vgl. Wiesing., Weiss, Huth., Keil u. A.). — Vollends darf man nicht den unevangelischen und mit der Schrift in Widerspruch stehenden Gedanken eintragen, der nicht nur von katholischen (Salmeron, Corn. a Lap., Lorinus u. A.), sondern auch von protest. Auslegern (Vorstius u. A.; vgl. noch de Wette-Brückn.) vertreten ist, dass man durch Liebesübung seine eigene Sünde abbüssen könne. Denn das wäre doch nach dem Wortlaute unserer Stelle „der Segen, den die Liebe dem giebt, der sie übt".

V. 9. Von der vergebenden Liebe schreitet der Apostel nach dem Vorbilde mancher Herrenworte, die ihm vorschweben mochten, fort zur gebenden, dienenden Liebe. Es wird naturgemäss zunächst diejenige spezielle Form der Liebesübung berührt, welche für die damaligen Zeitverhältnisse charakteristisch war. Gastfreundschaft galt auch späterhin immer als eine Bethätigung specifisch-christlicher Liebesgesinnung. Der Ton liegt auf ανευ γογγυσμοῦ „ohne

Murren über die mancherlei Beschwerden, die damit verbunden sind" (vgl. Röm. 12, 13; Hebr. 13, 2. 3 u. a. St.).

V. 10. *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα κτλ.*) „ein Jeder dementsprechend, wie er empfangen hat". *καθώς* zeigt an, dass der Art und dem Umfange der Gabe, die er empfangen hat, das Thun eines Jeden im Dienste des Nächsten und damit zum Besten der ganzen Gemeinde entsprechen soll; Röm. 12, 6. 1 Kor. 12, 4 f. Der Apostel setzt also voraus, dass Jeder ein *χάρισμα* besitzt. Es ist demnach hier, wie im Korintherbriefe, keine ganz ausserordentliche Wundergabe gemeint, sondern die Fähigkeit, seine natürliche Anlage und Begabung in den Dienst des Nächsten zu stellen und zum Besten der Gemeinde zu verwerthen. Das ist die Grundlage aller wirksamen Liebesbethätigung; es ist, religiös betrachtet, schon ein *χάρισμα* von Gott, wenn man es versteht, in seinem Berufe stets das Wohl der ganzen Gemeinschaft im Auge zu behalten. — *διακονεῖν*, transitiv vgl. 1, 12. — *ὡς καλοὶ οἰκοινόμοι ποικίλης χάριτος θεοῦ*) „wie tadellose, treffliche (1 Tim. 4, 6. 2 Tim. 2, 3) Verwalter (1 Kor. 4, 1. Tit. 1, 7) der mannigfaltigen *χάρις* Gottes", d. h. dessen, was ihnen durch die Güte Gottes in mannigfaltiger Weise an Gaben und Fähigkeiten mitgetheilt worden ist. Die Gemeinde ist als ein Hauswesen Gottes gedacht, als eine grosse Familie, wo einer dem andern nach dem Sinne und Willen des Hausherrn liebevolle Handreichung thut. Vielleicht darf man mit de Wette und Weiss annehmen, dass in dem Bilde das Gleichniss des Herrn von den anvertrauten Pfunden (Matth. 25, 14 ff.) durchklingt.

V. 11 führt an zwei concreten Beispielen weiter aus, wie sie sich als *οἰκονόμοι ποικ. χάρ. θεοῦ* zeigen sollen. Sie sollen auf die eigene Ehre verzichten, und durch alle Handlungen Gott anerkennen als den eigentlichen Vermittler aller Fähigkeiten und damit auch aller Erfolge. — Die Vordersätze setzen je ein einzelnes Beispiel des obigen *ἕκ. καθὼς ἔλαβ. χάρισμα*, aber so, dass bereits an die Ausübung desselben gedacht ist (geg. Pott, Schott u. A.). — *εἴ τις λαλεῖ*) Die Thätigkeit des *λαλεῖν* bezieht sich hier auf das Reden in der Gemeinde zwecks ihrer Erbauung, was jedem freistand und nicht auf die Presbyter beschränkt gedacht werden darf. — *ὡς λόγια θεοῦ*) nach Analogie der vorhergehenden Participp. ist auch hier *λαλῶν* und nachher *διακονῶν* zu ergänzen (Wiesing., Huth. u. A.). — *λόγια* im Class. Griech. von Orakelsprüchen, im N. T. von Offenbarungsworten Gottes gebraucht. — *εἴ τις διακονεῖ*) ist ebenfalls nicht auf Amtsthätigkeit amtlich angestellter Diakonen

einzuschränken, die es in den in Frage kommenden Gemeinden wahrscheinlich noch gar nicht gab (vgl. 5, 5), sondern bezieht sich auf freie christliche Liebesthätigkeit jedweder Art; namentlich wird an Armen-, Kranken- und Fremdenpflege gedacht sein. — *ὡς ἐξ ἰσχύος κτλ.*) sc. *διακονῶν*. Die Ermahnungen wollen, wie das wiederholte *θεοῦ*, *θεὸς* und der Absichtssatz zeigt, den Lesern ans Herz legen, dass sie jene Thätigkeit im Interesse der Gemeinde nicht üben sollen, als besässen sie die Gabe und das Vermögen dazu aus sich selber, sondern aus der Art, wie sie es thun, soll das lebendige Bewusstsein hervorleuchten, dass Gott es ist, der Gaben und Mittel dazu hergereicht hat. Zu *χορηγεῖ* vgl. 2 Kor. 9, 10; *ἐπιχορ.* z. B. 2 Petr. 1, 5. — *ἵνα ἐν πᾶσιν δοξάζηται ὁ θεός*) giebt den Zweck von V. 10. 11 an mit besonderer Beziehung auf die drei Bestimmungen mit *ὡς*, die hier ihre Erläuterung finden. — *ἐν πᾶσιν* ist allgemein zu fassen = „in allen Stücken, in allen Fällen" (Wiesing., Huth. u. A.); nicht speciell: „in allen Bethätigungen gemeindlicher Begabung" (Schott, Keil); noch weniger masculin.: „in euch Allen, als seinen wahren Werkzeugen" (de Wette). — Verherrlicht wird Gott insofern, als sich durch ihr Verhalten zeigt, wie Grosses Gott in ihnen und durch sie zu wirken im Stande ist (vgl. 2, 12). — *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*) Alle Reden und Handlungsweisen, in denen es uns gelingt, Gottes Herrlichkeit zur Anerkennung zu bringen, werden durch Christum zu Stande gebracht. Christus bleibt in dieser Hinsicht dauernd der Vermittler zwischen der Gemeinde und Gott; was Gott darreicht, wird uns durch Christum zu Theil; und was wir auf Grund dessen vollbringen, thun wir wiederum in der Kraft Gottes durch Vermittlung Jesu Christi (vgl. Hebr. 13, 15)*). Indessen nimmt *διὰ Ἰ. Χρ.* neben der Hauptaussage *δοξάζ. ὁ θεὸς* eine untergeordnete Stellung ein, und die folgende Doxologie (vgl. Apoc. 1, 6) kann unmöglich auf Christum (Grot., Calov., Steiger), sondern nur auf Gott bezogen werden (so alle anderen Ausl.); vgl. 5, 10. 11. Logisch angesehen bietet die Doxologie die Begründung des Finalsatzes (Schott, Huth. u. A.): „weil Gotte die Herrlichkeit und die Kraft für alle Zeiten thatsächlich eignet (Indic.: *ἐστίν*), darum soll die

---

* Verfehlt ist es, *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit Hofm. zu dem folgenden Relativsatze zu ziehen. Die Wortstellung, sowie der Sinn des Satzes sprechen dagegen und wirkliche Analogien bieten auch Röm. 16, 27 und Hebr. 13, 21 nicht.

gemeindliche Thätigkeit darauf gerichtet sein, dies Gott zum Preise zu lebendiger Anerkennung zu bringen" (vgl. Huth.).

V. 12—19*). Dieser Abschnitt wird missverstanden, wenn man es so ansieht, als kehre der Apostel hier zu den mancherlei Verfolgungen und Leiden, von denen er früher sprach, lediglich zurück. Die Verse stehen inmitten der zusammenhängenden Ausführung über innergemeindliche Angelegenheiten, die sich bis zum Briefschlusse hinzieht. Und dass der Verf. von seinem Thema durch V. 12—19 nicht etwa abgekommen ist, zeigt die Anknüpfung mit *οὖν* in 5, 1. Es genügt auch nicht zu sagen, dass hier dieselben Leiden, nur unter dem Gesichtspunkte des gemeinsamen Leidens besprochen werden; sondern wir müssen anerkennen, dass hier von einer ganz anderen Art von Leiden die Rede ist, von solchen nämlich, die gleichsam in der eigenen Mitte der Gemeinde entstehen, und zwar insofern, als sie von Leuten ausgehen, mit denen sie noch in gemeindlichem Verbande stehen (vgl. Einl. § 3, 2). — Auch diese Ausführungen sind dem Gesichtspunkte unterstellt, dass das Ende nahe ist (vgl. V. 17). —

---

*) V. 13. St. *καθὼς* l. *καθό*. — V. 14. Es bleibt sehr zweifelhaft, ob der Zusatz *καὶ δυνάμεως* (ℵ *καὶ τῆς δυν.*) vgl. AP, viele Min. vulg. sah. cap. syr. arm. aeth. Cypr. etc. ursprünglich ist oder nicht. Die neueren Textkritk. folgen der Autorität von B (cf. KL Clem. Tert. etc.) und lassen den zweiten Genit. fort. — *ἐπαναπαύεται* (A. min) ist Correctur nach Luc. 10, 6; *ἀνάπέπαυται* ebenso nach 2 Kor. 7, 13. — Die Worte der Rcpt.: *κατὰ μὲν αυτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται* sind zweifellos unecht. Nur KLP etc. Thph.-Oec. Cypr. zeugen dafür; ℵAB al. syr. aeth. cop. etc. dagegen. Für das Verständniss des Zusammenhanges sind sie nicht nothwendig (geg. Hofm.). Und wenn sie es wären, begriffe man erst recht ihre Auslassung nicht. — V. 15. ℵB l. richtig: *ἀλλοτριεπίσκοπος* st. *ἀλλοτριοεπίσκοπος*. — V. 16. *ἐν τῷ μέρει τούτῳ*, Rcpt. nach KLP, ist wahrscheinlich aus 2 Kor. 3, 10. 9, 3 herzuleiten. ℵBA syr. utr. cop. etc.: *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ*. — V. 17. BKAP lesen *ὁ καιρός*; so auch Rcpt., wahrscheinlich mit Recht. Lchm., Treg. haben den Artikel aufgenommen; WH. setzen ihn im Texte in Klammern. — Zu beachten ist wieder die Lesart *ὑμῶν* st. *ἡμῶν*, die freilich hier noch weniger bezeugt ist als an den betr. anderen Stellen. — *δὲ* vor *ἀσεβής* ist zu wenig bezeugt. WH. setzen es in den Text in Klammern. — Lchm., Tisch. VII, Treg. WHtxt. fügen *ἁμαρτωλός*, wohl mit Recht, nach BKLP Thph. Oce. ohne Art. an. — V. 19. Alle alten Texte lesen *πιστῷ κτίστῃ* ohne voraufgehendes *ὡς*. Es wurde wahrsch. später, als bei Petr häufige Part., eingefügt. — WH streichen, m. E. mit Recht, nach B das überflüssige *αὐτῶν* hinter *ψυχάς*. — Der Plural *ἀγαθοποιΐαις* (Lchm., Treg. am Rande) ist durch A vulg. etc. zur geing bezeugt.

V. 12: *Ἀγαπητοί, μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει*) *πύρωσις* noch Apoc. 18, 9. 18 = incendium; *πυρόω* ist bei den LXX Uebersetzung von צָרַף und selbst von בחר. Prov. 27, 21 findet sich *πύρωσις* als ungenaue Uebersetzung von כִּיר) etwa = Läuterungsfeuer. Hier heisst es einfach: „Feuersgluth“; denn der Gedanke der Läuterung liegt auch in den folgenden Worten nicht. — *ἐν ὑμῖν*) Das Feuer hat seinen Herd in ihrer eigenen Mitte *). Diese Ausdrucksweise legt es in der That nahe, anzunehmen, dass die Leiden nicht von aussen her an sie herangetreten sind, sondern in ihrer eigenen weiteren Gemeinschaft, aus dem Kreise der Juden, von denen sie sich noch nicht völlig getrennt hatten, ihren Ursprung nahmen. Die Bestimmung *πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένη* bezweckt nicht etwa, anzudeuten, welche Auffassung der Leiden das Befremden darüber weichen machen müsse, — dieser Gegensatz beginnt erst mit V. 13 —, sondern gerade der *πειρασμὸς* ist es, welcher sie befremdet. Denn ein *πειρασμὸς* werden die Leiden, insofern sie ein Grund möglichen Abfalls sind (Jac. 1, 2. 1 Petr. 1, 6). — *ὡς ξένου κτλ.*) *ξένον* ist Alles, was man im gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht erwartet. — Diese Aussage führt uns in die ersten Zeiten des Christenthums zurück, wo die ersten Erfahrungen von Anfeindungen aller Art, und damit verbunden die ersten Leiden, als etwas Neues, Unerwartetes, die Gemüther der Christen zu verwirren drohten. Noch concretere Gestalt gewinnt die Aussage, wenn wir die Leser als eine von messianischen Heilserwartungen erfüllte, judenchristliche Gemeinde denken.

V. 13. *ἀλλὰ — χαίρετε*) Sie sollen die Leiden für eitel Freude achten (Jac. 1, 2); das ist die rechte Stellung des Christen zur Trübsal, freilich, wenn es die rechte Trübsal ist, in der er Theil nimmt an den Leiden Christi. — *καθὸ* = „in dem Masse, als“ = quatenus cf. Röm. 8, 26. 2 Kor. 8, 12. — *τὰ τοῦ Χριστοῦ παθήματα* sind „die Leiden, die Christus selbst erduldet hat“; an diesen nehmen die Gläubigen Theil, indem die Welt an ihnen dieselbe Feindschaft beweist, wie an Christus, da er es ist, der in ihnen gehasst wird (Wiesing., Weiss S. 393 f., Schott, Huth.) **). — Zu *χαίρετε* ist nichts als Object hinzuzudenken. — *ἵνα καὶ* —

---

*) De Wette übersetzt: „einigen unter euch geltend“!

**) An das innere Leiden zu denken, das der Mensch erduldet, wenn er in der Kraft Christi der Sünde abstirbt, haben wir kein Recht (geg. Steig.).

ἀγαλλιώμενοι) In καὶ liegt, dass die zukünftige Freude in einem entsprechenden Verhältniss steht zur gegenwärtigen; in ἵνα, dass die zukünftige Freude durch die gegenwärtige bedingt ist *). — ἐν τῇ ἀποκ. κτλ.) = „bei oder zur Zeit der Offenbarung der Herrlichkeit Christi" (vgl. Matth. 25, 31). — Die Verstärkung des χαρῆτε durch ἀγαλλιώμενοι entspricht genau der Steigerung 1, 8 im Vgl. zu 1, 6; cf. auch Matth. 5, 12. — Gemeinhin vermittelt man sich diese Aussage durch die paulinische Idee von der Lebensgemeinschaft mit Christo. Aber dann müsste man auch im Absichtssatze den Gedanken der Gemeinschaft hervorgehoben sehen. Dagegen ist hier lediglich ihr jetziges χαίρειν mit dem zukünftigen in Parallele gestellt, und man muss zugeben, dass, wie der Ausspruch überhaupt anklingt an Worte Christi, so auch die Form daraus entlehnt ist, der die Idee der Aequivalenz von Leistung und Lohn zu Grunde liegt.

V. 14. εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι) Das καθὸ κοινωνεῖτε κτλ. des vorigen Verses findet hier seine Erklärung. Es klingen hier die Worte von Matth. 5, 11. 12 durch. — ἐν ὀνόματι Χριστοῦ) vgl. Marc. 9, 41: ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστε **). In diesen Worten sagt der Apostel klar, worin ihr gegenwärtiges Leiden besteht; wir sehen, dass es ganz andersartig ist, als die Leiden seitens der heidnischen Umgebung, die früher berührt wurden. Dort waren die Heiden erbittert darüber, dass die Christen sich von ihrem Lebenswandel fern hielten, hier wird der Name Christi und in ihm die Christen geschmäht. Das ist seitens der Heiden, die gegen diesen Namen gleichgiltig waren, nicht denkbar, wohl aber von ungläubigen Juden, die diesen Christus nicht als ihren Messias ansehen wollten, und deshalb seinen Namen als den eines Verbrechers und Gotteslästerers schmähten. — ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα κτλ.) begründet, dass sie schon gegenwärtig μακάριοι genannt werden können. — τὸ τῆς δόξης darf man nicht für sich nehmen = ἡ δόξα (Matthiae, Ausf. gr. Gr. § 284); denn eine Analogie dazu findet sich im N. T. nicht (Win. S. 104); noch unpassender ist die Ergänzung eines ὄνομα nach dem Vorigen (Hofm.). Man wird vielmehr einfach

---

*) Das ἵνα ist von χαίρετε direct abhängig zu machen, natürlich von dem durch καθὸ κτλ. inhaltlich bestimmten χαίρετε (geg. Schott).

**) Steiger: „als Diener Christi"; Schott: „wegen eures Christennamens und Christenstandes"; de Wette: propter confessionem Christi" (vgl. Hofm.).

πνεῦμα zu beiden Genit. hinzudenken müssen (de Wette, Brückn., Wiesing., Weiss, Schott, Huth., Keil), und die auffällige Wiederholung des Artikels erklärt sich aus der Verschiedenartigkeit der Genitive, von denen der erste qualitativ, der andere possessiv zu fassen ist; *καὶ* steht gewissermassen explicativ: „der Geist der Herrlichkeit und zwar der Geist, der zugleich Geist Gottes ist" (vgl. Keil). Das zweite giebt den Grund des ersten an. — *ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται*) vgl. Jes. 11, 2; zum Verbum der Ruhe tritt eine Präposit. der Bewegung (cf. Joh. 1, 32; 3, 36; Matthiae p. 1375; Kühner ad Xen. Anab. 1, 2, 2), um zu bezeichnen, dass sie unter der dauernden Einwirkung dieses auf ihnen ruhenden Geistes stehen. — Der Satz mit *ὅτι* enthält nicht den Erkenntnissgrund (noch Aretius nach Hofm.: „jede solche Schmähung erinnert sie an das, was sie damit sind, dass sie den Namen Christi tragen"), sondern den Realgrund: „Ihr seid selig, weil ihr im Geist bereits gegenwärtig einen Theil jener Herrlichkeit, die eurer einst wartet, und damit das Unterpfand empfangen habt, welches euch die ewige *δόξα* (5, 10) verbürgt" *). — Ueber den Zusatz der Rcpt.: *κατὰ μὲν αὐτοὺς βλασφημεῖται, κατὰ δὲ ὑμᾶς δοξάζεται* (sc. *ὄνομα Χριστοῦ*), der den Text zwar nicht unterbricht (Schott), aber durch den Zusammenhang auch nicht gefordert wird (Hofm.), s. d. textkrit. Note. *κατὰ κτλ.* würde erklärt werden müssen: „nach ihrer Sinnesweise", oder: „hinsichtlich eures Verhaltens u. s. w."; denn für die Bedeutung „bei" oder „seitens" (Hofm.) lässt sich eine Analogie nicht beibringen.

V. 15. Schon in dem *καθὸ κοινωνεῖτε κτλ.* V. 13 lag als Gegensatz angedeutet: „in dem Masse, als ihr euch das Leiden nicht selbst zugezogen habt". Diesen Gedanken führt er in der nun folgenden Warnung aus, indem er gegensätzlich seine bisherigen Voraussetzungen erläuternd fortfährt: *μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς κτλ.*) *γάρ* ist also = nämlich (so d. meist. Ausl.). — *ὡς* wie oft in unserm Briefe: „weil er ein Mörder u. s. w. ist". *κακοποιὸς* bedeutet hier nach den beiden Substantiven nicht den „Staatsverbrecher", sondern es dient nur zur Verallgemeinerung der ersteren Begriffe. Erst das vierte Subst. *ἀλλοτριεπίσκοπος* ist durch *ὡς* abgetrennt und selbstständig gestellt. Das Wort bezeichnet einen, der sich zum Aufseher macht über Dinge, die nicht sein sind, und die ihn nichts angehen. Man wird dabei an die vorschnelle Vielgeschäftigkeit der jungen

---

*) Calv. schiebt dem Sinne direct zuwider ein nihilominus ein.

Christen, vor der Jacobus warnt, und an ähnliche Erscheinungen denken müssen. Sie wollen die anderen gewinnen und fangen es falsch an, indem sie von ihrem höherem Standpunkte aus die Sittenrichter der andern spielen. So ziehen sie sich Unannehmlichkeiten und Leiden durch ihre eigene Schuld zu; das ist, wenn sie auch Christen sind, nicht das Leiden *ἐν ὀνόματι Χριστοῦ*, von welchem er oben geredet hat*).

V. 16. *εἰ δὲ ὡς Χριστιανός*) s. hierzu Einl. § 4, 2; sachlich ist es identisch mit V. 14a: *εἰ ὀνειδίζ. ἐν ὀνόμ. Ἰ. Χρ.* — *μὴ αἰσχυνέσθω*) Diese Worte zeigen uns wieder, dass die Leiden, die sie zu erdulden hatten, wesentlich im Ertragen solcher Schmähreden bestanden. Nun fährt der Apostel nicht, wie man erwarten sollte, fort: „sondern rechne es sich zur Ehre an", sondern in schöner Gedankenwendung: „er sorge dafür, das er Gott die Ehre gebe"; Act. 5, 41; vgl. Bengel. — *ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ*) In diesem Zusammenhange muss *ὄνομα* in seiner eigentlichen Bedeutung, wie oben, festgehalten werden; also ist der Ausdruck nicht = *ἐν τῷ μέρει τούτῳ* zu fassen (de Wette). Hofmann hält letzeres für die richtige Lesart, zieht es aber dann zum Folgenden, wobei der zu erwartende Gegensatz des *δοξαζέτω* zu *αἰσχυνέσθω* ganz verschoben wird. — Der Name, der den Grund des *δοξάζειν* bildet (*ἐν* = auf Grund), ist entweder der Name *Χριστιανός*, oder vielleicht noch besser *Χριστὸς* selbst, dessen Anerkennung als Messias zugleich eine verherrlichende Anerkennung Gottes in sich schliesst. Auf eine solche Anerkennung soll der Christ durch stetes Gutesthun (V. 19) aus sein.

V. 17 f. V. 17 soll eine Begründung geben für die Ermahnung: *μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δέ*; V. 19 kehrt dann mit dem folgernden *ὥστε* zu dieser Ermahnung zurück. Die dazwischen liegenden Verse bezwecken also, durch Hinweis auf das Gericht, die Christen vor dem Abfalle zu warnen und sie zum *δοξάζειν θεόν* und zum *ἀγαθοποιεῖν* anzuspornen. Der Hauptton liegt immer auf dem zweiten Gliede. Der Apostel will sagen: Die gegenwärtigen Leiden der christgläubigen Juden sind bereits der Anfang des definitiven Endgerichtes. Das Verhalten der Christen in den Leiden, welches leicht zum Abfall werden kann (V. 12), giebt

*) Alle anderen Erklärungen (Calvin, Beza u. A.: alieni cupidus; Pott = „ein Störer der öffentlichen Ruhe" u. A.) entsprechen nicht der Analogie des Wortes.

dem Richter die rechte Norm für das Urtheil über sie an die Hand, ob sie als treu erfunden werden können oder nicht. Wenn nun schon bei der christlichen Gemeinde ein solches Gericht anheben muss, wo man doch meinen sollte, dass alle Glieder selbstverständlich auch zur Heilsvollendung gelangen werden, wie wird es da mit denen werden, die sich dem Evangelium verschliessen. Darum sollen die Christen ruhig die Leiden hinnehmen, sie sich nicht zur Ursache des Abfalls werden lassen; denn dann ständen sie auf einer Stufe mit jenen *ἀσεβεῖς*, für die eine Rettung kaum mehr denkbar ist.

V. 17. *ὅτι ὁ καιρὸς τοῦ ἄρξασθαι*) Wenn, was wahrscheinlich, *ὁ καιρὸς* ursprüngliche Lesart ist, dann ist *ὁ καιρὸς* Subject, und als Prädicat ein zweites *καιρὸς* zu ergänzen (Hofm.); also: *ὅτι ὁ καιρὸς καιρός ἐστι τοῦ ἄρξασθαι κτλ.* Der Artikel weist auf eine ganz bestimmte, nämlich die gegenwärtige Zeit; ebenso ist *τὸ κρίμα* das bestimmte Gericht, das Endgericht: „die gegenwärtige Zeit ist die Zeit, wo das Endgericht bereits anhebt", und zwar *ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ θεοῦ*, d. i. bei der Gemeinde der Gläubigen (vgl. 1 Petr. 2, 5. 1 Tim. 3, 15), in welcher beginnend das Gericht weiter fortgeht zu den Ungläubigen (daher *ἀπό*. cf. Act. 1, 22. 8, 35. 10, 37) *). — *εἰ δὲ πρῶτον ἀφ᾽ ἡμῶν*) sc. *τὸ κρίμα ἄρχεται*. — Das etwas pleonastische *πρῶτον* ersetzt das fehlende *ἄρχεται*: „Wenn es schon nöthig ist, bei uns, den Gläubigen, dem *οἶκος τοῦ θεοῦ*, die wir ihm als Glieder seiner Familie doch am Herzen liegen, den ersten Anfang zu machen, *τί τὸ τέλος τῶν ἀπειθούντων κτλ.*) in abgekürzter Form = „was wird dann das Ende sc. des Gerichts für die Ungläubigen sein (erg. *ἔσται*)". Hanc sententiam ex trita et perpetua Scripturae doctrina sumpsit Petrus (Calv.); vgl. Jer. 25, 29. 49, 12. Ezech. 9, 6. Die folgenden Worte sind direct dem A. T. entnommen.

V. 18. Prov. 11, 31 nach der ungenauen Uebersetzung der LXX. Der Grundtext handelt von der Vergeltung im zeitlichen Leben. Der *δίκαιος*, d. h. das Glied der christlichen Gemeinde, „der zu Gott in rechtem Verhältnisse steht" (Schott, Huth.) wird „mit genauer Noth (*μόλις*)" in

---

*) Hofm. meint, hier sei nur vom Gericht über die Ungläubigen die Rede, dessen Anfang der Apostel darin sehe, dass Gott es ihnen zulässt, die Gläubigen zu verfolgen, ihnen also das zu thun, was sie selbst für ihr Gericht reif macht (!). Wo bliebe dann der Zusammenhang mit V. 16 nach rückwärts und mit V. 19 nach vorwärts?!

diesem definitiven Gerichte gerettet. Denn der *δίκαιος* muss eben wegen der *δικαιοσύνη* leiden (3, 14). In diesen Leiden liegt etwas Versuchliches (V. 12), und das macht es schwer, in dem Gerichte (das für den *δίκαιος* in und mit jenen Leiden bereits angehoben hat), zu bestehen. — *ποῦ φανεῖται*) „wo wird er sc. dann, wenn das Gericht sich vollendet hat, erscheinen, d. i. zu sehen sein"; m. a. W.: „er wird vom Gottesgerichte hingerafft sein" (Weiss, Hofm., Keil u. A. geg. Huth., Wiesing. u. A., die darin nur finden: „er wird nicht bestehen"). — Es ist bemerkenswerth, dass hier die Gegensätze (*δίκαιος, ἀπειθῶν* od. *ἀσεβής*) so formulirt sind, wie etwa im Cap. 2, 6 f., wo wir auch den Gegensatz gläubiger und ungläubig gebliebener Juden annehmen mussten. Wie ganz anders spricht sich doch der Apostel 2, 12 über die *ἔθνη* und die voraussichtliche Heimsuchung derselben in gutem Sinne aus!

V. 19. Mit V. 19 kehrt der Apostel zu dem Gedanken von V. 16 zurück und schliesst damit die Ausführung über das Verhalten der Christen zu den Leiden ab. — Zu *ὥστε* mit verb. fin. vgl. Win. S. 282 f. Die Verbindung des *καὶ* mit *ὥστε* = „darum eben" (Win. S. 408, Huth.) ist ohne Analogie im N. T. Ebenso unnatürlich ist es, *καὶ* auf den ganzen Satz zu beziehen (Keil: „auch das soll noch geschehen, wozu die Leidenden hier noch ermahnt werden"). Das ist schon deshalb nicht richtig, weil bereits in V. 16 ein ähnlicher Gedanke enthalten war. Einzig natürlich ist die Verbindung mit *οἱ πάσχοντες* (Wiesing., Weiss, Hofm., Fronm. u. A.). Allerdings muss man dann anerkennen, dass an ein allgemeines Leiden auch hier nicht gedacht ist. *κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*) vgl. V. 17. 3, 16. 1, 6; auch dieser Ausdruck, der eng mit *οἱ πάσχοντες* zu verbinden ist, zeigt, dass nicht alle Christen leidend gedacht sind. Der Apostel muthet damit auch den Leidenden zu, was von den Nichtleidenden selbstverständlich zu erwarten ist. — *πιστῷ κτίστῃ παρατιθέσθωσαν τὰς ψυχάς*) Liest man *ὡς πιστῷ κτίστῃ*, dann ist aus dem vorigen *θεῷ* ein *αὐτῷ* zu ergänzen. Auf Gottes Schöpferqualität*) (in eigentlichem Sinne (geg. Steiger; vgl. auch Schott) wird verwiesen, weil er als Schöpfer der *ψυχαὶ* auch an ihrer Erhaltung und Errettung Interesse nimmt**).

---

*) *κτίστης* im N. T. *ἅπ. λεγ.*; im A. T.: Judith 9, 12. 2 Macc. 1, 24.

**) Ein „thatsächliches Exempel für das hier Geforderte" (Weiss S. 190) finden wir Act. 4, 24 ff.

Wir bewegen uns hier auf dem Gebiete der ältesten christlichen Lehrbildung, wo das specifisch Christliche noch oft in merkwürdiger Weise zurücktritt. Denn nur indirect versetzt uns πιστῷ auf den Boden christlicher Anschauung, insofern es auf die Treue Gottes hinweist, mit der er uns sicher hinführen wird zu dem herrlichen Ziele, auf das er uns durch die Auferweckung Christi Anwartschaft gegeben hat.

παρατίθεσθαι: „in Gewahrsam, in Schutz Jemandes übergeben"; auf die Bewahrung der ψυχαί kommt es vor Allem an; Uebel am Leibe u. dergl. kommen im Vergleich damit nicht in Betracht (vgl. 1, 9. 2, 11. 25). — Aber nicht quietistische Vertrauensseligkeit soll es sein, sondern es muss begleitet sein von dem Willen, im Gutesthun zu verharren. Nur dann nimmt sich Gott mit seinem Schutze (1, 5. 2, 25) ihrer an. Das ist das rechte Ineinander göttlichen und menschlichen Thuns.

Kap. V.

V. 1—5 *): Ermahnung an die Vorsteher der Gemeinde zu treuer und hingebender Erfüllung ihrer Pflichten (1—4) und an die Jüngeren zur Unterordnung unter jene (V. 5).

V. 1. Πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν παρακαλῶ) Den Presbytern werden in V. 5 νεώτεροι gegenübergestellt; die Pres-

*) V. 1. Wir lesen mit AB Lchm. WH. Treg.: πρεσβυτέρους οὖν ἐν ὑμῖν. KLP etc. cop. Thph. etc. lesen statt οὖν ein τούς, was sicher nicht ursprünglich ist. ℵ hat die Mischlesart: πρεσβυτ. οὖν τοὺς ἐν ὑμῖν. Diese hat am wenigsten für sich, ist aber trotzdem von Tisch. aufgenommen. Die Auslassung des οὖν lässt sich, da der Zusammenhang keine Folgerung zu bieten scheint, ebenso gut erklären, wie die Hinzufügung des τούς (s. d. Ausl.). V. 2. ἐπισκοποῦντες fehlt in ℵB; Tisch., Gebh., WH. lassen es mit Recht fort; Treg., Lchm. haben es beibehalten. — κατὰ θεὸν nach ἑκουσίως haben ℵAP min. verss., denen Lchm. u. Tisch. folgen. Treg. in Kl. am Rande. Die Rcpt. hat die Worte nicht (nach BKL); vgl. WHtxt. (appendix p. 102). Ich bin geneigt, die Lesart von B vorzuziehen. — μηδὲ (Rcpt.) durch ℵBKP cop. Thph. vulg. unzweifelhaft bezeugt. — V. 3. In B finden wir V. 3 nicht; aber da der Vers sonst gut verbürgt ist, ist er nicht für unecht zu erklären. — V. 5. Das ὑποτασσόμενοι der Rcpt. hat KLP Thph. Oec.; es fehlt in den wichtigsten codd. und wird von allen Neueren mit Recht als erleichternde Correctur ausgelassen. — Der Artikel von θεὸς wird durch das entgegengesetzte Zeugniss von B sehr zweifelhaft (WH setzen ihn im Text in Kl.).

byter sind also zunächst die Aelteren an Jahren. Aus V. 2, namentlich aus den dort gebrauchten Adverbien, wie aus der ganzen Art der Ermahnung geht hervor, dass sie zugleich amtliche Stellung in der Gemeinde hatten. Die Artikellosigkeit darf um so weniger auffallen, als der Artikel vor ἐν ὑμῖν unecht ist. Er sagt nur: „Presbyter unter euch = wenn es solche unter euch giebt, die Aelteste sind". Danach ist anzunehmen, dass Petrus keine genauere Kenntniss von dem verfassungsmässigen Bestande der Gemeinden hatte, und sodann, dass er es für möglich hielt, dass in manchen Gemeinden noch keine πρεσβύτεροι waren; eine seltsame Annahme, wenn er damit bloss natürlich ältere Leute gemeint hätte *). — ὁ συμπρεσβύτερος) So stellt sich Petrus demüthig (Bengel) den Presbytern gleich, obwohl er für die Gesammtgemeinde Christi war, was sie für die Einzelgemeinde (Hofm., Huth., Keil u. A.). — καὶ μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων) Da συμπρεσβύτερος etwas bezeichnet, mit dem sich der Apostel auf gleiche Stufe mit den Angeredeten stellt, so wird diese zweite Bestimmung, die mit jener unter einem Artikel steht, nichts dem Apostel im specifischen Unterschiede von ihnen Zukommendes anfügen können. Er betont damit also nicht seine Augenzeugenschaft, sondern μάρτυς ist hier = „Verkündiger" zu nehmen. Aber auch dann meint er hier, wenn eine pragmatische Beziehung herauskommen soll, zuerst und zunächst die Predigt vom Leiden Christi, die er selber in seiner Person hält, weil er κοινωνὸς τῶν τοῦ Χριστ. παθημάτων (4, 13) geworden ist (Wiesing., Schott; vgl. Keil). Das Zeugniss durch das Wort kommt hier nur nebensächlich in Betracht (geg. Huth., Hofm., Fronm. u. A.), was durch die weiteren Worte bestätigt wird. — ὁ καὶ τῆς μελλούσης — κοινωνός) Diese Worte stehen in genau demselben Verhältnisse zu den vorhergehenden, wie 4, 13b zu 4, 13a: καὶ betont das ganz Entsprechende des zweiten im Verhältniss zum ersten: „der deshalb auch Theilnehmer ist u. s. w." Dass er in seiner Person Thatzeuge der Leiden Christi geworden ist, giebt ihm so sehr die Gewissheit der Theilnahme auch an der Herrlichkeit (natürlich Christi; geg. Huth.), dass er sich schon jetzt einen

---

*) Die Situation ist dieselbe wie im Jacobusbriefe. Manche Gemeinden hatten sich noch nicht so völlig von den ungläubig gebliebenen Juden getrennt, dass sie eine eigene Organisation mit eigenen Presbytern hatten. Nur so erklärt sich der ungemein unbestimmte Ausdruck: πρεσβ. οὖν ἐν ὑμῖν.

κοινωνὸς derselben nennen kann *). — Weil der Apostel demnach in V. 1 den Hauptgedanken aus dem vorigen Abschnitt (4, 13) wiederholt, kann er die Ermahnung folgernd an jenen Abschnitt anknüpfen. Das Bewusstsein, dass auf das Zeugniss vom Leiden Christi Herrlichkeit folgt, soll für sie ebenso wie das thatsächliche Exempel des Apostels ein Sporn sein, unbeirrt ihre Pflicht an der Gemeinde zu thun, damit auch sie einst theilnehmen dürfen an der Herrlichkeit (V. 4).

V. 2. ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ) Die Gemeinde ist die Heerde Gottes, gehört also nicht den Presbytern zu eigen; ihre Thätigkeit, die nach dem Folgenden die gesammte Leitung der Gemeinde involvirt (geg. Luth., der es nur auf die Predigt bezieht), gleicht der von Hirten, die bestellt sind, die Heerde zu beaufsichtigen, die aber mit der ihnen anvertrauten Heerde nicht nach ihrem Belieben schalten dürfen (Act. 20, 28. Joh. 21, 16. Jes. 23, 1—4. Ezech. 34, 2 ff.). — τὸ ἐν ὑμῖν ist mit ποίμνιον zu verbinden **). Bengel, Steiger, Hofm., Huth. übersetzen: „die euch befohlene“, oder: „die in eurer Hut stehende“ Heerde (vgl. die Uebersetzung von Luther). Solche Bedeutung ist für ἐν ὑμῖν unnachweisbar; vielmehr ist es, wie V. 1, örtlich = inter vos, und es ist dann anzunehmen, dass der Apostel unter dem ποίμνιον die christliche Gesammtgemeinde verstanden hat, von denen Bruchtheile unter ihnen sich befinden ***). — μὴ ἀναγκαστῶς ἀλλὰ ἑκουσίως) nicht bloss das äussere Pflichtbewusstsein, welches mit dem Amte als solchem überall gefordert wird, sondern innere, freudige Willigkeit, kurz das Gefühl hingebender Liebe, soll das Motiv ihres Handelns sein. Wenn der Apostel von einem Zwange der Pflicht reden kann, dann haben wir eben ein geordnetes Amt mit bestimmten Pflichten vor uns. — ἀναγκαστῶς kommt überhaupt nur hier vor: ἑκουσίως im N. T. noch Hebr. 10, 26. — Aehnliche Gegensätze: Philem. 14. 1 Kor. 9, 17. — Ueber κατὰ θεὸν vgl. textkrit. Bem. — μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως) Nicht der Wunsch, sich auf schimpfliche Weise (bei der Verwaltung des Gemeindevermögens) zu bereichern, sondern die Lust und Liebe zur Sache selbst, ohne jede unlautere Nebenabsicht, muss sie in ihrem Thun bestimmen.

---

*) Hofm. liest ὅ statt ὁ und nimmt ὅ gegen den neutestamentl. Sprachgebrauch = δι' ὅ (s. dazu Winer S. 136).

**) Calvin trennt es davon = quantum in vobis est.

***) Schott sieht darin den Gegensatz zu τοῦ θεοῦ: „die dem Himmel angehörige Gemeinde weile annoch unter ihnen“. Das findet im Texte keine Begründung.

Luther übersetzt: „aus Herzensgrund". — Die beiden Adverbien finden sich im N. T. nur hier.

V. 3. *μηδὲ ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων*) *ὡς* ist hier zu nehmen nach Analogie von 1, 14. 2, 2. 5. 11. 12. u. s. w., *κατακυριεύοντες* ist also auf die Presbyter selbst zu beziehen *). *κατακυριεύειν* (mehr als *κυριεύειν*, geg. Steig.) heisst: „seine Herrschaft durch Unterdrückung des Beherrschten missbrauchen". — *κλῆρος* bedeutet eigentlich „das Loos", dann „das durch das Loos Zuertheilte", und endlich noch allgemeiner „das, was einem überhaupt zugetheilt oder zugewiesen ist". Hier steht es parallel mit dem folgenden *ποιμνίου* und ist ein Ausdruck für die einzelnen Theile entweder des ganzen *ποίμνιον θεοῦ*, oder der einzelnen Gemeinde, die je einem Presbyter zur Leitung und Aufsicht zugewiesen ist (vgl. Steiger, de Wette, Wiesing., Schott, Huth. u. A.). — Act. 17, 4 zeigt, dass das Bild vom *κλῆρος* auch auf Personen, die Jemand zugewiesen werden, Anwendung erleiden kann **). Man darf aus unserer Stelle die spätere Unterscheidung der Stände in der Gemeinde noch nicht herauslesen; diese kann sich auch nicht auf Grund unserer Stelle gebildet haben, da die späteren Bezeichnungen direct umgekehrt lauten (geg. Schwegler); ebenso wenig darf man hier bereits an hierarchische Ansprüche denken. — *ἀλλὰ τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου*) Allerdings sollen sie sich eine Herrschaft verschaffen über ihre *ποίμνιον*, aber nur so, dass sie durch ihr gutes Beispiel als Musterbilder christlich-sittlichen Lebenswandels einen weitgehenden Einfluss ausüben, mit dem sie dem ganzen Thun der *κλῆροι* eine bestimmte Richtung zu geben im Stande sind (1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 7. 2 Thess. 3, 9).

V. 4. *καὶ φανερωθέντος* (vgl. Kol. 3, 4. 1 Joh. 2, 28) *τοῦ ἀρχιποίμενος κτλ.*) Unmittelbar an die Ermahnung wird mit *καὶ* der Erfolg angeknüpft (Win. S. 406). Der *ἀρχιποί-*

---

*) Geg. Hofm., der hier einen eigentlichen Vergleich der Presbyter findet mit „solchen, die über ihre eigen angehörigen Grundstücke Herrschaft ausüben"; „die Presbyter", sagt er, „sollen die Gemeinde nicht wie eine Sache behandeln, über die man sein Besitzrecht damit ausübt, dass man beliebig über sie verfügt". Dagegen spricht die sonstige Art, wie unser Brief das *ὡς* verwendet; auch findet sich *κλῆρος* in dieser Bedeutung nicht im A. u. N. T. und zu alledem wäre der Vergleich sehr gezwungen.

**) Die auf Exod. 19, 5 beruhenden Bezeichnungen Israels als *κλῆρος τοῦ θεοῦ* sind höchstens als ungefähre Analogie zu dieser Ausdrucksweise anzusehen (geg. Keil u. A.).

μην (ἀπ. λεγ.; vgl. ὁ ποιμὴν ὁ μέγας Hebr. 13, 20) ist Christus; unter ihm als ποιμένες die Presbyter; der Heerdenbesitzer ist Gott. — κομιεῖσθε (1, 9) τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον) ἀμαράντινος ist nicht = ἀμάραντος 1, 4 (so die meisten Ausl.). Solche verlängerte Bildung eines von μαραίνω abgeleiteten Adj. ist wahrscheinlich überhaupt unmöglich. Es ist vielmehr von ἀμάραντος („Immortelle") abzuleiten und bedeutet „immergrün" (Schott, Huth., Keil u. A.). „Ob der Kranz hier (wie öfters bei Paulus) als Siegeskranz (so die meisten Ausl.) gedacht sei, ist mindestens ungewiss, da auch bei den Juden Blumen und Laubkränze als Freuden- und Ehrenschmuck bei Gastmählern und dergl. in Gebrauch waren„ (Huth.; vgl. Winers bibl. Realwörterb. s. v. Kränze). Das Bild vom Kampfe liegt hier fern, dagegen ist der ganze Tenor der Ausführung von 4, 12 ab beherrscht vom Gedanken an gegenwärtiges Leiden (5, 1). τῆς δόξης ist Genitiv. apposit: „der Kranz, der in der δόξα besteht".

V. 5. ὁμοίως) stellt nicht inhaltlich die Ermahnung (ὑποτάγητε) an die νεώτεροι jener an die πρεσβύτεροι gleich, weil im Vorigen von demüthiger Unterordnung nichts angedeutet war (geg. Huth.), sondern besagt nur, dass diese Ermahnung jener entspreche. Schon damit sind die νεώτεροι in ein ganz bestimmtes engeres Verhältniss zu den πρεσβύτεροι gestellt. Dies Verhältniss wird noch exclusiver durch das folgende πάντες, aus denen die νεώτεροι als besondere Kategorie herausgehoben werden (geg. Beda, Pott, Wiesing. u. A.). — Und da die πρεσβύτεροι V. 1—4 uns als eine Beamtenklasse mit bestimmten Pflichten entgegentraten, so kann diese Bedeutung hier nicht plötzlich hinter der des Alters gänzlich zurücktreten (geg. Huth., Keil u. A.), und auch die νεώτεροι werden aus der Gesammtheit der νεώτεροι zu speciellen Dienstleistungen bestellte, jüngere Gemeindeglieder sein, die den πρεσβύτεροι als solche zugeordnet und ihnen speciell zu gehorsamer Unterordnung verpflichtet waren (Weiss S. 344 ff.; auch bibl. Theol. § 47a, Anm. 1, Schott, Brückn.). — Daraus ist zweierlei zu schliessen: einmal, dass es unwahrscheinlich ist, dass Petrus in den Gemeinden, an die er schreibt, ein zweites festgeordnetes Gemeindeamt (dem der späteren Diaconen entsprechend) gekannt habe; sodann, dass die beamteten Presbyter zugleich auch als an Jahren älteren Gemeindeglieder vorzustellen sind (vgl. meine Abhandl. über die Gemeindeordnung in den Pastoralbr. S. 128 f.). Wahrscheinlich werden wir also auch hiermit in die allerälteste Zeit christlicher Gemeindebildung

und Organisation gewiesen. — V. 5b*) bildet den Uebergang zur Schlussermahnung, in welcher der Apostel sich wieder an Alle ohne Ausnahme wendet: πάντες δὲ) „alle", nicht bloss ältere und jüngere zusammen; dann würde es neben jenen ὑποτάγητε im Grunde nur eine Aussage über die πρεσβύτεροι enthalten (geg. Keil u. A.); vielmehr: „alle, auch sämmtliche Gemeindeglieder, ausser jenen πρεσβ. und νεώτ." Lachm., Buttm., Hofm., auch Huth., wollen πάντες δὲ ἀλλήλοις, auch wenn ὑποτασσόμενοι unecht ist, von ἐγκομβ. abtrennen und zu ὑποτάγητε ziehen. Das ist unnatürlich, zumal da sich ἀλλήλοις auch in der Verbindung mit ἐγκομβ. erklären lässt als eine Art dativ. comm.: „für einander, in Bezug auf (im Verhältniss zu, im Verkehr mit) einander" (vgl. Win. S. 202). Vor Allem würde das Verhältniss von V. 6, der mit οὖν anknüpft, zu der Ermahnung τὴν ταπειν. ἐγκομβ. κτλ. nicht verständlich sein, da V. 6 nichts Neues brächte. — τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβώσασθε) Das Verbum muss (vgl. Passow s. v.) von κόμβος „Band, womit etwas verknüpft und verfestigt wird" abgeleitet werden; also: „sich die Demuth wie mit einem Gurte fest anlegen". Die Demuth selber ist also als ein Gewand gedacht, was sie rings umgiebt (vgl. Kol. 3, 12 ἐνδύσασθε). — Abzuweisen sind die Ableitungen von ἐγκόμβωμα „Sclavenschurz", worin man dann die Beziehung auf das demüthige Verhalten ausgedrückt fand (Grot., Steig., de Wette nach Fritzsche opuscc. p. 259 f.)**). Aehnliche Ermahnungen: Eph. 4, 2. Phil. 2, 3. Röm. 12, 16. — Das Citat aus Prov. 3, 24 (in den LXX κύριος st. ὁ θεός), womit er die Ermahnung verstärkt, steht auch Jac. 4, 6, wo die ganze Gedankenreihe

---

*) V. 6. Lchm., Treg., WH. lesen χεῖρα statt χεῖραν nach BKLP. ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς liest Lchm. nach AP min. cop. aeth. vulg. etc. Jedoch ἐπισκοπῆς ist nach 2, 12 später zugesetzt. — V. 8. ὅτι ist nach den meisten Codd. zu streichen. — Im Folgenden kommen in Betracht nur die Lesarten ζητῶν τινα καταπιεῖν und ζητῶν τίνα καταπίῃ. Die erstere ist wahrscheinlich die ursprünglichere. So Lchm. ℵKLP cop. Las man τίνα, dann ergab sich die Abänderung in καταπίῃ (Rcpt. nach A syr Cyr. vulg. etc.) von selbst; oder es schien unpassend und wurde ganz weggelassen: so in B, vgl. WHtxt, welche τινὰ (nicht τίνα) an den Rand setzen. Sicher nicht ursprünglich halte ich die von Tisch. geschriebene Lesart: τίνα καταπιεῖν. — V. 9. Nach AB lies τῷ κόσμῳ.

**) Die Bedeutung „Prachtkleid", wovon man für das Verbum die Bedeutung „sich schmücken" herleitete (Calv. u. A.), hat ἐγκόμβωμα nicht. = Legt man κόμβος zu Grunde, dann muss man die Beziehung auf das demüthige Verhalten gänzlich fallen lassen (geg. Hofm.). — Hofm. nimmt übrigens eine Anspielung auf Joh. 13, 4 f. an.

unseres Abschnittes nur in anderer Reihenfolge sich findet (V. 6, vgl. Jac. 4, 10; V. 8, vgl. 4, 7).

V. 6. Durch das Citat bahnt sich der Apostel den Weg, um von der demüthigen Unterordnung der Christen unter einander fortzuschreiten zur demüthigen Ergebung unter Gott, die auch für jene das letzte Motiv abgiebt. — *ταπεινώθητε οὖν*) ist medial zu fassen (geg. Wiesing.): „erniedrigt euch; ordnet euch geduldig und willig dem unter, was Gott fügt". Er sendet die Leiden, er lässt sie auch wieder enden; auf beides gleichermassen bezieht sich der alttestamentliche Ausdruck *τὴν κραταιὰν χεῖρα*, welcher die Macht Gottes (vgl. 4, 11. Luc. 1, 51) hervorhebt, durch die Wohl und Wehe der Menschen bestimmt wird. Weil beides in Gottes Hand liegt, darum giebt die Unterwerfung unter Gottes Hand, wenn sie Leiden sendet, zugleich die Bürgschaft für die nachfolgende Erhöhung. Der Absichtssatz *ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ*) zeigt, dass die Ermahnung (*ταπειν.*) auf das geduldige Ertragen der Leiden hinzielte. — *ἐν καιρῷ*) „zu rechter Zeit", d. h. zu der Zeit, die nach Gottes Urtheil für euch die rechte ist.

V. 7 schliesst sich eng an V. 6 an; daher das Particip. Gedanke und Ausdruck aus Ps. 55, 22 LXX (*ἐπίῤῥιψον ἐπὶ κύριον τὴν μέριμνάν σου καὶ αὐτός σε διαθρέψει*). — *ἐπιῤῥίπτειν* ist ein Ausdruck des aufs äusserste gesteigerten Vertrauens. — *πᾶσαν τὴν μέριμναν ὑμῶν*) = „eure ganze Sorge in allen ihren Theilen". Es sind hauptsächlich die durch die Leiden erregten Sorgen gemeint; vgl. Matth. 6, 25. Phil. 4, 6. — *μέλει* mit derselb. Constr. z. B. Joh. 10, 13.

Dieser starke Vertrauensmuth soll aber nicht etwa einer fleischlichen Sicherheit und trägen Sorglosigkeit gleichkommen (vgl. 4, 19). Für die Christen gilt nach wie vor (4, 7) die Forderung:

V. 8: *νήψατε, γρηγορήσατε* (1 Thess. 5, 6) *κτλ.*) „asyndetisch zusammengestellt in nerviger Kürze, kraft deren selbst *ὅτι* vor *ὁ ἀντίδικος* fehlt" (Wies., Huth.). Beide Verben stehen im Gegensatze zu einem Gemüthszustande, in dem die Leser unfähig sind, ihre Augen offen zu halten; dort sind sie blind gemacht durch eine künstliche Rauscherregung, wenn sie sich den Genüssen der Welt hingeben, hier durch natürliche Schläfrigkeit und Schlaffheit, indem sie in ihrer geistigen Trägheit und Sicherheit nicht darauf achten, wie sehr ihr inneres Leben gefährdet ist, während doch *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος — περιπατεῖ κτλ.*) *ἀντίδικος* ist eigentlich „der Widersacher vor Gericht"; Matth. 5, 25. Luc. 12, 38. 18, 3. Indessen kommt es auch vor in der allgemeinen Be-

deutung: „Gegner, Feind“ (Aesch. Ag. 41). So wird man hier erklären müssen (geg. Schott), weil jene speciellere Bedeutung nicht zu dem Bilde des *λέων ὠρυόμενος κτλ.* passt. — Das substantivische *διάβολος* (LXX = שָׂטָן) ist erklärende Apposition zu *ἀντίδικος*; ohne Artikel als Eigenname (Win. S. 118). — *ὡς λέων ὠρυόμενος*) Der Löwe brüllt, wenn er Hunger hat und beutegierig ist. — *περιπατεῖ ζητῶν* [*τινα*] *καταπιεῖν*) Der Teufel geht fortwährend darauf aus, die Christen zu verschlingen, d. h. als seine Beute gänzlich zu verderben. So lange sie in ihrem Christenstande treu bleiben, kann er ihnen nichts anhaben. Deshalb hat er das beständige Interesse, sie von ihrem Christenwege und Christenleben abzubringen. Zu diesem Zwecke regt er, als Herr des ungläubigen Heidenthums, wie des ungläubigen Judenthums, Leiden und Verfolgungen aller Art an, welche für die Christen ein Grund des Abfalls werden könnten. Denn dass es ganz besonders die Leiden sind, durch die er sie in Versuchung führt, abzufallen, und wie sie solchen Versuchungen gegenüber Stand halten können, sagt das Schlusswort, welches so den Grundgedanken des ganzen Briefes in eigenartiger Form noch einmal reproducirt.

V. 9. *ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει*) vgl. Jac. 4, 7. Eph. 6, 11 ff. *τῇ πίστει*, zu *στερεοὶ* gehörig, ist Dativ der näheren Bestimmung (Kol. 2, 7, Win. S. 202). Nur Glaubensfestigkeit kann dem Teufel gegenüber Stand halten. — *εἰδότες τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων — ἐπιτελεῖσθαι*) *τὰ αὐτὰ* findet sich nur hier im N. T. substantivirt, wie öfters das Neutrum der Adjectiva (Win. S. 220); es soll die völlige Selbigkeit ihrer Leiden mit anderen betonen (de Wette, Wies., Huth., Keil u. A.). — Alle Ausl. nehmen nun mit Recht *τὰ αὐτὰ — ἐπιτελ.* als Acc. c. Inf. Nur Hofmann stützt sich darauf, dass *εἰδότες* sonst im N. T. stets mit *ὅτι*, nie mit d. Inf. construirt werde; mit d. Inf. habe es die Bedeutung „sich auf etwas verstehen“. So wird er gezwungen, *ἐπιτελεῖσθαι* activisch zu nehmen nach Analogie der Phrase: *τὰ τοῦ γήρως ἐπιτελεῖσθαι* (Xen. Mem. 4, 18, 8) und zu übersetzen: „indem ihr euch darauf versteht, für euren Christenstand den gleichen Leidenszoll zu entrichten, wie eure in der Welt befindliche Brüderschaft“. Dabei ergänzt er willkürlich den Begriff des „Christenstandes“, um hier etwas zu haben, was dem *γήρως* jener Phrase entspreche. Zum andern sind seine Ausführungen über *εἰδότες* sehr anfechtbar; endlich ist für *ἐπιτελεῖσθαι* der activische Sinn: „Zoll entrichten“ nicht nachweisbar; auch in jener Phrase

(vgl. dazu *τὸν θάνατον, τὴν κρίσιν ἐπιτελεῖσθαι*) bezeichnet das Verbum ein Erdulden, ein Aufsichnehmen. Ebenso ist auch hier das Bild vom „Zoll entrichten" unnatürlich. Denn die Leiden sind nicht etwas, was ich leiste, sondern etwas, dem ich mich, wenn es ohne mein Verschulden über mich kommt, im Vertrauen auf Gottes Führung unterordne. Daher ist zu übersetzen: „vollendet werden, sich vollenden, sich vollziehen". *τῇ ἀδελφότητι*) (2, 17) ist dann dativ. der Beziehung (dativ. incomm.). — *ἐν* [*τῷ*] *κόσμῳ*) „in der ganzen Welt = allüberall". Man darf darin nicht den Grund des Leidens finden wollen (Wies.: „in der Welt darf der Christ nichts Anderes erwarten"; vgl. Huth., Keil); denn zur Anfügung eines solchen liegt im Contexte auch nicht die geringste Veranlassung (geg. Wies., Huth., Keil u. A.); noch weniger darf man die *ἀδελφότης* im Gegensatze zu der *ἀδελφότης*, die der Herr bereits *ἐκ τοῦ κόσμου* zu sich genommen hat (Huth.), denken. — Der Hinweis auf die gleichartigen Leiden der Brüder allerorts enthält nicht etwa ein Trostmoment. Für einen Christen ist es kein Trost, Genossen des Unglücks zu haben. Eher könnte man es als ein Mahnung auffassen, dass sie es jenen gleich thun sollen. Das richtige wird in der Mitte liegen: es ist ein Beruhigungsgrund für sie. Das Befremden über diese Erscheinung wird gehoben, wenn sie sehen, dass überall mit dem Christsein Leiden sich verbinden, dass dies also nichts Besonderes, Aussergewöhnliches ist, was sie trifft, sondern dass es mit der Stellung des Christenthums in der Welt und zur Welt gegeben ist. — Wollte man angesichts dieser Stelle noch an staatliche Verfolgungen denken, dann müsste man den Brief in eine Zeit versetzen, wo allgemeine staatliche Verfolgungen in Scene gesetzt wurden. Solchen Charakter hatten die ersten Christenverfolgungen aber nicht. Es ist eben nur von Leiden die Rede, welche aus dem Verhältnisse des Christenthums zur Welt überhaupt entspringen.

V. 10. 11 *). Segensverheissung und Doxologie.

---

*) V. 10. *ἡμᾶς* verallgemeinernde Lesart der Rcpt. nach K min. syr. vulg. Statt dessen empfehlen die bedeutendsten Autoritäten (ℵABLP viele min. u. verss.) *ὑμᾶς* (vgl. 2, 23. 3, 18. 21). — Hinter *Χριστῷ* fügen AKLP ein *Ἰησοῦ* ein (Lchm., Treg. txt. in Klamm.); auf das Zeugniss von ℵB hin ist es fortzulassen. Die ursprünglichste Lesart findet sich wahrscheinlich wiederum bei B: *ἐν τῷ Χριστῷ* (WH. haben *τῷ* am Rande). — Die folgenden Verben stehen in der Rcpt. nach KLP etc. sämmtlich im Optativ. Das Futurum ist für ur-

V. 10. Gottes Wirken und menschliches Thun wird hier in logischen Gegensatz zu einander gesetzt. Das Nebeneinander dieser beiden Factoren sahen wir des Oefteren hervorgehoben (4, 19. 5, 5 f.). πάσης χάριτος) vgl. 2 Kor. 1, 3: ϑεὸς πάσης παρακλήσεως. Es ist „der Gott, dem jede Gnadenerweisung eignet“. Mit πάσης wird, wie mit ποικίλης (4, 10) die χάρις als eine mannichfaltige, viel verzweigte bezeichnet. χάρις kann demnach nicht die einheitliche Gnade Gottes als Princip des Heils (wie bei Paulus) sein, sondern es steht ungefähr identisch mit χάρισμα; nur tritt in jener Bezeichnung die Einheitlichkeit des Grundes deutlicher hervor. Wenn der Apostel nun den Lesern von diesem Gott eine Verheissung zusichern will, so muss er zunächst das Motiv einfügen, welches für Gottes Thun bestimmend ist: ὁ καλέσας ὑμᾶς κτλ.) In dieser Berufung liegt die Bürgschaft für die folgenden Verheissungen. Als Ziel der Berufung erscheint hier die δόξα Gottes selbst, in der er von Ewigkeit zu Ewigkeit lebt (1 Thess. 2, 12); bisher war immer von der δόξα Christi (4, 13. 5, 1. 4) die Rede. Diesen früheren Gedanken bringt der Apostel nach in ἐν [τῷ] Χριστῷ), was nicht zu δόξαν (Hofm.), sondern zu καλέσας zu ziehen ist (de Wette, Wies., Schott, Huth., Keil). Man ist nicht berechtigt ἐν = διὰ zu nehmen; aber auch der Gedanke der Lebensgemeinschaft mit Christo darf nicht als Vermittelung aus paulinischen Vorstellungsreihen hergeholt werden (de Wette, Wies., Schott, Huth., Keil u. A.); sondern es ist = „in und mit Christo“; also: „indem er Christum zur Herrlichkeit führte, hat er auch euch die bestimmte Gewähr der Erlangung zukünftiger Herrlichkeit gegeben“; (vgl. 1, 21: durch die Auferweckung Christi und seine Erhöhung zur Herrlichkeit ist ihr Glaube zur Hoffnung auf die definitive Heilserlangung geworden; vgl. auch 3, 21. 22). — ὀλίγον παϑόντας) grammatisch mit καλέσας, sachlich mit εἰς δόξαν zu verbinden. „Petrus schliesst das aorist. Part. so an, wie wenn εἰς τὸ δοξάζεσϑαι vorangegangen wäre“ (Hofm.). So

---

sprünglich zu halten. Die Aenderung lässt sich erklären aus der Analogie ähnlicher Stellen, die den Optat. zeigen; vrgl. Röm. 15, 13. Hebr. 13, 21. 1 Thess. 5, 23). — ὑμᾶς ist mit ℵAB etc. Tisch., Treg., WH. fortzulassen; ebenso ist ϑεμελιώσει zu streichen, das Tisch. nur dem Sinait. zu Liebe beibehalten hat. AB zeugen dagegen (vgl. WH., Lchm.; Treg. setzt ϑεμ. in Klamm. an den Rand). — V. 11. ἡ δόξα καὶ ist späterer Zusatz nach 4, 11 und mit AB vulg. aeth. zu streichen; ebenso ist wahrscheinlich τῶν αἰώνων nicht ursprünglich (vgl. B min. cop. arm. Tisch. VII, WH.).

bekommt das Partic. aor. den Sinn eines futur. exact. — Die Verbindung des Part. mit dem Folgenden (Lchm., Tisch.; Luthers Uebers.) ist dem Zwecke des Ganzen zuwider: nicht nach dem Leiden, sondern für das Leiden wird Kräftigung von Gott verheissen. — Da *ὀλίγον* in unverkennbarem Gegensatze zu *αἰωνίαν* steht, so heisst es: „eine kurze Zeit". Eine ähnliche Gedankenverbindung s. 1 Cor. 1, 8. 9. 1 Thess. 5, 23. 24. — *αὐτός*) nachdrucksvoll: „er, d. i. derselbe Gott, der euch berufen hat, wird auch u. s. w." — *καταρτίσει*) Luc. 6, 40. 1 Cor. 1, 10. Hebr. 13, 21: „in vollkommenen, fertigen Zustand versetzen". — *στηρίξει*) 2 Thess. 2, 17. 3, 3 u. sonst; vgl. oben *στερεοί* (V. 9). — *σθενώσει*) *ἁπ. λεγ.* — V. 11. Die Doxologie lautet ebenso wie 4, 11; allerdings wird hier im Anschluss an die eben von Gott ausgesagte Thätigkeit nur auf seine Macht reflectirt, kraft deren er, was er zu Stande bringen will, auch ausführen kann.

V. 12—14*). Brieflicher Schluss.

V. 12. *διὰ Σιλουανοῦ — ἔγραψα*) Unter diesem Silvanus ist kein anderer zu verstehen, als der bekannte Gefährte des Paulus, der in der Apostelgesch. Silas genannt wird. Es liegt näher, anzunehmen, dass Silvanus damit als Ueberbringer des Briefes gekennzeichnet werden soll (vgl. Ign. Philad. 11, 2. Smyrn. 12, 1. Röm. 10, 1 Pol. ad Phil. 14; s. Holtzmann, Einl. S. 492), als dass er der Schreiber gewesen ist, während Petrus dictirte. Anhaltlos ist daher auch die aus der letzteren Erklärung abgeleitete Auffassung von Ewald (Sieben Sendschr. S. 6) und Grimm, dass Silvanus der eigentliche Redactor des Briefes sei. Seufert, Zeitschr. f.

---

*) V. 12. Der Artikel vor *πιστοῦ* ist gut bezeugt (nach Tisch. ed. crit. maj. steht er auch in B). — *εἰς ἣν στῆτε.* So lesen alle neueren Textkritiker auf Grund der bedeutendsten Zeugen, und weil es die schwierigere Lesart ist. Allein *στῆτε* ist eine sprachlich ganz unmögliche Lesart. Auch der Zusammenhang fordert mit logischer Nothwendigkeit eine nähere Bestimmung von *ταύτην*, die nicht in einer paränetischen Wendung gegeben werden kann. Es ist dies für einen der Fälle zu halten, wo die Abschreiber dem Gedanken, ohne auf den Zusammenhang zu achten, eine erbaulich-paränetische Wendung zu geben versuchten. Wir lesen daher mit KLP Oec. Thph. *εἰς ἣν* (nicht *ἐν ᾗ*, was offenbar erleichternde Correctur ist) *ἑστήκατε.* — V. 14. Nach AB etc. syr. aeth. ist hier wie V. 10 *Χριστῷ* ohne nachfolgendes *Ἰησοῦ* (Rcpt. nach KLPℵ vulg. cop. etc. Thph. Oec.) zu lesen. Ebenso ist das Schluss-*ἀμήν*, welches gleichfalls in AB fehlt, als späterer Zusatz zu streichen.

wiss. Theol. 1885, S. 350 f. und v. Soden, Jahrb. f. prot. Theol. 1883, S. 505 f. sind in dieser Richtung noch weiter geschritten zu der Behauptung, Silvanus habe absichtlich unter der Maske des Petrus schreiben wollen; und hier nenne sich der eigentliche Verf. selbst. Vergl. dazu Einl. § 5, 5. — Da Silvanus auf der ganzen zweiten Missionsreise Pauli Begleiter gewesen ist, so ist hiermit ein terminus a quo für die zeitliche Einreihung unseres Briefes gegeben (vgl. Weiss, S. 363). — *ὑμῖν*) gehört zu *ἔγραψα* (so die meisten Ausl.), nicht zu *πιστοῦ* (so z. B. Steiger; vgl. auch Keil); gegen diese Beziehung spricht zwar nicht der Artikel (geg. Fronm.), wohl aber die Stellung, durch die *ὑμῖν* einen dann unerklärlichen Accent erhalten würde. Dagegen ist es begreiflich, dass der Verf. Ueberbringer und Adressaten zunächst nennt. — *τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ*) Dass Silvanus ein treuer Bruder ist, wird durch den Artikel als eine objective Thatsache hingestellt, deren Anerkennung der Apostel den Lesern damit ohne Weiteres zumuthet. Weil er aber fühlt, dass es doch zunächst nur sein eigenes Urtheil sei, was er als Thatsache hinstelle, fügt er, um den Lesern ihr Urtheil nicht vorwegzunehmen, in tactvoller, feiner Weise zu: *ὡς λογίζομαι* (Weiss, S. 363 A. 3, Brückn., Wiesing., Schott, Huth., Keil). — *δι᾽ ὀλίγων*) Einen Massstab für die Länge oder Kürze des Schreibens dürfen wir natürlich nicht aus der Analogie mit andern Briefen des N. T., sondern nur aus der Art und Bedeutung des besprochenen Gegenstandes entnehmen. In der That ist der Brief im Verhältnisse zu dem unerschöpflich reichen Stoffe kurz zu nennen. Es ist darum nicht erforderlich, *ὡς λογίζομαι* zu *δι᾽ ὀλίγων ἔγραψα* zu ziehen, um diese Aussage etwas zu mildern (geg. Steiger; vgl. auch Huth.) *). — Warum er es ein verhältnissmässig kurzes Schreiben nennen könne, das deutet der Verf. selbst an, indem er in den folgenden Particc. das Motiv seines Schreibens nennt: *παρακαλῶν καὶ ἐπιμαρτυρῶν*) Also kein Trostbrief, sondern in erster Linie ein Mahnschreiben soll der Brief sein; und diese Paränese ist immerwährend durchflochten mit dem Hinweise auf die den christlichen

---

*) Hofmann: „Der Brief sei doch wohl nicht zu lang gerathen, als dass er ihnen die Mühwaltung der event. erforderlicher Abschrift zumuthen könnte“! Fronm.: „ich rechne darauf, dass ihr durch Silvanus diesen Brief empfangt (!)“. — Dass sich *ἔγραψα* auf den vorliegenden Brief, den er eben schliessen will, bezieht, ist selbstverständlich (geg. Erasm., Grot. u. A.).

Glauben und das christliche Leben begründenden Heilsthatsachen und Heilswahrheiten. — ἐπιμαρτυρεῖν, im N. T. ἀπ. λεγ., heisst: „etwas durch sein Zeugniss bestätigen". Nicht etwas Neues hat er sie lehren wollen, sondern nur bestätigen, „wovon er voraussetzt, dass sie es selbst schon wissen und glauben" (Hofm.; vgl. auch Weiss S. 208: „es bedarf nur einer Bestätigung der ihnen bereits zu Theil gewordenen evangelischen Verkündigung"; S. 335 *). Die gefundene Bedeutung des ἐπιμαρτυρεῖν stimmt zu der folgenden Aussage insofern trefflich, als ταύτην sofort seine nähere Bestimmung erhält durch den Relativsatz: εἰς ἣν κτλ. Da also der Relativsatz lediglich eine Umschreibung der bestimmten χάρις ist, auf die ταύτην hinweist, so ist εἰς ἣν στῆτε eine unmögliche Lesart, die nur eine paränetisch-erbauliche Wendung einträgt, als ob ταύτην sich auf den Inhalt des vorliegenden Briefes beziehen könnte. (Mit Hofm., Huth. und den meisten Ausl., geg. Steig. und Keil, der εἰς ἣν στῆτε übersetzt: „in welche ihr (nach meiner Ansicht!) euch gestellt habt", was mit dem bestimmten hinweisenden ταύτην unvereinbar ist). ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ) Die χάρις τοῦ θεοῦ, in welcher sie Stellung genommen haben, ist die, von welcher der Apostel schon 1, 10. 13 redete. Sie ist hier so gedacht, dass die Leser in ihren Bereich eintreten konnten. Entgegengebracht ist ihnen diese χάρις in der Predigt des Evangeliums (1, 13). — Wenn Petrus diese χάρις nun ἀληθής nennt, so will er er damit bestätigen, dass das ihnen gebrachte Evangelium das rechte, echte Evangelium sei. — Von unserer Auffassung des Briefes aus lässt sich dies Motiv sehr leicht erklären. Die Gemeinden hatten die Botschaft von Christo nicht durch Apostel gehört (vgl. 1, 12), und es war für die Festigung ihres Glaubensstandes durchaus förderlich, wenn der Mund eines beauftragten Sendboten des Herrn die Wahrheit der an sie ergangenen Heilsbotschaft versiegelte (vgl. Weiss). Hält man den Brief für nachpaulinisch, so kann man schwerlich der Consequenz ent-

---

*) Somit sind allerdings beide Momente auf verschiedene Theile des Briefes zu beziehen (de Wette-Brückn.; geg. Huth.), die aber natürlich in einander häufig überfliessen. Die παράκλησις bildet ein selbständiges Moment und hebt nicht bloss den Charakter der ἐπιμαρτύρησις hervor (geg. Huth.). Ebenso unrichtig ist es andererseits, einseitig παρακαλῶν hervorzuheben und ἐπιμαρτυρῶν ihm unterzuordnen, wobei ἐπι— auf παρακαλῶν bezogen wird = „zu dem Ermahnen hinzubezeugend" (so Keil). Der Apostel legt durch den abhängigen Satz besonderes Gewicht auf ἐπιμαρτυρῶν.

gehen, die von der tübinger Kritik gezogen ist (vgl. Schwegler, nachapostol. Zeitalter II, S. 22), dass der Verf. sich im Namen des Petrus an Gemeinden wende, die Paulus gestiftet habe, um diesem ein Zeugniss der Rechtgläubigkeit auszustellen (geg. Huth., Hofm. u. A.). Die Anschauung von Steiger, Neander, Bleek, Wiesing., L. Schulze, Petrus wolle die Autorität des Paulus feststellen, führt darum nothwendig zur Verwerfung der Echtheit des Briefes. — Jene Bestätigung der Wahrheit der ihnen dargebrachten χάρις τοῦ θεοῦ war für die Leser offenbar nothwendig geworden, weil sie in Gefahr standen, an der Wahrheit der Verkündigung sich irre machen zu lassen durch die vielen Gehässigkeiten und Anfeindungen, die doch im Widerspruch standen mit dem Hauptinhalte jener χάρις, welcher besagte, dass die Christen zur Herrlichkeit berufen seien (vgl. Hofm.) *).

V. 13. Dass ἡ ἐν B. συνεκλεκτὴ weder die Frau des Apostels **) (Beng., Mayerh., Jachm. u A.), noch eine ausgezeichnete Frau der Gemeinde bezeichnet, sondern die Gemeinde in Babylon, ist gegenwärtig allgemein zugegeben. Συνεκλεκτὴ wird sie genannt, weil ihre Glieder ebenso, wie die Adressaten (1, 1), ἐκλεκτοὶ sind. Ebenso wird anerkannt, dass Markus in geistlichem Sinne der Sohn des Apostels genannt wird, und dass derselbe identisch ist mit dem bekannten Begleiter des Paulus, mit dessen Mutter Petrus nach der Apostelgesch. bekannt war. Aber voreilig ist es jedenfalls, aus dieser bildlichen Redeweise in συνεκλεκτὴ und υἱὸς den Schluss zu ziehen, dass in solchem Zusammenhange „auch Babel τροπικώτερον (Euseb. II, 15, 2) gebraucht sein und Rom bedeuten werde“ (Holtzmann, Einl. S. 492, Schwegler S. 18, W. Seufert, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1885, S. 148. 153). Denn ἐν Βαβυλῶνι wäre dann nicht bloss bildlicher Ausdruck, sondern eine Art von symbolisch-allegorischer Bezeichnung, die weder in jenen beiden bildlichen Wendungen, noch überhaupt im ganzen Briefe eine Analogie hätte (geg. Seuf. a. a. O. S. 153. 154). Die Gründe, welche gegen eine

---

*) Der Artikel fehlt vor ἀληθῆ, weil es Prädicat ist. Daher sind die Folgerungen, die Hofmann aus dem Fehlen des Artikels zieht, nicht richtig.

**) Das wäre schon sprachlich unmöglich (vgl. Steiger, Weiss S. 134, A. 2), und würde ja unwillkürlich auf eine Abwesenheit des Apostels vom genannten Orte schliessen lassen, wobei wieder äusserst auffallend wäre, dass der Apostel den Aufenthaltsort seiner Frau namhaft machen, den eigenen dagegen, den zu kennen für die Leser doch gewiss wichtiger war, verschweigen würde.

wörtliche Fassung des ἐν Βαβυλῶνι geltend gemacht werden (vgl. Seuf. 152 f.), treffen uns bei unserer Zeitbestimmung insgesammt nicht. Für diejenigen allerdings, welche den Brief nachpaulinisch und doch von Petrus geschrieben sein lassen, ergeben sich bei buchstäblicher Auffassung des ἐν B. unüberwindliche Schwierigkeiten, wie Hofmann mit Recht hervorgehoben hat. Woher soll Petrus den Römer-, woher den Epheserbrief gekannt haben, wie will man es geschichtlich begreiflich oder wahrscheinlich machen, dass Petrus unmittelbar darauf in Rom wirkte und starb, wie von derselben Seite angenommen wird u. s w.? Daher haben Hofmann, Schott, Wiesing. bei gleicher Datirung des Briefes die allegorische Deutung des ἐν B. vorgezogen. Aber die erste Forderung ist doch, dass der Apostel seinen Lesern verständlich bleiben muss. Das wäre nur dann der Fall, wenn jener Geheimname für Rom in der Zeit, wo er schrieb, üblich und allgemein verbreitet war. „Unstreitig ist aber diese Bezeichnung für Rom erst durch die johanneische Apocalypse (14, 8. 16, 19. 17, 5. 18, 2. 10. 21) aufgekommen" (Seuf. S. 155, Lips. Jahrb. f. prot. Theol. S. 574), und gangbar ist sie daher sicher erst lange nach der neronischen Verfolgung geworden, so dass es bei jener Datirung des Briefes „an jedem Zeugnisse dafür fehlt, dass zur Zeit der Abfassung des Briefes es unter den Christen ganz gebräuchlich war, Rom Babylon zu nennen" (Huth.). Es ist klar, dass auch in diesem Punkte beide Theile der Apologeten auf geschichtliche Schwierigkeiten stossen, die, consequent weiter verfolgt, zur Unechtheitserklärung führen müssen. Nur vom Standpunkte der tübinger Kritik aus ergeben sich keine geschichtlichen Unwahrscheinlichkeiten, wenn man ἐν B. tropisch fasst (Baur, Schwegl., Zeller, Hilgenf., Holtzm., v. Soden).

Indessen gegen die ganze allegorische Fassung spricht es, dass es in einem Briefe durchaus unpassend ist, „in einer ganz einfachen Grussbestellung sich einer allegorischen Ortsbezeichnung zu bedienen" (Huth., Weiss, Schenkel, Keil u. A.), die, wie schon bemerkt, trotz Seuferts gegentheiliger Behauptung im Brief ihres Gleichen nicht hat. Der Verf. konnte nicht darauf rechnen, von allen seinen Lesern richtig verstanden zu werden. Das hat selbst Seufert gefühlt. Er meint, dass „allerdings dem Pseudonymus, dessen Zweck das παρακαλεῖν καὶ ἐπιμαρτυρεῖν war, nichts daran gelegen sein mochte (!), ob die Leser das wirkliche oder das allegorische Babylon verstanden. Damit hat er sich selbst aufs beste widerlegt; denn wozu anders nennt er den Namen

ausdrücklich, als damit die Leser genau wüssten, wo sie ihn mit ihren Gedanken zu suchen hätten?!

Nur bei der unserer Hypothese zu Grunde liegenden Datirung des Briefes lässt sich ohne jede Schwierigkeit die zunächst liegende und nach der ganzen Art des Briefes ungleich wahrscheinlichere, buchstäbliche Auffassung des *ἐν B.* behaupten. Natürlich ist bei dieser Deutung das bekannte Babylon am Euphrat zu verstehen, und es ist nicht abzusehen, warum die blosse Existenz zweier anderer Plätze mit gleichem Namen, an die hier keinesfalls gedacht werden kann, gegen unsere Fassung sprechen soll (geg. Seuf. S. 148). Dass in jenem bekannten Babylon eine zahlreiche Judenschaft gelebt hat, steht fest: „dass also der Judenapostel den Schauplatz seiner Wirksamkeit dorthin verlegt haben kann, bleibt eine Möglichkeit, die man nicht länger bestreiten sollte" (Lips. a. a. O. S. 574 f.); ja es ist nichts wahrscheinlicher, als dass nach den Abmachungen der Urapostel mit Paulus jene fortan sich in erster Linie an die zahlreiche Diasporajudenschaft im Osten wandten, auf welche ihr Blick vielleicht gar durch alttestamentliche Prophetenstellen gelenkt wurde. Einen anderweitigen directen Beweis für die Wirksamkeit des Petrus in Babylon haben wir freilich nicht; auch an indirecten Zeugnissen fehlt es, da wir die Reihenfolge in der Aufzählung der Provinzen 1 Petr. 1, 1 als ein solches nicht gelten lassen dürfen (vgl. d. Ausl.; geg. Beng., Mayerh., Lips., Grimm). Aber wenn wir 1 Petr. 5, 13 als genügendes geschichtliches Document hinnehmen, dann bewegen wir uns keineswegs im Cirkel (geg. Seuf.), weil thatsächlich die Urtheile der Kirchenväter in dieser Hinsicht keinen Werth besitzen, da sie auf Grund der Apocalypse von vornherein sich veranlasst sahen, *ἐν Βαβυλῶνι* tropisch zu fassen. Darum darf es nicht auffallend erscheinen, dass nicht häufigere Spuren einer babylonischen Wirksamkeit des Petrus in der Tradition sich finden; denn, war 1 Petr. 5, 13 einmal allegorisch gedeutet, dann bot es hinfort keinen Anlass mehr zu dergleichen geschichtlichen Notizen (geg. Seuf. S. 151, Hundhausen: das erste Pontificalschr. des Petr. S. 83). — Bei unserer These wäre es schliesslich auch nicht mit Lips. (a. a. O. S. 577) für bedenklich zu erklären, dass Petrus an beiden Orten, in Babylon und Rom, gewirkt haben sollte, falls ein römischer Aufenthalt durch andere geschichtliche Nachrichten gefordert würde (doch s. darüber Einl. § 1, 6), da ja zwischen dieser und jener bei unserer Zeitbestimmung mehr als ein Decennium vergangen sein konnte.

V. 14. *ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγάπης*) Nach Vorlesung des Briefes sollen die Leser sich gegenseitig (einer den andern) zur Bezeugung christlich brüderlicher Liebe mit dem Bruderkusse begrüssen, der hier nach seinem Wesen als *φίλ. ἀγάπης* bezeichnet wird, wie Paulus ihn *φίλημα ἅγιον* nennt (vgl. Röm. 16, 16. 1 Cor. 16, 20 u. s. w.). — Der letzte Segenswunsch setzt für das specifisch christliche *χάρις* in den Schlussformeln bei Paulus ein der hebräischen Grussformel entsprechendes *εἰρήνη ὑμῖν* ein. — *τοῖς ἐν Χριστῷ*) Damit werden die Leser als Christen charakterisirt, und als solche aus der sie umgebenden ungläubig gebliebenen Judenschaft herausgehoben. — Dass an eine Lebensgemeinschaft mit Christo in paulinischem Sinne auch hier nicht zu denken ist, darüber vgl. Weiss S. 329.

Der Brief des Judas.

Einleitung.

§ 1.

Verfasser und Leser des Briefes.

Der Verfasser fügt seinem Namen Judas die näheren Bestimmungen: *Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος* und *ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου* hinzu. Die zweite derselben schliesst die Apostolicität des Verf. aus, da ein Apostel sich nicht erst durch Berufung auf einen andern kenntlich zu machen brauchte. Das wird durch V. 17. 18 bestätigt, wo er von den Worten der Apostel in einer Weise spricht, welche zeigt, dass er sich nicht zu ihnen zählt. Die beiden Verfasser der Briefe Jacobi und Judä sind also nicht identisch mit den Aposteln Jacobus Alphaei und Judas Jacobi, wie Keil (S. 289) wiederum behauptet, da überdies *Ἰούδας Ἰακώβου* Luc. 6, 16 unmöglich mit: *ἀδελφὸς Ἰακώβου* aufgelöst werden darf (geg. Win.). — Soviel freilich geht aus der Ueberschrift hervor, dass Jacobus, auf den der Verf. sich beruft, ein angesehener und den Lesern bekannter Mann gewesen sein muss. Wir werden daher allerdings an den Jacobus denken müssen, der später an der Spitze der jerusalemischen Gemeinde stand, den Paulus (Gal. 2, 9) zu den Säulen der Urgemeinde zählt, an den Verf. des kanonischen Jacobusbriefes, den Bruder (nicht Vetter) des Herrn, der mit dem Apostel Jacobus Alphaei nicht identificirt werden darf (vgl. dazu Beyschlag, Comm. zu Jacobusbr., Einl. § 1), und der auch Gal. 1, 19 nicht als Apostel, sondern lediglich als ein den Aposteln an Rang und Würdestellung ebenbürtiger Mann erscheint. Dass Judas sich nicht als Bruder Jesu

bezeichnet, kann nicht befremden, da ihm die leibliche Verwandtschaft gegen das geistliche Verhältniss zu dem Herrn, wie er es durch die Bezeichnung Ἰησ. Χρ. δοῦλος ausdrückt, zurücktreten musste; es ist derselbe Grund, der auch Jacobus dazu bewog, sich in seinem Briefe nicht als Bruder des Herrn zu bezeichnen. — Der Inhalt des Briefes, die Benutzung des A. T. und die Verwendung der jüdischen Tradition sprechen dafür, dass der Verf. ein, wahrscheinlich der Urgemeinde angehöriger Judenchrist *) war. — Von den weiteren Lebensverhältnissen und der Wirksamkeit desselben besitzen wir nur sehr unsichere Nachrichten, die um so weniger für geschichtlich gelten können, als sie sich nicht nur vielfach widersprechen, sondern in ihnen auch der Verfasser des Briefes und der Apostel Judas nicht unterschieden werden.

Die Leser, für welche der Brief zunächst bestimmt ist, sind nur mit den allgemeinsten Ausdrücken bezeichnet, und weder dem Orte, noch der Beschaffenheit nach näher angegeben. Nichts deutet darauf hin, dass er nur an Judenchristen geschrieben sei. Denn die oben erwähnte Art der Anknüpfung an das A. T. und die jüdische Ueberlieferung kann ihren Grund in der Individualität des Briefstellers haben, ohne durch die Rücksicht auf die Leser bedingt zu sein. Um des Charakters der bekämpften libertinistischen Richtung willen, welcher nur in heidenchristlichen Kreisen denkbar ist (geg. Spitta), nehmen die meisten Ausleger an, dass die Leser sich in Kleinasien befanden, wogegen Schmid, Credn., Wiesing., Keil u. A. der Ansicht sind, dass sie in Palästina zu suchen seien. Ist der Verf. ein Judenchrist der Urgemeinde, dann liegt es am nächsten, den Leserkreis im angrenzenden Syrien zu suchen, wo der Einfluss seines Bruders Jacobus am ehesten massgebend gewesen sein wird, obwohl es nach 1 Cor. 9, 5 vielleicht bedenklich ist, die Wirksamkeit der Brüder des Herrn so eng begrenzt zu denken.

§ 2.

Zweck, Inhalt und Abfassungszeit des Briefes.

Der Zweck des Briefes ist: die Bewahrung der Leser bei dem ihnen von den Aposteln verkündigten Evangelium,

---

*) Dass der Verf. in Aegypten geschrieben haben solle (Mayerh., Einl. in d. petr. Schriften S. 195), lässt sich mit Nichts beweisen.

im Gegensatze gegen solche Eindringlinge, welche, die Freiheit des Evangeliums missbrauchend, sich den unsittlichsten Ausschweifungen hingaben. De W., Schwegl., Reuss, Bleek, Brückn., Hofm. halten dieselben nur für lasterhafte Menschen. Als eigentliche Irrlehrer werden sie in der That nicht geschildert, obwohl V. 4. 8. 18. 19 darauf hindeuten, dass ihr Libertinismus mit, wenn auch noch nicht genau formulirten, Irrthümern in Zusammenhang stand. „Sie hatten Seiten, die ans Dogmatische streiften“ (Brückn.); sie „deckten ihren unsittlichen Wandel mit lästerlichen Behauptungen“ (Hofm.). „Principielle Libertinisten“ (Weiss, Stud. u. Krit. 1866) haben wir vor uns, die für ihr Thun wohl ein entschuldigendes und motivirendes Schlagwort gefunden haben, aber die noch keine zusammenhängende Irrlehre ausgebildet zu haben scheinen (vgl. Ritschl's zutreffende Ausführungen, Stud. u. Krit. 1861, S. 103 ff., obwohl er darin noch zu weit geht, dass er eine Formulirung des Grundsatzes zu geben sucht, von dem aus sie jenes Schlagwort bildeten). Dass sie einem einzelnen bestimmten gnost. Systeme, z. B. dem Carpokratianischen (Clemens Alex.) huldigten, lässt sich nicht nachweisen. Ihre Richtung scheint der der Nikolaiten und Bileamiten (Offenb. Joh. 2) verwandt gewesen zu sein (Thiersch, Wiesing., Schott u. A.).

Dem Briefe eigenthümlich ist es, dass in demselben Stellen vorkommen, die dem apokryphischen Buche Henoch entnommen sind (V. 14. 15; vgl. auch V. 6), oder die, wie V. 9, einer anderen ausserhalb des A. T. stehenden jüdischen Ueberlieferung entstammen (geg. Hofm., vgl. die Ausl.). An solcher Benutzung jüdischer Apocryphen dürfte man selbst dann keinen Anstoss nehmen, wenn der Brief von einem Apostel herrühren sollte.

Gedankengang des Briefes: Nach der Zuschrift, in welcher die Leser nur allgemein als treue Christen charakterisirt werden, hebt der Verf. damit an, ihnen zu bezeugen, wie er es für nothwendig erachte, sie zu ermahnen, bei dem ihnen überlieferten Glauben zu bleiben (V. 3), was er durch die Hinweisung auf die Eindringlinge, die er als Schwelger und Verleugner Jesu Christi bezeichnet, welchen das Gericht zugesichert sei, begründet (V. 4). Dass dieses Gericht über sie kommen werde, bestätigt er durch drei den Lesern bekannte Beispiele göttlichen Zorngerichtes (V. 5—7). Darauf werden jene Eindringlinge nach zwei Seiten hin, nämlich als Beflecker des Fleisches und als Verächter und Lästerer der übermenschlichen Majestäten geschildert; die

Grösse ihrer Versündigung durch die Vergleichung mit dem Verhalten des Michael gegen den Teufel ins Licht gesetzt und ihnen als solchen, die auf den Wegen des Kain, des Balaam und des Kore wandeln, das Wehe zugerufen (V. 8—11). In V. 12. 13 setzt der Verf. die Schilderung derselben fort, indem er ihre Schwelgerei bei den Agapen hervorhebt und ihr eitles und freches Wesen in kühnen Bildern darstellt, wobei er des Gerichtes, das ihrer wartet, gedenkt, indem er hierfür einen Ausspruch des Henoch, als eine ihnen geltende Prophezeihung, citirt (V. 14—16). Er ermahnt die Leser, der Worte der Apostel, welche das Auftreten solcher Spötter vorausgesagt haben, eingedenk zu sein (V. 16—18). Nachdem er dann mit einem nochmaligen Hinblick auf seine Gegner, seine Leser ermahnt hat, durch Glaube und Gebet in der Liebe Gottes zu verharren und der Barmherzigkeit Christi zu warten (V. 19—21), giebt er ihnen eine kurze Anweisung, wie sie sich in Beziehung auf die bereits Verführten zu verhalten haben (V. 22. 23). Den Schluss des Briefes bildet eine Doxologie (V. 24. 25).

Zur Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes enthält derselbe keine anderen Data, als die Schilderung der Häretiker und die Mahnung an die Verkündigung der Apostel; aus diesen ergiebt sich, dass derselbe nicht der früheren, sondern jedenfalls, wie auch die meisten Ausleger annehmen *), erst der späteren apostolischen Zeit angehört, wiewohl „keine Nöthigung vorliegt, ihn mit Reuss an die äusserste Grenze des apostolischen Schriftthums herabzusetzen“ (Brückn.). Wenngleich auch in den Pastoralbriefen das unsittliche Leben der in denselben bekämpften Häretiker gezüchtigt wird, so erscheint doch bei diesen der Libertinismus noch nicht bis zu dem Grade ausgebildet, wie bei den Gegnern des Judas; auch die Libertinisten der Apocalypse sind im Verhältniss zu denen unseres Briefes noch weniger fortgeschritten. — Und andererseits, schwerlich würde sich Judas auf die Predigt der Apostel in der Weise, wie er es thut, berufen haben, wenn diese selbst noch auf dem Höhepunkt ihrer apostolischen Thätigkeit standen. Bertholdt, Guericke, Stier, Arnaud u. A. meinen freilich daraus, dass des Gerichtes Gottes über Jerusalem nicht erwähnt ist,

---

*) Die Gründe, durch welche Schott zu erweisen sucht, dass der Br. am Ende der siebziger oder am ersten Anfang der achtziger Jahre geschrieben sei, sind zu unsicher, um daraus dieses Resultat mit Sicherheit ziehen zu können.

schliessen zu dürfen, dass der Brief vor der Zerstörung dieser Stadt geschrieben sei, da Judas dies fürchterlichste und bedeutungsvollste Strafgericht nicht hätte ungenannt lassen können, wäre es schon eingetreten gewesen, zumal er fast aller ausgezeichneten Beispiele göttlicher Strafgerichte gedenke. Allein dieser Schluss ist sehr unsicher, zumal die Behauptung, worauf er sich gründet, unrichtig ist. Judas greift aus den vielen nur einige Beispiele heraus, und zwar solche, wie dies wenigstens bei dem Gerichte über die Engel und dem über Sodom und Gomorrha ganz ersichtlich der Fall ist, die sich auf eine ganz bestimmte Art der Versündigung beziehen, worauf das Gericht über Jerusalem nicht zurückzuführen ist; erwähnt er doch auch weder der Sindfluth, noch der ersten Zerstörung Jerusalems. Aus dem Verhältnisse, welches zwischen diesem Briefe und dem apocryphischen Buche Henoch stattfindet, lässt sich über die Abfassungszeit desselben nichts Sicheres entnehmen, da das Buch entweder ganz, oder wenigstens seinem Hauptbestandtheile nach der vorchristlichen Zeit angehört (vgl. namentl. Dillmann: „das Buch Henoch übersetzt und erklärt“ 1853).

§ 3.

Authentie des Briefes.

Von Eusebius wird der Brief, wie ausser dem 1. Johannis und dem 1. Petri die sämmtlichen andern katholischen Briefe, zu den Antilegomenen gerechnet. Die ältesten Kirchenväter, die ihn nennen, sind Tertullian (de habit. mul. c. 3) und Clemens Alex. (Strom. III, p. 431. Paedag. 1. III, c. 8, p. 239 ed. Sylb.); letzterer hat ihn auch kommentirt. Origenes citirt ihn öfters und zeichnet ihn durch ein besonderes Lob aus; Komment. in Matth. 13, 55: *Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολήν, ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρωμένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων.* — Indess deutet er auch an, dass seine Aechtheit von Manchen bezweifelt werde. Auch Hieronymus erwähnt der Zweifel, indem er sagt, dass manche ihn wegen des Citats aus dem apocryphischen Buche Henoch verwürfen; er selbst bezeichnet ihn jedoch als ächt. In der älteren Peschito (nicht in der Handschrift, die sich auf der Bodleyanischen Bibliothek zu Oxford befindet; s. Guericke Einl. S. 42) fehlte er; dagegen wird er in dem Muratorischen Canon mit genannt. — Seit

dem 4. Jahrhundert wurde er allgemein als ächt-kanonische Schrift anerkannt. Da der Verf. sich selbst nicht als Apostel bezeichnet *), so ist die Kritik bis in die neuere Zeit weniger bedenklich gewesen, ihn für authentisch zu halten, als dies bei anderen Schriften des N. T. der Fall ist. Selbst de Wette bemerkt: es habe nichts gegen sich, dass Judas der Verf. des Briefes sei, weder die Benutzung des Buches Henoch, noch die wahrscheinliche Bekanntschaft mit dem Briefe an die Römer, noch die zwar harte, aber Vertrautheit mit der griech. Sprache verrathende Schreibart spreche dagegen. — Anders urtheilt jedoch Schwegler (vgl. Holtzm. Einl. S. 503). Aus V. 17 u. 18 nimmt er den Beweis, dass der Brief der nachapostolischen Zeit angehöre, wiewohl er seinem dogmatischen Charakter nach sehr einfach und unentwickelt sei; den Namen des Judas als des Bruders des Jakobus habe der Falsarius gewählt, um dadurch auf die Gemeinsamkeit des Princips mit diesem Manne hinzudeuten. Dagegen ist zu bemerken: hätte der Brief dem Interesse des Judenchristenthums gegen den Paulinismus dienen sollen, so würde sich doch dies gewiss irgendwie zu erkennen geben; auch würde ein Falsarius seine Schrift schwerlich einem Manne zugeschrieben haben, der so wenig hervortrat, wie dieser Judas. Die obenangef. Verse weisen auch keineswegs in die nachapostolische Zeit, da sie vielmehr vorauszusetzen scheinen, dass die Leser die Predigt der Apostel gehört haben. Dass sich bei den früheren Kirchenschriftstellern keine bestimmte Bezugnahme auf diesen Brief findet und dass seine Aechtheit später nicht ganz unbezweifelt blieb, erklärt sich leicht theils aus der speciellen Tendenz desselben, die sich um eine concrete, geschichtliche Erscheinung dreht, wobei die positiven Lehrelemente zurücktreten, theils aus den apokryphischen Zügen, von denen er durchdrungen ist, theils endlich daraus, dass sein Verf. nicht zu den Aposteln gehörte.

Ἰούδα ἐπιστολή.

Statt dieser Ueberschrift (bei A. C. K.) findet sich bei B. einfach: *Ἰούδα.*

V. 1. *Ἰησ. Χρ.*) l. r. nach ABLא etc., mehreren Versionen etc.; Lachm., Tisch., Treg., WH. — *ἡγιασμένοις*) l. r. nach KLP etc.; statt dessen bei ABא 5. al. Syr. utr. Copt. etc. Orig.

*) Nur Hofmann und Keil halten an der Apostolicität des Verf. fest.

Ephr.: *ἠγαπημένοις*, von Lachm., Tisch., Treg., WH. aufgenommen. — WH. setzen *ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ* im Text inKlammern. Die Bemerkungen im Appendix S. 106 haben jedoch keine Berechtigung. — V. 3. Ob *ἡμῶν* hinter *κοινῆς* (ABCℵ 5. al. Syr. sah. Thph. etc.; *ὑμῶν* min. vulg.) gelesen werden soll oder nicht (Rcpt. nach KLP. min. cop. aeth Oec.), lässt sich schwer entscheiden. Das Gewicht der Autoritäten zeugt für *ἡμῶν*. — V. 4. WH. lesen *παρεισεδύησαν*. — Statt der gewöhnlichen Form *χάριν* lesen Lachm., Tisch., WH., Treg. nach AB. mit Recht *χάριτα*. — *τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰ. Χρ.* mit allen Textkritikern zu lesen nach dem Zeugnisse ABLℵ 10. Lect. 1. 3. Erp. Copt. Sahid. etc. Eph. Didym. Chrys. — Die l. r. hat nach *δεσπότην* das Wort „*θεόν*“ (bei KLP etc. Syr. utr. Thph.), was jedoch später hinzugefügt ist, um *δεσπότην* desto bestimmter von *κύριον ἡμ.* zu unterscheiden. In den späteren Manuscripten finden sich noch manche andere Aenderungen, nämlich: *θεὸν καὶ δεσπότην τὸν κύρ. ἡμ. Ἰ. Χρ.* oder: *δεσπότην καὶ θεὸν τὸν κύρ. ἡμ. Ἰ Χρ.* oder: *θεὸν δεσπότην καὶ κύρ. Ἰ. Χρ.* — V. 5. Nach *εἰδότας* hat die l. r. *ὑμᾶς*; Lachm. u. Tisch. haben es weggelassen; es fehlt in ABC** min. etc., es steht in KLℵ etc. Es kann wegen des voraufg. *ὑμᾶς* weggelassen sein. — Das *τοῦτο* (l. r. nach KL etc.) ist erleichternde Correctur statt des ursprünglichen *πάντα*, wofür ABC**ℵ etc. Vulg. etc. zeugen. ℵ hat *ἅπαξ* nach *κύριος*, ebenso mehrere Versionen, jedoch nach *ὅτι κύριος*. Zu dieser Verstellung haben wohl zwei Gründe gewirkt: 1) weil *ἅπαξ* zu *εἰδότας* nicht zu passen und 2) weil das folg. *τὸ δεύτερον* ein entsprechendes Wort bei *σώσας* zu verlangen scheint. Tisch. sagt hierüber: quae quidem lectio omnino praeferenda esset alteri, nisi incredibile esset *ἅπαξ* locum post *εἰδότας* a quopiam correctore nactum esse. Im Folgenden lesen *ὁ κύριος* Rcpt. nach KL, vielen min., einigen verss. und K. V.; *κύριος* ℵ C* Eph.; (*ὁ*) *θεὸς* C² min. tol. arm. Clem. Lucif.; endlich *Ἰησοῦς* AB min. vulg. sah. cop. aeth. Did. Die neueren Textkritiker nehmen sämmtlich *κύριος* in den Text auf. WH., Treg. stellen *Ἰησοῦς* an den Rand. Der Artikel ist jedenfalls Zusatz. Von den Lesarten *κύριος, θεός, Ἰησοῦς* erscheint die Lesart die annehmbarste, aus welcher sich die Entstehung der anderen am leichtesten erklären lässt. Das ist *κύριος*. Möglich dass das K in der abgekürzten Schreibart K̅C̅ undeutlich geworden war (Spitta, vgl. WH.); dann setzte man dafür *Ἰησοῦς* ein, weil von ihm unmittelbar vorher die Rede gewesen war; *θεὸς* ergab sich nach dem Folgenden noch leichter, zumal da im Parallelabschnitte 2 Petri 2, 4 *ὁ θεὸς* Subject ist. — V. 6. Statt *τε* nach *ἀγγέλους* haben A., einige Minuskeln etc.: *δὲ*. — V. 7. *τούτοις τρόπον*) l. r. nach KL etc. Correctur statt *τρόπον τούτοις* bei ABCℵ vielen min. etc. — V. 9. Statt *ὁ δὲ Μιχ. ὁ ἀρχάγγελος, ὅτε* hat Lachm. gegen das Zeugniss von ACKLℵ etc. nach B.: *ὅτε Μιχ. ὁ ἀρχ, τότε* aufgenommen. — V. 12. AB 13 al

m. edd. Syr. utr. (Copt.?) etc. lesen nach *οὗτοί εἰσιν* das Relativ: *οἵ*, was jedenfalls echt ist; die Auslassung muss für erleichternde Correctur gelten. — *ἀγάπαις*) statt dessen lesen AC u. einige min. *ἀπάταις*; Correctur nach 2 Petr. 2, 13. — *ὑμῶν*) durch BCKLℵ etc. hinlänglich bezeugt; die Lesart *αὐτῶν* erklärt sich aus 1 Petri 2, 13. — Ob das Komma hinter *ἀφόβως* oder mit WH., Treg. vor dasselbe zu setzen sei, darüber s. d. Ausl. — Statt *ὑπὸ ἀνέμων* liest ℵ: *παντὶ ἀνέμῳ*, was offenbar Correctur ist. — *παραφερόμεναι*) wird nach fast sämmtlichen Autoritäten mit Recht statt der l. r.: *περιφερόμεναι* in den Text aufgenommen. — V. 13. WH. am R.: *πλάνητες οἷς ζόφος*. — *εἰς αἰῶνα*) nach ABCℵ etc. statt der l. r.: *εἰς τὸν αἰῶνα*. — V. 14. *ἁγίαις μυριάσιν*) nach ABKL etc., statt der l. r.: *μυριάσιν ἁγίαις* bei C.; ℵ: *μυριάσιν ἁγίων ἀγγέλων*. — V. 15. *ἐλέγξαι*) nach ABCKLℵ etc., statt der l. r. *ἐξελέγξαι*. — Nach *ἀσεβεῖς* hat die l. r. *αὐτῶν*, dieses in KL einigen min., Verss. u. KV.; dagegen fehlt es in: ABC (Lachm.); die Unechtheit ist kaum zu bezweifeln.*) — *ἀσεβείας αὐτῶν* fehlt in ℵ; *ἀσεβείας* in C.; die Auslassung ist leicht zu erklären. — Tisch. liest nach *τῶν σκληρῶν* das Wort *λόγων* nach Cℵ u. vielen min.; es fehlt in den meisten Codd. und scheint hinzugefügt zu sein in Rücksicht auf das vorherg. *τῶν ἔργων*. — V. 16. WH. lesen *ὠφελίας* st. *ὠφελείας* (vgl. Append. pag. 153 f.). — V. 18. Nach *ἔλεγον ὑμῖν* haben ACKL etc.: *ὅτι* (l. r.); Tisch., WH., Lachm. haben es nach BL*ℵ weggelassen; Treg. setzt es im Text in Klammern. — Statt der l. r.: *ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ* (KLP einige min. u. Oecum.), welche erleichternde Correctur ist, haben Lachm. u. Tisch. mit Recht: *ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου* aufgenommen; der Art. *τοῦ* findet sich bei Aℵ al. etc.; die Auslassung (WH., Treg., beide im Text) erklärt sich leicht daraus dass *ἐσχάτου* für das Adjectiv gehalten ward. — *ἔσονται*) *ἐλεύσονται* (bei AC** etc.) ist Correctur nach 2 Petr. 3, 3. — V. 19. Nach *ἀποδιορίζοντες* hat die Rec.: *ἑαυτοὺς* (C. Vulg. Aug.); offenbare Correctur. — V. 20. Statt der l. r. *τῇ ἁγιωτ. ὑμῶν πίστει ἐποικοδομοῦντες ἑαυτοὺς* (KLP al pl. Syr. etc.) lesen Lachm., Tisch., WH., Treg.: *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτ. τῇ ἁγ. ὑμ. π.* (ABCℵ al., mehrere Versionen etc.) — V. 22. 23. Die Lesarten sind hier sehr verschieden: Die Recepta hat: *καὶ οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι· οὓς δὲ ἐν φόβῳ σώζετε, ἐκ τοῦ πυρὸς ἁρπάζοντες*. Diese Lesart findet sich in KLP (nur om. *τοῦ* vor *πυρός*); A. liest: *καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεεῖτε ἐν φόβῳ*, diese Lesart haben Lachm., Tisch., Treg. txt. (am Rande *ἐλεᾶτε* für *ἐλέγχετε*) aufgenommen, nur dass sie statt *ἐλεεῖτε* mit B: *ἐλεᾶτε* lesen. — B weicht

*) Tisch. VIII. hat es im Texte, obwohl er in den Noten sagt: omisimus cum ABCℵ etc.

darin ab, dass er V. 22 nicht ἐλέγχετε, wofür die äusseren Zeugnisse entschieden sprechen (AC* min. cop. arm. aeth. Thph. Oec.; KLP kommen nicht in Betracht, weil sie das dritte Glied ganz auslassen), sondern ἐλεᾶτε liest (eben so ℵC³), V. 23 das erste οὓς δὲ weglässt und statt ἐλεεῖτε die Form ἐλεᾶτε hat; C stimmt im Ganzen mit A zusammen, doch hat C** V. 22 wie B: ἐλεᾶτε und V. 23 fehlen bei C die Worte: οὓς δὲ ἐλεεῖτε. Die von A dargebotene Lesart wird von Brückn., Wiesing., Schott, Reiche, Keil, Spitta mit Recht für die ursprüngliche gehalten, weil sich aus ihr die anderen am leichtesten erklären lassen, wogegen Hofm. die Lesart von ℵ vorzieht, die sich auch in B, nur mit versehentlicher Auslassung der Worte οὓς δὲ nach διακρινομένους, findet, während de Wette meint, dass in C die ursprüngliche Lesart aufbewahrt sei. Der Lesart in KLP liegt wahrscheinlich B zu Grunde; das doppelte ἐλεᾶτε war natürlich anstössig, man liess daher die Worte: οὓς δὲ ἐλεᾶτε weg, veränderte διακρινομένους in den Nominativ und setzte ἐν φόβῳ vor σώζετε. Nur WH. txt. befolgen in allen Stücken den Text von B. Indess spricht doch Alles dafür, dass οὓς δὲ nach διακρινομένους aus Versehen ausgefallen ist. — V. 25. μόνῳ θεῷ) statt der L. r. μόνῳ σοφῷ θεῷ, nach ABCℵ 6 al. Syr. etc. σοφῷ ist offenbar aus Röm. 16, 27 herübergenommen. — διὰ Ἰ. Χρ. τοῦ κυρίου ἡμῶν) die Worte fehlen in der Rec. — Zwischen δόξα und μεγαλωσύνη hat die Recepta nach KLP etc.: καί, was von den neueren Kritikern mit Recht weggelassen ist; dagegen fehlen in der Rec. die Worte: πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος, für die fast sämmtliche Autoritäten zeugen. — Die Unterschrift des Briefes lautet bei B: Ἰούδα (Treg.); bei C: Ἰούδα ἐπιστολὴ καθολική; bei A: Ἰούδα ἐπιστολή.

V. 1. 2. Ueberschrift. Ἰούδας Ἰησοῦ Χρ. δοῦλος κτλ.) δοῦλος bezeichnet, wie die Stellung und Röm. 1, 1. Phil. 1, 1. Jac. 1, 1. (vrgl. auch Tit. 1, 1) zeigen, nicht das allgemeine Dienstverhältniss des Gläubigen zu Christus (Schott, Spitta), sondern das specielle des zur evangelischen Thätigkeit Verordneten. Mit dieser Selbstbezeichnung rechtfertigt der Verf. sein Schreiben, während die zweite Bezeichnung: ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου, welche mit δὲ der ersten ebenbürtig an die Seite gestellt wird, offenbar dazu dient, den Verf. den Lesern näher zu bezeichnen und kenntlich zu machen. Jacobus muss den Lesern bekannt gewesen sein, Judas bisher nicht. Daraus ist zu schliessen, dass der Verf.

nicht der Apostel Judas ist, weil er sich sonst als solchen eingeführt hätte, und dass mit Jacobus der bekannte Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde gemeint ist. Spitta meint, nur judenchristlichen Lesern wäre der streng judenchristliche Jacobus Autorität gewesen. Jedoch, wie weit sich der Einfluss und die autoritative Stellung des Jacobus erstreckt hat, wissen wir nicht. An die Jerusalem naheliegenden Gemeinden Syriens zu denken, bleibt allerdings die wahrscheinlichste Annahme. — *τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοις καὶ κτλ.*) Der Substantivbegriff ist *κλητοῖς*, wovon die beiden Participialbestimmungen abhängig zu machen sind.*) Die beiden Bestimmungen sind einander koordinirt; daher kann *ἠγαπημένοις* nicht bedeuten: „von Seiten des Briefstellers geliebt", weil dann kein dem folgenden Particip. paralleler Gedanke sich ergäbe, und weil „in die objective Bezeichnung sich nicht die Subjectivität des Verf. mischen kann" (de Wette). — Es ist vielleicht nicht ganz unrichtig, *ἐν* = *ὑπὸ* (hebr. ב) zu nehmen. Jedenfalls ist es falsch zu interpretiren: „in der Liebesgemeinschaft mit Gott" (so die Meisten; vgl. noch Keil, Spitta). Dabei werden willkürlich paulinische Gedankenreihen eingetragen. Entweder ist es = *ὑπὸ* zu nehmen, oder zu erklären, dass das Geliebtsein in Gott als dem Vater beruht**). *πατὴρ* ist Gott daher genannt als der Vater der Christen: „auf Grund dessen, dass Gott ihr Vater

---

*) In der Vulg. ist *τοῖς ἐν θ. πατρί* für sich als ein Begriff genommen: „his qui sunt in Deo, Patre, etc.; diesem Begriffe sind dann zwei Attribute: *ἠγαπημένοις* und *Ἰησ. Χρ. τετηρ. κλητοῖς* hinzugefügt; abgesehen von der Härte der Construction, spricht gegen diese Struktur nicht nur, dass dabei der (von Schott mit Unrecht geleugnete) Parallelismus der beiden Glieder, der wie durch die Form des Satzes, so auch durch *ἐν τῷ πατρί* in Rücksicht auf das folgende: *Ἰησοῦ Χρ.* so stark indicirt ist, vernichtet wird, sondern auch dass *ἠγαπημένοις* dann ohne jede nähere Bestimmung bliebe; dasselbe ist der Fall, wenn man mit Rampf und Schott annimmt, dass die Participien *ἠγαπημ.* und *Ἰ. Χ. τετηρημένοις* gleichmässig dem *ἐν θεῷ πατρί* unterzuordnen seien, und dieses so erklärt, dass dadurch „der Lebensgrund, in welchem stehend die Berufenen das in den beiden Participien Ausgesagte für sich haben" (Schott). Die bei dieser Auffassung nöthige Ergänzung *ὑπὸ θεοῦ* oder *παρὰ θεῷ* ist jedenfalls willkürlich; überdies ist aber auch die Zusammenstellung *τοῖς ἐν θεῷ π. Ἰησ. Χριστῷ τετηρημένοις* äusserst schwerfällig.

**) Mit Unrecht erklärt Hofmann: „die bei Gott in Liebe aufgenommen worden sind", denn diese Bedeutung hat *ἀγαπᾶν* niemals, auch nicht in den von ihm citirten Stellen: 1 Thess. 1, 4. 2 Thess. 2, 13. Kol. 3, 12.

ist, sind sie von Gott Geliebte." — *καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις κλητοῖς*) Der Dativ *Ἰησ. Χριστῷ* ist nicht von einem, aus *ἐν θεῷ π.* zu ergänzenden, *ἐν* abhängig (Luth.: „und behalten in Jesu Christo") *); auch ist *Ἰησοῦ Χριστῷ* nicht der Dativ der bewirkenden Ursache bei Passivis, statt *ὑπό* cum. gen., sondern der Dat. commodi: „für Christus" (Beng., de W., Wiesing., Schott, Keil, Spitta u. A.). Natürlich geht die Bewahrung, wie oben die Liebe, von Gott aus. — *τετηρημένοις*) part. perf.: welche bisher bewahrt worden sind, im Gegensatze zu solchen, welche nicht mehr Geliebte und nicht mehr Bewahrte sind, welche die Gnade und Liebe Gottes in Zuchtlosigkeit umsetzen und Christum verleugnen, wie der Brief es schildert (vergl. Spitta). — *κλητοῖς*) Die Berufung ist ebenso von Gott ausgegangen, wie die Einführung in jenes Liebesverhältniss durch Gott als unsern Vater in Christo zu Stande gekommen ist. —

Die Leser sind also ganz allgemein bezeichnet als solche, welche ihrem Christenglauben auch in schwerer Krisis treu geblieben sind. Trotzdem nehmen wir mit Recht an, dass der Verf. ebenso einen bestimmten Kreis von Lesern im Auge hat, wie er die untreu gewordenen Spötter offenbar in bestimmten Gemeinden aufgetreten denkt. Est ist demnach unberechtigt, unsern Brief ein „Rundschreiben an die ganze Christenheit" zu nennen (Holtzm., Einl. S. 501, Ew., S. 76, Sieffert, Real-Enc. VII, S. 278; vgl. Keil; dageg. Spitta). Die genaue locale Bezeichnung ist vielleicht nur deshalb unterblieben, weil der Brief ja sofort überbracht wurde von einem, der die Adressaten kannte. —

V. 2. *ἔλεος κτλ.*) Der dreitheilige Segenswunsch entspricht der obigen Charakteristik der Leser (vgl. Spitta, Hofm. u. A.). Bei der offenbaren Correspondenz der Grussformel mit der Schlussermahnung (V. 21) liegt es nahe, *ἔλεος* auf *Ἰησ. Χριστοῦ τετηρ.* in V. 1 zu beziehen (vergl. Spitta), da es mit *χάρις* der paulinischen Grussformel nicht gleichgestellt werden darf (vgl. 2 Tim. 1, 2, wo neben einander *χάρις* und *ἔλεος* vorkommt), und daher wahrscheinlich auch nicht auf *κλητοῖς* zurückblickt. — *εἰρήνη*) nicht „das Gefühl des Friedens" in subjectivem Sinne, sondern das objective

---

*) Hofmann beruft sich zwar für die Ergänzung auf Kühner's Gr. II. S. 477; aber mit Unrecht, da dieselbe durch das zwischeneintretende *ἠγαπημένοις* unmöglich gemacht ist. Was Kühner sagt, wäre hier nur in dem Falle anzuwenden, wenn es hiesse: *ἐν θεῷ πατρὶ καὶ Ἰησοῦ Χριστῷ ἠγαπημένοις*.

„Heil" der Christen im vollen Umfange. — ἀγάπη) unserm Briefe eigenthümlich, schliesst sich an ἐν ϑ. π. ἠγαπημένοις an; deshalb und wegen der Beziehung zu V. 21 ist ἀγάπη von der Liebe Gottes zu den κλητοῖς zu verstehen (Beng., de W. — Brückn., Schott, Keil, Spitta u. A.). Zu πληϑυνϑείη vergl. 1 Petr. 1, 2.

V. 3. u. 4. Die Veranlassung des Schreibens; vgl hiezu 2 Petr. 1, 12 f. 3, 1 f. — ἀγαπητοί) im Anfange des Briefes, ausser 3 Joh. 2. nur hier.*) — πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος κτλ.) Die meisten Ausleger verbinden περὶ σωτηρίας mit dem vorhergehenden γράφειν und knüpfen παρακαλῶν eng an γράψαι an (geg. Lachm. u. A.; vgl. auch die Uebersetzung der Vulg.). Nicht nur die Stellung der Worte, sondern auch der Gedanke entscheidet für diese Gliederung; denn da nach V. 4 die den Verf. zum Schreiben dieses Briefes bewegende ἀνάγκη in dem Auftreten der sittenlosen Menschen besteht, so ist es offenbar passender γράψαι mit dem speciell hierauf Rücksicht nehmenden παρακαλῶν ἐπαγωνίζεσϑαι, als mit dem allgemeinen Begriffe περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας zu verbinden. — Der voraufgehende Participialsatz giebt an, in welcher Lage sich J. befand, als das ἀνάγκην ἔχειν eintrat; die σπουδή zum Schreiben war bei ihm bereits vorhanden, als das Eindringen einiger gottloser Menschen ihn zwang, nicht überhaupt περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας zu schreiben, sondern ein solches Ermahnungsschreiben, wie das gegenwärtige ist, zu verfassen. Noch besser fasst man das ἔσχον vom Standpunkte der Leser aus auf, da er ja auch einen Brief περὶ τῆς κοινῆς σωτ. schreiben und ihm die gleiche Zuspitzung auf diese gottlosen Eindringlinge geben konnte. Zudem wäre doch die Erwähnung jener Absicht ganz zwecklos. Wenn der Verf. schrieb, dann handelte der Brief selbstverständlich περὶ τῆς — σωτηρίας; in vorliegendem Falle bekam ein solcher Brief περὶ τ. σωτ. nothwendigerweise mit Rücksicht auf jene Gegner das Gepräge, welches unser Brief thatsächlich hat. Unser Brief ist dem Verf. also wirklich ein Schreiben περὶ τῆς κοιν. σωτ., dessen Form und Inhalt ihm durch die eigenthümliche Zwangslage vorgeschrieben waren. De W. (dem Brückn. beistimmt; vgl. auch Spitta) hält dafür, dass Judas durch den ersten Satz ausspreche, er sei „mit

*) Trotzdem in V. 1 von der Liebe Gottes zu ihnen die Rede war, liegt doch in diesem ἀγαπητοί, womit er den eigentlichen Brief beginnt, wie V. 17. 20 zeigen, ausschliesslich eine Versicherung der Liebe von Seiten des Verf. (geg. Spitta).

einem andern grösseren, umfassenderen Sendschreiben (dessen Verlust für uns sehr zu beklagen) beschäftigt gewesen, als er von dieser Arbeit für den Augenblick zu dem Gelegenheits-Schreiben abgerufen worden"; allein der Ausdruck *πᾶσαν σπουδὴν ποιούμενος* involvirt keineswegs nothwendig das wirkliche Schreiben. — *σπουδὴν ποιεῖσθαι* kommt im N. T. nur hier vor (2 Petr. 1, 5: *σπουδὴν πᾶσαν παρειςφέρειν*; Prooem. zu Jes. Sir.: *προςφέρειν τινὰ σπουδήν*); die Bedeutung ist: „sich eifrig etwas angelegen sein lassen"; es kann sich sowohl auf innere Geistesthätigkeit, als auch auf eine äussere Handlung beziehen; hier ist das erstere der Fall. — Das Particip *ποιούμενος* ist in Verbindung mit den Aoristen: *ἔσχον γράψαι* als Particip des Imperf. zu nehmen; es drückt die Thätigkeit aus, welche statt hatte, als die durch das verb. fin. ausgedrückte Handlung eintrat. — *περὶ τῆς κοινῆς ἡμῶν σωτηρίας*) *κοινῆς* giebt an, dass die *σωτηρία* ihm, dem Verf., mit den Lesern gemeinsam ist. Diese Gemeinsamkeit auf Juden und Heiden zu beziehen (Semler), haben wir kein Recht. — *σωτηρία*) weder „Heilslehre" (Jachm.), noch „Heilsstand, Heilsbesitz" (Schott), sondern das Heil selbst in vollem Umfange, auch mit Einschluss der Enderrettung (vgl. Spitta).*) — *ἀνάγκην ἔσχον*) vgl. Luk. 14, 18. 23, 17. 1 Kor. 7, 37; ungenau ist die Erklärung von Grotius: nihil potius habui, quod scriberem, quam ut etc.; zu matt die Uebers. Luther's: „hielt ich's für nöthig"; denn in *ἀνάγκ. ἔχειν* liegt der Begriff einer in der Pflicht, den Umständen u. s. w. begründeten objectiven Nöthigung (de W., Wiesing., Schott, Keil); der Sinn ist hier: das Auftreten der Irrlehrer legte mir den Zwang auf, liess es mich als nothwendig erkennen; eine fremdartige Beziehung legt Schott hinein, der, um den Gegensatz der beiden Glieder zu betonen, in *ἀνάγκ. ἔσχον* den Gedanken ausgedrückt findet, dass Judas diesen Brief ungern, im Widerstreit mit seiner eigenen Neigung geschrieben habe. — *γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν*) *παρακαλῶν* giebt an, zu welcher Art des Schreibens der Verf. durch die Umstände genöthigt sei; nach *ὑμῖν* darf kein Komma stehen. Man beachte, wie hier, wo es sich um die thatsächliche Ausführung des Vorhabens handelt, der Aorist *γράψαι* eintritt. — *ἐπαγωνίζεσθαι τῇ — πίστει*) *ἐπαγωνίζεσθαι*, *ἅπ. λεγ.*, mit dem Dativ des Gegenstandes, für den gekämpft wird, verbunden. — *πίστις* ist, da *παραδοθείσῃ* damit ver-

*) Der Erklärung Beza's: de iis quae ad nostram omnium salutem pertinent, geht die nöthige Bestimmtheit ab.

bunden erscheint, in objectivem Sinne: der Inhalt dessen, was ihnen als neue Norm für die Regelung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen an Stelle des *νόμος* verkündigt worden ist, nämlich durch die Apostel (V. 17). Hofmanns Uebersetzung „Heilsweg" hat daher eine gewisse Berechtigung. — *τοῖς ἁγίοις*) sind die Christen; so genannt, weil sie aus dem profanen Zusammenhange der sündigen Welt entnommen und Gott zum Dienste geweiht sind. Dass der Dativ durch seine Stellung einen besonderen Ton hat, darauf hat Spitta mit Recht hingewiesen; aber es ist ihm nicht beizupflichten, wenn er deshalb die alte Erklärung des Nicolaus de Lyra erneuert, der es auf die Apostel bezieht, die der Verf. sicher ebenso wie V. 17 genannt haben würde. Zudem würde das *ἅπαξ*, auf welchem sicher vorzugsweise der Ton liegt, seine Bedeutung, die es im Zusammenhange mit *παραδοθείσῃ* erhält, verlieren. Die Betonung des *τοῖς ἁγίοις* erklärt sich hinlänglich durch den Gegensatz gegen das sündliche, profane Weltleben, wie es im Briefe nachher geschildert wird, dem sie als Christen entnommen sind. — *ἅπαξ* hebt hervor, dass es bei der *παράδοσις*, wie sie einmal stattgefunden, sein Bewenden habe; Bengel: nulla alia dabitur fides. Nach Hofmann's Meinung steht *ἅπαξ* „in Bezug auf des Judas vorherige Absicht, den Lesern eine das gemeinsame Heil zum Gegenstande habende Schrift zu bieten"; aber diese Beziehung ist nicht indicirt. *)

V. 4. vgl. 2 Petr. 2, 1—3. — *παρεισέδυσαν γάρ*) Begründung des *ἀνάγκην ἔσχον; παρεισέδυσαν* markirt das Auftreten der Irrlehrer in der Gemeinde als ein heimliches, unberechtigtes Einschleichen solcher, die ihr eigentlich nicht angehören, sondern ihr innerlich fremd sind (vgl. Gal. 2, 4: *παρείσακτοι*, von den Scholiasten durch *ἀλλότριοι* erklärt); es ist synonym mit *παρεισέρχεσθαι;* vgl. 2 Tim. 3, 6. — *τινὲς ἄνθρωποι*) in derselben Unbestimmtheit ist auch sonst von Irrlehrern die Rede, 1 Tim. 1, 6: jedoch ist weder aus diesen Worten, noch aus der folgenden Schilderung zu entnehmen, dass die *τινὲς* Irrlehrer im eigentlichen Sinne waren **).

---

*) Wenn Hofm. (dem Keil beistimmt) behauptet, dass V. 3 nur von einem Apostel hätte geschrieben werden können, so geht er darin offenbar zu weit; denn warum hätte nicht auch ein Anderer, als ein Apostel, die Absicht hegen können, an die Christen eine den gemeinsamen Glauben betreffende Schrift zu richten? (vgl. dazu Spitta.)

**) Dass der Ausdruck *ἄνθρωποι* gebraucht ist, um hervorzuheben, dass sie „mit ihrem Eintritt in die Gemeinde geblieben sind, wie sie

οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα) Durch das Particip mit dem Artikel wird ein besonderes bemerkenswerthes Verhältnis dieser Menschen hervorgehoben (Winer S. 127)*); nicht aber, wie Schott nach Vorgang von Rampf willkürlich behauptet, „den Lesern ein für sie vollkommen deutliches Merkmal zur Erkennung derer, die gemeint sind, gegeben", indem der Art. = isti „jene bekannten" sein soll. — *προγεγραμμένοι:* die Präp. *προ* in diesem Verb. bedeutet hier: „antea, früher, zuvor", wie stets im N. T.; s. Gal. 3, 1. Röm. 15, 4. Ephes. 3, 3**). Nach Jes. 4, 3 LXX: *οἱ γραφέντες εἰς ζωήν* könnte der Sinn sein: die zuvor (gleichsam in das Schicksalsbuch Gottes) aufgeschrieben (und daher bestimmt) sind *εἰς τοῦτο τὸ κρίμα* (Calvin: haec metaphora inde sumpta est, quod aeternum Dei consilium, quo ordinati sunt fideles ad salutem, Liber vocatur); allein hiezu passt *πάλαι* nicht, da dies im N. T. nie von dem ewigen Rathschlusse Gottes gebraucht wird. *προγράφειν* ist hier vielmehr ganz wörtlich zu nehmen und *εἰς* als Präposition der Richtung zu fassen (Hofm., Spitta). „Die längst zuvor beschrieben, schriftlich bezeichnet sind in der Richtung auf dieses Urtheil hin". Der Begriff der Bestimmung zu etwas liegt in *προγράφειν εἰς* demnach nicht. Diese Auffassung hängt lediglich mit einer falschen Deutung des *κρίμα* (s. sp.) zusammen. Es ist kein decretum aeternum darin ausgesprochen; und Bengel bemerkt gegen Calv. und Beza mit Recht: non innuitur praedestinatio, sed scripturae praedictio***). Oec. bezieht dies auf die in den Briefen des Paulus und Petrus enthaltenen Weissagungen von den zukünftigen Irrlehrern; Grotius, Schott, Hofm. u. A. weisen

---

von Natur waren" (Schott), ist mehr als unwahrscheinlich. Hofmann trennt unnöthiger Weise *τινες* von *ἄνθρωποι*, indem er *ἄνθρωποι, οἱ κτλ.* als Apposition zu *τινες* nimmt.

*) Spitta nutzt diesen Artikel für seine Anschauung aus und meint, der Artikel weise darauf hin, dass diese Weissagung schon einmal in gleicher Weise auf diese Leute angewandt und den Lesern in dieser Anwendung bekannt sei (sc. aus dem zweiten Petrusbr.). Wie Spitta von diesem Standpunkte aus geg. Schott und Hofm. polemisiren kann, die dann consequent *προγεγρ.* auf 2 Petr. 2 beziehen, ist mir unverständlich.

**) Andere wollten *προ—* mit palam übersetzen; aber das *πάλαι* legt die Bedeutung antea näher.

***) Luther's Uebers.: „es sind etliche Menschen neben eingeschlichen, von denen vor Zeiten geschrieben ist, zu solcher Strafe", bei der *προγεγρ.* von *εἰς τ. τ. κρ.* getrennt ist, widerstreitet der natürlichen Wortverbindung.

namentlich auf 2 Petr. 2 hin; allein das πάλαι weist namentlich in Verbindung mit dem zeitlich verstandenem προ in προγεγρ. (vgl. Keil, Spitta) offenbar auf eine frühere Zeit zurück*), so dass nur ältere Weissagungen gemeint sein können, nämlich die Weissagungen und Typen des A. T. und, nach der Stellung unseres Verf., vielleicht auch der Apocryphen (vgl. Wiesing.). Uebrigens wäre ein solches, gewissermassen kanonisches Ansehen, welches nach der obigen Erklärung die paulinischen Briefe oder der zweite Petrusbrief im Urtheile der Leser haben müssten, völlig unerklärlich. — εἰς τοῦτο τὸ κρίμα) κρίμα ist niemals = κατάκριμα oder κρίσις, sondern: „Urtheil, Beurtheilung". — τοῦτο weist auf etwas Bestimmtes, im Contexte Naheliegendes, hin; also ist es entweder auf die vorigen oder folgenden Worte zu beziehen. Wiesing., Hofm., Schott verbinden es mit dem vorhergehenden παρεισέδυσαν und meinen, es deute „auf die Entscheidung ihres Geschickes, welche damit erfolgt ist, dass sie in die Christenheit gekommen sind, wo nun ihre arge Sinnesart zu solchem Frevel ausschlägt" (Hofm.). Aber das liegt in dem blossen παρεισέδυσαν nicht, und vor Allem kann nicht gesagt werden, dass das A. T. bereits in dieser Hinsicht Aussagen über sie enthalte. Aber ebenso willkürlich ist die Beziehung auf die von V. 5 ab folgende Beschreibung des Gerichtes, das über diese Leute hereinbrechen wird (so de Wette-Brückn., Arnaud, Stier, Fronm., vgl. Keil und die frühere Erkl. in dies. Comm.). Denn κρίμα hat nicht die Bedeutung: „Verurtheilung, Gericht"; und vor Allem wäre nicht zu verstehen, warum nach einem solchen hinweisenden τοῦτο der Verf. noch die Beschreibung der Eindringlinge in V. 4b hinzufügte (vgl. dazu Spitta). Vielmehr wird τοῦτο sich gerade auf diese Beschreibung (V. 4b) beziehen, wozu auch das προγεγρ. am besten sich fügt. — ἀσεβεῖς) steht für sich; es ist nicht mit οἱ προγεγραμμένοι zu verbinden (geg. Tisch., der vor ἀσεβ. kein Komma gesetzt hat); die hiedurch angedeutete Gottlosigkeit jener Menschen

---

*) Schott und Hofm. bestreiten, dass das πάλαι auf eine frühere Zeit hinweise; allerdings kann πάλαι, welches „überhaupt die Vergangenheit im Gegensatze der Gegenwart bezeichnet" (Pape s. v.) auch dann stehen, wenn jene die allernächste ist (vgl. Marc. 15, 44); allein einerseits ist diese Gebrauchsweise nur selten und andererseits ist sie hier nicht anzuwenden, da die Beziehung auf die Vergangenheit überhaupt schon in dem προ des componirten Verbums liegt, πάλαι hier also nur hinzugesetzt sein kann, um diese als eine entfernt liegende zu markiren.

wird durch die folgenden Participialsätze ihrem Wesen nach doppelt beschrieben (vgl. 2 Petr. 2, 6). — *τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα κτλ.*) *χάρις*, nicht = doctrina gratiae (Vorst.), oder: evangelium (Grot.), oder: fides catholica nobis gratis data (Nic. de Lyra); sondern die Gnade selbst, als die in der Vergebung der Sünde und Erlösung vom Gesetze dargebotene Gabe Gottes (Wiesing., Fronm., Hofm.)*). — Zu *ἡμῶν* sagt Bengel: nostri, non impiorum. Es ist wohl kaum zu verkennen, dass hier *χάρις* nicht bloss „Huld" bedeutet, sondern dass eine Kenntniss des paulinischen Begriffes in irgendwelchem Umfange angenommen werden muss, wie wahrscheinlich auch der Verkehrung derselben ein Missverständniss der paulinischen Lehre von der Gnade und der damit gegebenen Freiheit vom Gesetze zu Grunde liegt. — *μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν*) der Sinn ist: sie haben aus der *χάρις*, die Gott ihnen gegeben, etwas anderes, nämlich eine *ἀσέλγεια* gemacht, sofern ihnen die Freiheit zur Ausgelassenheit geworden ist; vgl. Gal. 5, 13. 1 Petr. 2, 16. 2 Petr. 2, 19. — *καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον Ἰ. Χρ. ἀρνούμενοι*) Ob *δεσπότης* von Gott oder von Christus gebraucht sei, lässt sich schwer entscheiden. Für die erstere Fassung spricht der sonstige Gebrauch von *δεσπότης* im N. T., und der Umstand, dass *δεσπότης* neben *κύριος* überflüssig erscheint. Auch *μόνος* steht in der Regel von der Einzigartigkeit Gottes (vgl. Brückn., Keil u. früher in dies. Comm.). Dagegen scheint doch mit *καὶ* ein zweites Verhältniss, das zu Christo, an jenes erstere, zu Gott, angefügt zu sein; und diese Beziehung wird durch das Fehlen des Artikels vor *κύριος* grammatisch gefordert. Es ist leicht möglich, dass der Verf. durch die Zusammenstellung der beiden Begriffe das Herrschaftsverhältniss Christi besonders stark hervorheben wollte. — Zu *μόνος* würde man 1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 5 in Parallele setzen können (vgl. Spitta; so ausser diesem de Wette, Schmid, Rampf, Wiesing., Schott, Fronm., Hofm.). — Da in dem Briefe überall nur das fleischlich-gottlose Wesen jener Menschen hervorgehoben wird, während ihnen nirgends eine bestimmte Irrlehre vorgeworfen wird, so ist es klar, dass Judas eine praktische Verleugnung durch ihr zügelloses Leben im Auge hat.

V. 5. Mit *δὲ* geht der Verf. von der vorhergeschriebenen Charakteristik jener Leute zur Ankündigung des göttlichen

*) Unberechtigt ist es, den Begr. in „Gnadenleben" (de Wette-Brückn.) oder in „Gnadenordnung" (Schott) umzudeuten.

Strafgerichtes über, wovon er V. 5—7 (vgl. 2 Petr. 2, 4—6) drei den Lesern wohlbekannte Beispiele vorausschickt, um dann in V. 8 ff. die Anwendung zu machen; *δὲ* steht also nicht bloss metabatisch (so früher in dies. Comm.). — *ὑμᾶς* ist nicht Subjekt, sondern Objekt zu *ὑπομνῆσαι*; vgl. 2 Petr. 1, 12 (Röm. 15, 15). — *εἰδότας ἅπαξ πάντα*) *εἰδότας*, nicht in adversativem Sinne = *καίπερ εἰδότας* (de Wette, vgl. 2 Petr. 1, 12), sondern, was wegen des *ἅπαξ* vorzuziehen ist, als Begründung des aus diesem Grunde betont voranstehenden *ὑπομνῆσαι*: nur erinnern will er sie an etwas, was sie bereits einmal wussten (woher, zeigt V. 17); Nicol. de Lyra: commonere autem vos volo et non docere de novo; et subditur ratio; Bengel: causa, cur admoneat dumtaxat: quia jam sciant, semelque cognitum habeant; (vgl. Wiesing., Schott, Keil, Spitta). — *ἅπαξ* gehört zu *εἰδότας*, und hat hier dieselbe Bedeutung, wie V. 3, indem es hervorhebt, dass ein neues Lehren nicht nöthig ist (de Wette, Stier, Wiesing., Fronm., Schott, Hofm., Keil) *). — *πάντα*: nach Nicol. de Lyra = omnia ad salutem necessaria; besser eingeschränkt: alles was Gegenstand der folgenden Ermahnung ist, worauf das *τοῦτο* der Rec. hinweist **). — *ὅτι κύριος λαὸν — σώσας*) *ὅτι* gehört nicht zu *εἰδότας πάντα*, sondern zu *ὑπομνῆσαι*. — Bei der Lesart: (*ὁ*) *Ἰησοῦς* würde Judas h. von derselben Anschauung aus sprechen, wie Paulus 1 Cor. 10, 4, nach welcher alle göttlichen Offenbarungsthaten durch Christus — als den ewigen Sohn und Offenbarer Gottes — vermittelt sind. Unerklärlich bleibt jedoch der Name *Ἰησοῦς*, durch den Christus in seiner irdisch-menschlichen Persönlichkeit bezeichnet wird. Bei der natürlicheren Lesart *κύριος* (s. textkrit. Bem.) ist dies als Bezeichnung Gottes zu fassen. — *λαὸν*) dass hiemit das Volk Israel gemeint ist, versteht sich von selbst; der Artikel fehlt, weil Judas nur hervorheben wollte, dass Israel als ganzes Volk errettet ward, mit Bezug auf das folgende *τοὺς μὴ*

---

*) Auch bei dieser Deutung ist es sehr wohl möglich, „das Object des Erinnerns von Seiten des Judas und des Wissens von Seiten der Leser auf den ganzen folgenden Abschnitt zu beziehen" (Spitta).

**) Schott erklärt zwar *πάντα* richtig; meint aber irrthümlich, dass das *ἅπαξ* bei *εἰδότας* darauf hinweise, dass „dies Wissen als ein durch eine bestimmte einzelne Thatsache gewirktes gemeint ist", und dass das *ἅπαξ* von der 2 Petr. gegebenen Belehrung zu verstehen sei.

πιστεύσαντας *). Der Verf. will betonen, dass selbst da, wo es sich um ein ganzes Volk handelte, und noch dazu um ein Volk, das der Gegenstand der speciellsten Fürsorge Gottes gewesen war, das Gottesgericht eintrat, als sie in Unglauben verfielen. *τὸ δεύτερον*) ist in seiner ihm eigenthümlichen Bedeutung festzuhalten und weder mit Nicol. de Lyra u. A. = post (Arnaud: de nouveau, ensuite, après) oder gar mit Grotius und Wolf = ex contrario zu erklären. Es weist darauf hin, dass das in dem voraufgehenden Participialsatze Ausgesagte: nämlich die göttliche Errettung des Volkes aus Aegypten, als ein Erstes gedacht ist, dem dann ein anderes Zweites gefolgt ist. Schmid (bibl. Theologie II.), Luthardt, Schott, Hofm. wollen darunter die durch Christus geschehene Erlösung verstanden wissen, indem sie als das über die Ungläubigen ergangene Strafgericht die Zerstörung Jerusalems oder den Untergang des jüdischen Staates ansehen. Allein beide Erklärungen sind willkürlich; denn im Hauptsatze ist auf eine Errettung ganz und gar nicht hingedeutet **). Indem vielmehr Judas die Errettung aus Aegypten als ein Erstes denkt, bezeichnet er nicht eine Errettung, sondern den Untergang derer, die nicht glaubten als das Zweite, was auf jenes Erste folgte. Dieses Zweite ist nun aber durch nichts als ein einmaliges Faktum bezeichnet, darum ist darunter überhaupt das, was den Ungläubigen — nach der Errettung des Volkes aus Aegypten — in der Wüste widerfuhr, zu verstehen; dies war aber das, was in den Worten *τοὺς μη πιστεύσαντας ἀπώλεσεν* augesagt ist; willkürlich ist es, dies mit Ritschl nur auf die 4 Mos. 25, 1—9 erzählte Geschichte, noch willkürlicher aber, es mit Fronm. auf die babylonische Gefangenschaft (2 Chron. 36, 16 ff.) zu beziehen. Man vgl. vielmehr zu diesem Verse Num. 14, 11. Deut. 1, 32. Hebr. 3, 16—19. Zurückzuweisen sind die Erklärungen, welche entweder den Begriff der Errettung in den Hauptsatz eintragen (so Brückn., Wiesing.), oder den Begriff des Unglau-

---

*) Calvin bemerkt: nomen populi honorifice capitur pro gente sancta et electa, ac si diceret, nihil illis profuisse, quod singulari privilegio in foedus assumpti essent.

**) Dies spricht auch gegen Winer's Erkl. (S. 576): „das mit *τὸ δεύτερον* zu verbindende Verbum war eig. *οὐκ ἔσωσε* (*ἀλλά* cet.): der Herr, nachdem er gerettet hatte, hat zum zweiten Mal (wo sie seiner helfenden Gnade bedürftig waren) ihnen seine rettende Gnade versagt und . . . umkommen lassen“. Auf ein Bedürftigsein der Gnade weist im Context nichts hin.

beus in den Participialsatz (so Spitta)*). λαὸς und οἱ μὴ πιστεύσαντες sind freilich dem Umfange nach dieselben; aber nur das zweite Mal kommen dieselben, die einmal gerettet waren (daher τὸ δεύτερον), als Ungläubige in Betracht. Denn thatsächlich kann es so angeschaut werden, dass das ganze aus Aegypten gerettete Volk in der Wüste den Untergang fand. — τοὺς μὴ πιστεύσαντας) Ueber das μὴ bei Participien s. Winer S. 449 f.; vgl. V. 6: τοὺς μὴ τηρήσαντας. In der entsprechenden Stelle 2 Petr. 2 ist statt dieses Beispiels das der Sindfluth genannt.

V. 6. Zweites Beispiel, entnommen aus der Engelwelt; wie Gott sein aus der Knechtschaft gerettetes Volk nicht verschont hat, so auch nicht die Engel, welche ihre Behausung verliessen: auch dies ein warnendes Vorbild für die Christen; ihre hohe Würde, welche sie durch die Erlösung besitzen, schützt sie nicht vor dem Verderben, wenn sie sich dem Lasterleben ergeben. — ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας κτλ.) schliesst sich mit τε enge an das Vorhergehende an. — ἀγγέλους ohne Artikel ist qualitativ gedacht: Wesen, wie es Engel waren; selbst diese Würde schützte nicht vor dem Untergange. Das artikul. Part. weist auf eine ganze bestimmte Klasse von Engeln hin. — τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν κτλ.) ἀρχὴ muss h. etwas bedeuten, was die Engel dadurch, dass sie τὸ ἴδιον οἰκητήριον verliessen, nicht bewahrt, sondern aufgegeben oder vernachlässigt haben; durch ἀπολ. τὸ ἴδ. οἰκητ. wird aber nach dem Buche Henoch Kap. XII. 4**) ihr Verlassen des Himmels und ihr Herabsteigen auf die Erde, um den Töchtern der Menschen nachzugehen, bezeichnet (Hofm., Spitta u. A.); nicht aber, wie Hornejus u. A. meinen: der Verlust der himmlischen Wohnung, den sie sich durch ihre Empörung wider Gott zuge-

---

*) Spitta erklärt: „Das erste Mal, als Israel ungläubig war, hat Gott noch mit der Strafe zurückgehalten, zum zweiten Male ist kein Aufhalten dagewesen“.

**) „Bringe Kunde den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel und die heilige, ewige Stätte verlassen und mit Weibern sich verderbt haben“; XV, 3: „Warum habt ihr den hohen heiligen, ewigen Himmel verlassen und habt bei den Weibern geschlafen — —?“ LXIV: „Dies sind die Engel, welche vom Himmel auf die Erde herabgestiegen“, u. a. St. Dieser Tradition liegt die Stelle 1 Mos. 6, 2 zu Grunde, deren Auslegung bis auf den heutigen Tag streitig ist: während Hofm. den Ausdruck בני האלהים als Bezeichnung von Engeln erklärt, stellt Ferd. Philippi (a. a. O.) diese Erklärung entschieden in Abrede.

zogen haben, was gerade umgekehrt lauten müsste (vgl. Spitta). — Unter ἀρχή verstehen die Ausleger entweder: „den ursprünglichen Zustand" (origo: Calv., Grot., Hornej. u. A.), oder „die Herrschaft, die ihnen ursprünglich eigen gewesen" (Beng., de Wette, Wiesing., Schott, Hofm., Keil; Brückner meint, die Bedeutung Herrschaft spiele h. in die des Ursprungs hinüber). Für die zweite Erklärung spricht, dass im N. T. die Engel selbst öfters mit dem Namen: ἀρχή, ἀρχαί bezeichnet werden, so wie die unter den Juden herrschende Vorstellung, dass den Engeln eine Herrschaft zukomme. Bei dieser Erklärung entsprechen sich auch die beiden Satzglieder: statt ihrem Herrscheramte vorzustehen *), verliessen sie ihre himmlische Wohnung — und machten sich dadurch straffällig. — εἰς κρίσιν — τετήρηκεν) Angabe der Strafe; auch diese entspricht der Aussage im Buche Henoch, wo es Cap. X, 12 heisst: „binde sie fest unter den Hügeln der Erde — — bis zu dem Tage ihres Gerichts —, bis das letzte Gericht gehalten werden wird für alle Ewigkeit" **). — τετήρηκεν steht in scharfem Gegensatze zu μὴ τηρήσαντας; das Perf. drückt die in der Vergangenheit begonnene, in der Gegenwart fortdauernde Handlung aus. Das Wie der Aufbewahrung ist näher bestimmt durch: δεσμοῖς ἀϊδίοις ὑπὸ ζόφον) Durch ἀϊδίοις werden die Bande, mit denen sie gefesselt sind, als ewige, unzerreissliche bezeichnet. Der Versuch Spitta's, nach dem Vorgange von Steinf. ἀΐδιος von ἀΐδης = ᾅδης abzuleiten (also: mit Hadesketten), ist zum mindesten sehr beachtenswerth, da doch die ewige Dauer der Fesseln mit der vorläufigen Strafe des τηρεῖσθαι sich schwer vereinigen lässt (vgl. auch ταρταρώσας 2 Petr. 2, 4). — ὑπὸ ζόφον) ζόφος, ausser h. und V. 13 nur in den Parallelstellen 2 Petr. 2, 4 u. 17; vgl. auch Weish. 17, 2 ***); gewöhnlich: σκότος, die Finsterniss der Hölle; ὑπὸ erklärt sich daraus, dass die Engel in der untersten Tiefe der Hölle von der

*) Spitta: „ἀρχὴ ist das Gebiet, das ihrer Thätigkeit im Himmel zugetheilt ist".

**) Vgl. auch X, 4: „binde den Azâzêl an — und lege ihn in die Finsterniss". XIV, 5. XXI, 10. LIV, 3—5 u. a. m. — Bei Midrasch Ruth im Buche Zohar heisst es: Postquam filii Dei filios genuerunt, sumsit eos Deus et ad montem tenebrarum perduxit, ligavitque in catenis ferreis, quae usque ad medium abyssi magnae pertingunt.

***) Vgl. auch Hesiod. Theog. v. 729, wo es heisst:
Ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι
Κεκρύφαται, βουλῇσι Διὸς νεφεληγερέταο
Χώρῳ ἐν εὐρώεντι.

Finsterniss bedeckt gedacht werden*). Dieser Zug, sowie der letzte: *εἰς κρίσ. μεγ. ἡμ.* stammen aus Hen. X, 4—6, sind also dem Strafurtheile über den Azâzêl entnommen (vgl. Spitta). In *τετήρηκεν* liegt noch nicht die letzte Entscheidung, diese findet erst durch das allgemeine Weltgericht statt, daher: *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας*); *μεγ. ἡμέρα*, ohne weitere Nebenbestimmung als Bezeichnung des letzten Gerichtstages nur hier; dasselbe Adjektiv als Attribut dieses Tages: Apgsch. 2, 20. Off. Joh. 6, 17. 16, 14.

V. 7. Drittes Beispiel: das Gericht über Sodom, Gomorrha und die umliegenden Städte, welches jedoch den beiden vorhergehenden nicht koordinirt ist, sondern sich eng an das zuletzt genannte anschliesst, jedoch so, dass der Verf. die Versündigung derselben noch mehr hervorhebt, welche ein Vorspiel gewesen ist des Sündenlebens der Libertinisten, von denen er in diesem Briefe handelt. — *ὡς* ist nicht mit dem folgenden *ὁμοίως* V. 8 zu verbinden, aber auch nicht, wie *ὅτι* V. 5 mit *ὑπομνῆσαι — βούλομαι* (de Wette, Keil), da man dann ein *καὶ* erwartete, und da überdies die Worte *τὸν ὅμοιον τούτοις* auf die enge Zusammengehörigkeit mit V. 6 hinweisen; es bezieht sich vielmehr auf das unmittelbar Vorhergehende: = „gleichwie" (Seml., Arn., Hofm., Brückn., Wiesing., Schott u. A.; Luther: „wie auch"). Wozu die Engel noch aufbewahrt werden (vgl. Hen. X, 6. LIV, 5), das ist bereits an diesen Städten geschehen. Sie bieten bereits ein *δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου*. Ebenso gewiss wird auch die Engel am grossen Gerichtstage dasselbe Schicksal ereilen. So gehören also V. 6 und 7 ganz eng zusammen. — *Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα*) vgl. Röm. 9, 29. — *καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις*) nach 5 Mos. 29, 23. Hosea 11, 8: Adma und Zeboim. — *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι*) *τούτοις* kann grammatisch auf *Σόδ. κ. Γόμ.* (oder per Synesin auf die Einwohner jener Städte; so nach Calv., Hornej., Vorstius u. A. noch Keil) bezogen werden; allein bei dieser Konstr. würde die Sünde von Sodom und Gomorrha nur auf indirecte

*) Judas redet hier nicht von dem Satan und seinen Engeln, sondern von der bestimmten Klasse Engel, auf welche er — in Uebereinstimmung mit dem Buche Henoch — die Stelle 1 Mos. 6, 2 bezieht, wie dies richtig von Hofm., Wiesing., Schott, denen auch Brückn. beizustimmen scheint, bemerkt wird, wogegen freilich F. Philippi (S. 140) sagt: „Judas redet hier von dem ursprünglichen Fall der Engel aus Hochmuth und nicht von einer Verbindung derselben mit irdischen Weibern". Keil hat diese Ansicht Philippi's zum Theil erneuert, jedoch ohne triftigen Grund (s. geg. ihn Spitta).

Weise angegeben sein, und der Wechsel von *αὐτὰς* und *τούτοις* wäre nicht zu erklären (was Keil nicht berücksichtigt). Da *τούτοις* nun auch nicht auf die Irrlehrer V. 4 gehen kann, weil, wie de Wette richtig bemerkt, dadurch dem Gedanken des 8. Verses vorgegriffen werden würde, so muss es auf die Engel zurückgehen, die sich, dem Buche Henoch zufolge, auf ähnliche Weise versündigten, wie die Einwohner jener Städte (so Herder, Schneckenb., Jachm., de Wette, Arn., Hofm. u. A.). — *ἐκπορνεύσασαι*, die Versündigung der Einwohner als That der Städte selbst bezeichnet; das Verb. (öfters bei den LXX. Uebers. von זנה; auch in den Apokr.) ist im N. T. *ἅπ. λεγ.*; die Präp. *ἐκ* dient lediglich zur Verstärkung des Begr. Es wird dadurch weder darauf hingedeutet, dass man durch das *πορνεύειν* „dem sittlich rechten Verhalten untreu wird" (Hofm.), noch darauf, dass man dadurch „über die Grenzen der Natur hinausgeht" (Stier, Wiesing. und ähnlich Schott) *). — *καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας*) Der Ausdruck *ἀπέρχ. ὀπίσω τινὸς* findet sich Marc. 1, 20 im eigentlichen Sinne; h. hat er tropische Bedeutung; vgl. 2 Petr. 2, 10 *πορεύεσθαι ὀπ.*, Jerem. 2, 5. Jes. Sir. 46, 10. Die Bedeutung von *σὰρξ ἑτέρα* erklärt Oec.: *σάρκα δὲ ἑτέραν, τὴν ἄῤῥηνα φύσιν λέγει, ὡς μὴ πρὸς συνουσίαν γενέσεως συντελοῦσαν*, so auch Brückn. und Wiesing.; Stier, Schott, Hofm. gehen jedoch weiter, indem sie sich auf 3 Mos. 18, 23. 24 beziehen und darnach erklären: „nicht nur Mann mit Mann haben sie Schande getrieben, sondern sogar Mensch mit Vieh" (Stier). Nur diese Erklärung entspricht dem *σαρκὸς ἑτέρας* und nur bei ihr kommt die Verknüpfung von V. 7 mit V. 6 durch *ὡς* und die nähere Bestimmung: *τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις* zu ihrem Recht. Für die Engel war die *ἑτέρα σάρξ* die *σάρξ* der Menschen, für die Menschen ist es die des Viehes **). — In

---

*) Spitta fasst *ἐκ* local auf: „herausburen"; ihr *πορνεύειν* war ein solches, bei welchem sie ihre Häuser verliessen. Das erscheint angesichts der Thatsache, dass *ἐκπορνεύειν* bei den LXX Uebersetzung von זנה ist, unbegründet.

**) Spitta macht hiergegen geltend, dass weder Gen. 19 noch die jüdische Tradition von solcher Hurerei etwas wisse, und deutet es darauf, dass die Sodomiter in geschlechtlicher Begierde den nicht zu ihrem Volke gehörenden Fremden nachtrachteten. Indess wird er bei dieser Erklärung dem *ἑτέρας* (andersartig) nicht gerecht. Hofmann behauptet mit Unrecht gegen Ritschl, dass die Menschen den Engeln gegenüber nicht *ἑτέρα σάρξ* genannt werden können, weil die Engel nicht *σάρξ* seien. In dieser Erzählung sind sie thatsächlich so

der Parallelstelle 2 Petr. 2, 6 ist die Versündigung der Städte nicht angegeben. — πρόκεινται — ὑπέχουσαι) πρόκεινται: „sie liegen offenbar vor Augen da als δεῖγμα“; nicht: „sofern der Vorgang des Strafgerichts in seiner geschichtlichen Bezeugung immerzu gegenwärtig vorliegt“ (Schott), sondern sofern das todte Meer jenes Strafgericht, welches Judas sich als ein fortdauerndes denkt, fortwährend bezeugt; der Ausdruck hat etwas Kühnes, da die Städte und ihre Einwohner selbst es nicht eigentlich sind, welche πρόκεινται. Der Genetiv πυρὸς αἰωνίου kann grammatisch sowohl von δεῖγμα, als auch von δίκην abhängen; die meisten Ausleger (namentlich Wiesing., Schott, de Wette, Brückn., Fronm., Spitta) halten die zweite Konstr. für die richtige. Mit Recht. Denn sonst stände δίκην ὑπέχουσαι nicht nur kahl, sondern gänzlich überflüssig da (vgl. Spitta.). δεῖγμα bekommt seinen Inhalt aus dem Vorigen, aber nicht aus den Participien (Spitta), welche nur die Versündigung enthalten, sondern aus V. 6. Allen falschen Deutungen liegt ein Missverständniss des Verhältnisses von V. 7 zu V. 6 zu Grunde. Denn die Strafe jener Städte soll nicht der gegenwärtigen Strafe der Engel gleichgestellt werden, sondern das Schicksal der Städte ist ein bereits gegenwärtig vorliegendes Beispiel für die κρίσις μεγάλης ἡμέρας, für welche die Engel unter vorläufigen Strafen noch aufbewahrt werden. πῦρ αἰώνιον ist danach das wirkliche höllische Feuer, welches man sich unter dem todten Meere fortwährend brennend dachte (vgl. Dillmann zu Hen. 67, 6 ff.). In dieses ewig brennende Feuer, das man als Strafort der Verdammten dachte (Hen. 67, 13), werden einst auch jene Engel geworfen werden (Hen. 10, 6. 54, 5). Alle Versuche, die gegenwärtige Strafe der Engel mit der Sodoms in Vergleich zu stellen (vgl. noch Spitta), verkennen das richtige Verhältniss zum vorigen Verse. — δεῖγμα, im N. T. ἅπ. λεγ. (Jac. 5, 10 u. öfters: ὑπόδειγμα); nicht = „Beispiel, Exempel“, sondern = „Beweis, Zeugniss, Zeichen“; ὑπέχειν gleichfalls im N. T. ἅπ. λεγ.; 2 Macc. 4, 48: ζημίαν ὑπέχειν (2 Thess. 1, 9: δίκην τίνειν).

V. 8. Schilderung der Sünden der Irrlehrer: vgl. 2 Petr. 2, 10. — ὁμοίως) d. i. ähnlich, wie Sodom und

---

betrachtet. Spitta will dem ganz entgehen, indem er τὸν ὅμοιον τρόπον nur zu ἐκπορν. bezieht und mit καὶ ein Neues beginnen lässt. Das erstere solle die Gleichheit der Sünde mit der der Engel ausdrücken, das andere die Eigenart der sodom. Sünde. Aber dann läge der verglichene τρόπος ausschliesslich in dem ἐκ in ἐκπορν., wobei noch dazu die locale Fassung desselben sehr zweifelhaft ist.

Gomorrha u. s. w. — *μέντοι*) drückt hier keinen Gegensatz aus (so früher in dies. Komment.: „trotz des Gerichtes, das wegen solcher Sünde über jene Städte gekommen ist“; vgl. Keil), sondern es dient, wie Hofm. mit Recht, unter Anziehung von Kühner's Gramm. II, S. 694, bemerkt, „einfach zur Bekräftigung der ihren Ton auf *ὁμοίως* legenden Aussage; jene Menschen, sagt Judas, thun wirklich ein Gleiches, wie die Sodomiter“. — *καὶ οὗτοι*) geht auf *τινὲς ἄνθρωποι* V. 4 zurück. — *ἐνυπνιαζόμενοι*) ausser hier nur Apgsch. 2, 17, wo es nach Joel 3, 1 von den prophetischen Träumen gebraucht ist; diese Bedeutung passt h. nicht*). Die meisten Ausleger verbinden es eng mit dem folgenden: *σάρκα μιαίνουσι* und verstehen es entw.: de somniis, in quibus corpus polluitur (Vorst.), oder von wollüstigen Träumen, mit Berufung auf Jes. 56, 10 (LXX *ἐνυπνιαζόμενοι κοίτην*, ungenaue Uebers. des hebr. חזים שׁכבים), oder vom unnatürlichen Beischlafe (Oecum.); Jachm. (dem Brückn. beistimmt) nimmt es allgemeiner: = „eingeschläfert, d. h. im Sinnentaumel fortgerissen“, wobei er sich auf die Parallelstelle 2 Petr. 2, 10 (*ἐν ἐπιθυμίᾳ*) beruft; ähnlich Calvin: est metaphorica loquutio, qua significat, ipsos tam esse hebetes, ut sine ulla verecundia ad omnem turpitudinem se prostituant. Bei allen diesen Erklärungen wird der Ausdruck nur auf das erste Glied des folgenden Satzes bezogen, was aber der Stellung desselben widerstreitet; es geht auf die drei durch *μὲν — δὲ — δὲ* verbundenen Glieder, da es sonst unmittelbar bei *μιαίνουσι* stehen müsste, und bezeichnet den Zustand, in welchem und aus welchem heraus sie das thun, was die folgenden Glieder aussagen; es ist vornehmlich das positive Moment zu beachten, das darin besteht, dass sie in willkürlichen Einbildungen ihres eigenen verderbten Sinnes dahin leben, welche sie auch taub gegen die Wahrheiten und Warnungen des göttlichen Wortes machen (so im Wesentlichen auch Stier, Fronm., Wiesing., Schott, Brückn., Hofm., Keil). Die Hinweisung auf Jes. 29, 10. LXX: *πεπότικεν ὑμᾶς κύριος κατανύξεως*) ist unpassend (gegen Beza, Carpzov u. A.), da hier nicht von einem strafenden Verhängniss Gottes die Rede ist. — *σάρκα μὲν μιαίνουσι*) nicht: ihr Fleisch, sondern allgemeiner: das Fleisch, sowohl ihr eigenes als auch das Anderer; der Ge-

*) Spitta schlägt als Korrectur vor, *οὗτοι οἱ ἐνυπνιαζόμενοι* zu lesen; es würden dann die Libertiner als falsche Propheten charakterisirt, „deren Träume nicht durch Gott gewirkt, sondern Ausflüsse ihrer Sünde sind“.

danke erinnert an V. 7: ἐκπορνεύσασαι etc. zurück. — κυριότητα δὲ ἀθετοῦσι, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν) giebt eine neue Seite ihres sündlichen Wesens an. Da dieser Vers in deutlicher Gedankenverbindung mit V. 10 steht, wo die Worte ὅσα δὲ φυσικῶς — φθείρονται auf: σάρκα μὲν μιαίν. zurückblicken, so können κυριότης und δόξαι h. nur solche Begriffe sein, auf die die Worte ὅσα οὐκ οἴδασιν passen. Unrichtig ist es also, sie von politischen Machthabern (Erasm., Calvin, Grotius, Wolf, Semler, Stier u. A.) oder kirchlichen Vorgesetzten (Oecum.) *) oder menschlichen Gewalthabern überhaupt zu verstehen, wobei entweder beide Wörter als Bezeichnungen der concreten Personen oder eins als reines Abstractum genommen wird. — Beide Ausdrücke sind als Bezeichnung überweltlicher Mächte zu fassen; darin stimmen die neuesten Ausleger fast sämmtlich überein, wiewohl sie in der näheren Bestimmung sehr von einander abweichen. Die verschiedenen Auffassungen sind diese: 1) κυριότης wird als Bezeichnung Gottes oder Christi und δόξαι als Bezeichnung der guten Engel genommen (Ritschl); 2) unter beiden Ausdrücken werden die guten Engel verstanden (Brückn.); 3) κυριότης wird zwar so verstanden, wie in der ersten Auffassung, δόξαι aber von den bösen Engeln erklärt (Wiesing.); 4) beide Ausdrücke werden als Bezeichnung der bösen Engel aufgefasst (Schott). — Da das σάρκα μιαίνουσι deutlich auf ἀσέλγειαν V. 4 zurückweist, wie überhaupt mit οὗτοι δὲ die τινὲς ἄνθρωποι aus V. 4 wieder aufgenommen wurden, so liegt es nahe, das κυριότητα ἀθετοῦσιν auf τὸν μόνον δεσπότην — — ἀρνούμενοι V. 4 zurückzubeziehen. Dann ist unter κυριότης, wenn man τὸν μ. δεσπ. als Bezeichnung Gottes nimmt, die Gottheit, oder, wenn man τ. μ. δ. als Prädicat zu Ἰησ. Χρ. fasst, Christus zu verstehen. Nimmt man nun an, dass δόξαι ein dem κυριότης entsprechender, damit zusammengehörender Begriff ist, so wird man darunter die guten Engel verstehen. Allein es darf nicht übersehen werden, dass δόξας δὲ βλασφημοῦσιν in den vorhergehenden Versen keinen Anknüpfungspunkt findet; und V. 9, der die unmittelbare Fortsetzung dieses dritten Gliedes bildet, führt darauf, den Begr. δόξαι auf

*) Oecum. ist jedoch schwankend, indem er meint, dass unter κυρ. auch ἡ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου τελευτή, unter δόξαι auch: ἡ παλαία διαθήκη καὶ ἡ νέα verstanden werden kann; zu 2 Petr. 2, 10 sagt er: δόξας, ἤτοι τὰς θείας φησὶ δυνάμεις, ἢ καὶ τὰς ἐκκλησιαστικὰς ἀρχάς.

diabolische Mächte oder böse Engel zu beziehen (vgl. dageg. Spitta)*). Gegen die Identificirung der κυριότης und der δόξαι, mag man darunter gute oder böse Engel verstehen, streitet nicht nur die Form der Aussage, indem Jud. die beiden Glieder nicht durch καί mit einander verbindet, sondern, wie schon bemerkt, durch δέ von einander trennt**), sondern auch die Verschiedenheit des Verhaltens der Antinomisten, indem sie die κυριότης nicht achten (ἀθετοῦσιν; 2 Petr. καταφρονοῦσιν), die δόξαι aber lästern. — Je schärfer man diese Unterscheidung ins Auge fasst, desto weniger hat es gegen sich, die nähere Bestimmung von δόξας aus V. 9 (2 Petr. 2, 10 aus V. 11) herzunehmen und darunter also böse Engel zu verstehen (vgl. Hofm.); nur darf man nicht sagen, dass Judas den Ausdruck δόξαι als Name für die bösen Engel als solche, gebraucht habe, sondern nur, dass er, indem er die Engel überhaupt so nennt, hier, wie aus V. 9 hervorgeht, die bösen Engel meint; auch Paulus nennt sie Ephes. 6, 12 αἱ ἀρχαί, αἱ ἐξουσίαι, οἱ κοσμοκράτορες und sagt von ihnen, dass sie sich ἐν τοῖς ἐπουρανίοις befinden. — ἀθετοῦσιν — βλασφημοῦσιν) Der erste Ausdruck ist negativer, der zweite positiver Art; das Nichtachten der κυριότης bethätigten die Antinomisten durch die fleischliche Zügellosigkeit ihres Lebens, indem sie wähnten, durch die χάρις (V. 4) der Pflicht des Gehorsams gegen den ein heiliges Leben fordernden Willen Gottes (oder Christi) als des κύριος überhoben zu sein; ihr Lästern der δόξαι aber bestand wohl darin, dass sie dem Vorwurfe, in ihrer Unsittlichkeit den diabolischen Mächten verfallen zu sein, gegenüber diese als gänzlich ohnmächtige Wesen verspotteten.

(Anmerkung.) Nach Ritschl's Meinung sollen die Handlungen, welche Judas hier von den Antinomisten aussagt, direct nur die Schuld

---

*) Dafür, dass nicht nur δόξαι, sondern auch κυριότης Bezeichnung der bösen Mächte sei, beruft sich Schott mit Unrecht darauf, dass 2 Petr. 2, 10, und ebenso hier, das unzüchtige Fleischesleben der Irrlehrer mit ihrer Verachtung oder Verwerfung der κυριότης verbunden ist; denn wenn auch vorausgesetzt ist, dass die anerkennende Achtung der κυριότης diese Menschen von ihrem Missbrauch des Sarkischen abhalten könnte, so folgt daraus nicht, dass hierunter nur böse Geistwesen gemeint sein können, da ja auch die anerkennende Achtung der göttlichen Macht von dem Missbrauche des von ihm geschaffenen körperlich Sinnlichen zurückhält.

**) Auch 2 Petr. 2, 10 wird durch das zwischeneintretende τολμηταὶ αὐθάδεις das δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες von dem κυριότητος καταφρονοῦντας bestimmt gesondert.

ihrer Vorgänger (nämlich der Israeliten V. 5, der Engel V. 6 und der Sodomiten V. 7) bilden und seine Aussagen daher nur in übertragenem und indirectem Sinne von jenen verstanden werden können. Zu diesem Resultate kommt Ritschl dadurch, dass er das 2. Glied von V. 10 dahin erklärt, dass die Antinomisten die geistig zu verstehenden Verhältnisse φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῶα verstehen, d. h. dass sie die Güter, die im Himmelreich verheissen sind, als Güter des sinnlichen Genusses betrachten, und dass er das Verhältniss von V. 8 zu dem Vorherg. so auffasst, dass sich das δόξας βλασφ. auf V. 7, das κυριότ. ἀθετ. auf V. 6 und das σάρκα μιαίν. auf V. 5 zurückbeziehen soll. Nach seiner Ansicht nämlich findet Jud. die Schuld der Sodomiten (V. 7) darin, dass sie durch die Absicht, mit den Engeln Wollust zu treiben, diese gelästert; die der Engel (V. 6) darin, dass sie ihre eigene Herrschaft gering geschätzt und die der Israeliten (V. 5) darin, dass sie sich mit den specifisch unreinen Töchtern Moabs eingelassen haben. Dem gegenüber soll nun die Schuld der Antinomisten darin bestehen, dass sie 1) Unsittlichkeit als Recht des Gottesreiches ansehen, in welchem sie mit Engeln Gemeinschaft haben, 2) durch ihre auf das Reich Gottes bezogene unsittliche Praxis eine Geringschätzung der Herrschaft, welche Christo zukommt, oder derjenigen, zu welcher sie selbst berufen sind, beweisen und 3) durch ihre ἀσέλγεια sich der Befleckung der mit ihnen zur christlichen Gemeinde verbundenen Personen schuldig machen. Aber sowohl die Erklärung von V. 10b, wo von den Gütern des Himmelreichs ganz und gar nicht die Rede ist, als auch die Bestimmung des Verhältnisses von V. 8 zu dem Vorhergehenden ist unrichtig, da V. 7 den Sodomitern nicht ein Sündigen gegen die Engel vorgeworfen wird; ferner wird zwar V. 6 den Engeln das Nichtbewahren ihrer eigenen ἀρχή und das Verlassen ihres οἰκητήριον zur Schuld angerechnet, aber gerade ein ἑαυτῶν oder ἰδίαν vermissen wir in dem zweiten Satzgliede von V. 8; endlich wird V. 5 nicht das Sicheinlassen der Israeliten mit den Töchtern Moabs, sondern ihr Unglaube (μὴ πιστεύοντας) als Grund ihrer ἀπώλεια bezeichnet. Mit Recht hat deshalb auch Wiesing. (vgl. Spitta) die Auffassung Ritschl's als eine verfehlte zurückgewiesen.

V. 9 hebt das Böse dieses Lästerns stark hervor (vgl. 2 Petr. 2, 11); sie thun etwas gegen die δόξαι, was selbst der Erzengel Michael gegen den Teufel zu thun nicht wagte *). — *ὁ δὲ Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος*) Michael gehörte in der

*) Wenn man die δόξαι in V. 8 nicht von bösen Engeln versteht, dann muss man als Gedankenfortgang ansehen: Michael habe sich nicht einmal dem Teufel gegenüber das gestattet, was jene

Angelologie, wie sie sich während der exilischen Zeit und nach derselben bei den Juden ausbildete, zu den sieben obersten Engeln und wurde vornehmlich als Beschützer des israelitischen Volkes gedacht: Dan. 12, 1; vgl. 10, 13. 21; im N. T. wird seiner nur noch Offenb. Joh. 12, 7 erwähnt. Im Buche Henoch Cap. XX, 5 heisst es von ihm: „einer der heiligen Engel, nämlich über den besten Theil der Menschen gesetzt, über das Volk". — *ἀρχάγγελος* ausser hier 1 Thess. 4, 16 (Dan. 12, 1 LXX: *ὁ ἄρχων ὁ μέγας*); vgl. Winer's bibl. Reallex. s. v. Engel und Michael. — *ὅτε τῷ διαβόλῳ κτλ.*) Diese Sage findet sich weder im A. T., noch in den rabbinischen Schriften; auch nicht im Buche Henoch; Judas setzt sie jedoch als bekannt voraus. Oecumenius erklärt den Hergang folgendermassen: *λέγεται τὸν Μιχαὴλ — — τῇ τοῦ Μωσέως ταφῇ δεδιηκονηκέναι· τοῦ γὰρ διαβόλου τοῦτο μὴ καταδεχομένου, ἀλλ' ἐπιφέροντος ἔγκλημα διὰ τὸν τοῦ Αἰγυπτίου φόνον, ὡς αὐτοῦ ὄντος τοῦ Μωσέως, καὶ διὰ τοῦτο μὴ συγχωρεῖσθαι αὐτῷ τυχεῖν τῆς ἐντίμου ταφῆς.* Nach Jonathan zu 5 Mos. 34, 6 war das Grab Mosis speciell dem Michael überlassen *). Nach Origenes (*περὶ ἀρχῶν* III, 2) hat Judas die Sage aus einer zu seiner Zeit bekannten Schrift: *ἀνάβασις τοῦ Μωσέως* geschöpft **), Calvin u. A. sehen da-

---

sich bei den *δόξαις* erlaubten (Spitta). Die Worte erlauben diese Fassung nicht. Der Hauptnachdruck liegt auf dem Subject *ὁ δὲ Μιχ. ὁ ἀρχάγγ.*: selbst ein Erzengel wagte nicht, so etwas zu thun.

*) Schmid (bibl. Theol. II, S. 149), Luthardt, Hofm. (Schriftb. I, S. 340), Schott, weniger bestimmt Wiesing., meinen, der Streit habe darin bestanden, dass Michael es dem Teufel nicht zugelassen habe, an dem Leichnam des Moses seine Gewalt zu üben, sondern denselben der Verwesung entzogen habe, wobei man sich sowohl darauf beruft, dass „Gott den Moses gewürdigt hatte, bei Leibes Leben eine Erscheinung seines vollen Wesens zu schauen" (Hofm.), als auch darauf, dass „Moses ein Vorbild des todtüberwindenden Heilsmittlers sein sollte" (Schott) und dass Moses auf dem Berge der Verklärung bei Christus erschien. In seiner Erklärung dieses Briefes äussert sich Hofm. dahin, dass Satan es habe wehren wollen, „dass Moses, der des Todes Unreinheit theilte, von Gottes heiliger Hand (nämlich durch Michael) und dass er, der ein sündiger Mensch gewesen, wunderbar bestattet werden sollte".

**) Vgl. über diese apokryphische Schrift F. Philippi („das Buch Henoch" S. 166—191), der die Abfassung derselben einem Christen im 2. Jahrh. zuschreibt und annimmt, dass derselbe dazu durch diesen 9. Vers im Judas-Briefe veranlasst worden ist (vgl. dageg. Keil, Spitta u. A.). Wie Origenes urtheilten auch Clem. Alex., adumbr. in ep. Judae (opp. ed. Potter p. 1008) und Didymus. Ohne Frage haben wir darin eine glaubwürdige Nachricht zu erkennen. — Hofm., Keil u. A. halten das Ganze lediglich für eine Uebertragung des Vorganges in Sach. 3 auf die Erzählung vom Lebensausgange des Moses, Deut. 34, 5—7.

gegen als die Quelle die mündliche Tradition, Nic. de Lyra u. A. eine besondere Offenbarung des heiligen Geistes und F. Philippi eine unmittelbare Belehrung der Jünger durch Christus — die durch die Erscheinung des Moses auf dem Berge der Verklärung veranlasst worden sei — an. — *διακρινόμενος διελέγετο*) die Zusammenstellung dieser synonymen Wörter dient zur Verstärkung der Begriffe; durch *διελ.* wird der Streit als ein Wortwechsel bezeichnet. — *οὐκ ἐτόλμησε*) „er wagte nicht"; *κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας*) erklärt Calov unrichtig durch: ultionem de blasphemia sumere (vgl. dazu Spitta); es ist hier nicht von einer Blasphemie, die der Teufel ausgestossen, sondern von einer Blasphemie gegen den Teufel, deren sich Michael enthalten, die Rede; *κρίσιν ἐπιφέρειν*) heisst ein Urtheil gegen jem. fällen (was Spitta mit Unrecht leugnet; vgl. Apgsch. 25, 18: *αἰτίαν ἐπιφέρειν*); *κρίσιν βλασφ.* ist das eine Lästerung in sich enthaltende Urtheil; unter *βλασφ.* ist jedes Wort — namentlich Scheltwort — zu verstehen, wodurch die einem Andern zukommende Würde verletzt wird. Michael also enthielt sich jedes solchen Scheltwortes gegen den Teufel, weil er dadurch die ursprüngliche Würde desselben zu verletzen fürchtete; statt selber ein Urtheil zu fällen, überliess er dies Gott. — *ἀλλ' εἶπεν· ἐπιτιμήσαι σοι κύριος*) „es schelte dich der Herr"; vgl. Matth. 17, 18. 19, 13 u. a. St.; dieselben Worte sprach nach Zach. 3, 1—3 der Engel des Herrn zu dem Teufel, der im Gesichte des Zacharias als Widersacher des Hohenpriesters Josua ihm zur Rechten stand (LXX: *ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοὶ, διάβολε*).

V. 10 kehrt, gegensätzlich zu V. 9, zu V. 8 zurück; vgl. 2 Petr. 2, 12. — Sie lästern: *ὅσα μὲν οὐκ οἴδασι;* „was sie nicht kennen"; gemeint ist das Ueberweltliche, dem die *δόξαι* V. 8 angehören; Hofm.: „Sie wissen darum, sonst könnten sie es nicht lästern; aber sie kennen es nicht und urtheilen doch darüber in ihrer Unkenntniss und zwar lästerlich". — *ὅσα δὲ φυσικῶς ἐπίστανται*) Gegensatz zu dem Vorhergehenden; richtig de Wette: „die Gegenstände des sinnlichen Genusses". — Durch *φυσικῶς* (*ἅπ. λεγ.* = „von Natur") *ὡς τὰ ἄλογα ζῶα* wird hervorgehoben, dass sich ihre Erkenntniss nicht über den Instinct der unvernünftigen Thiere erhebt, dass ihnen nur das Sinnliche etwas Bekanntes ist. Zwischen *εἰδέναι* und *ἐπίστασθαι* findet an sich nicht — wie Schott meint — der Unterschied statt, dass jenes ein erkenntnissmässiges Wissen, dies ein bloss äusserliches Kennen bezeichnet, sondern diese unterschied-

liche Bedeutung gewinnen die beiden Verben hier nur durch den Kontext, in welchem sie von Judas gebraucht sind (vgl. Hofm.). — *ἐν τούτοις φθείρονται*) *ἐν* bezeichnender als *διά*, es markirt die gänzliche Hingabe an diese Dinge; *φθείρονται*; Luther: „sie verderben", besser: „sie richten sich zu Grunde", nämlich durch unmässigen Genuss. So ausgelegt, spricht *φθείρονται* nicht bloss von ihrem Geschicke (geg. Spitta), sondern benennt zugleich ihre Verschuldung (Keil u. A.). In Luthers Uebersetzung ist *ὡς τὰ ἄλογα ζῶα* unrichtig zu diesem Verb. gezogen.

V. 11. Der Verf. unterbricht die Schilderung jener gottlosen Menschen durch einen Weheruf über sie, den er dadurch begründet, dass er sie nach dem Vorbilde alttestamentlicher Gottlosen charakterisirt (vgl. 2 Petr. 2, 15 ff.). — *οὐαὶ αὐτοῖς*) Derselbe Weheruf öfters in den Reden Jesu, „zugleich Strafandrohung und starke Missbilligung enthaltend" (de Wette); mit diesem *οὐαὶ* deutet Judas auf das Gericht hin, dem die Antinomisten verfallen sind; es weisst auf V. 5—7 zurück; Wiesing. (vgl. Hofm.) fasst es als blossen „Weheruf des Schmerzes und Abscheus". — *ὅτι τῇ ὁδῷ τοῦ Κάϊν ἐπορεύθησαν*) Zu der Phrase: *τῇ ὁδῷ τινος πορεύεσθαι* vgl. Apgsch. 14, 16 (Apgsch. 9, 31 *πορ. τῷ φόβῳ τ. κυρίου*); *τῇ ὁδῷ* ist local (s. Wendt zu d. ang. St.) zu fassen; nicht „instrumental von einer Mittelursache" (Schott), was zu *ἐπορεύθησαν* nicht passt. — *ἐπορεύθησαν*; das Präteritum (Luther u. A. übersetzen, als stünde das Präsens) steht, weil Judas sich das in *οὐαὶ αὐτοῖς* angedrohte Gericht als vollzogen vergegenwärtigt (de Wette, Brückn.). Die Aehnlichkeit mit Kain finden manche Ausleger darin, dass, während dieser seinen Bruder leiblich tödtete, jene sich durch Verführung der Brüder des geistlichen Mordes an ihnen schuldig machen, so Oecum., Est., Grot. („Cain fratri vitam caducam ademit; illi fratribus adimunt aeternam), Calov, Hornej., Schott u. A. Diese Umdeutung ins Geistliche ist jedoch willkürlich, zumal die Verführungslust jener Menschen von Judas nicht besonders hervorgehoben ist. Den Mord Kains festhaltend denken andere Ausleger an den Verfolgungseifer jener Irrlehrer gegen die Gläubigen; Nicol. de Lyra: sequuntur mores et studia latronis ex invidia et avaritia persequentes sincerioris theologiae studiosos. Da den späteren Juden Kain als Symbol des sittlichen Skepticismus galt, so nimmt Schneckenb. an, Judas habe hier seinen Gegnern diesen Skepticismus vorwerfen wollen; ihm stimmt Spitta bei, mit passendem Hinweis auf ausserkanonische Stellen, namentlich auf Philo, de agric. 190;

de Wette bleibt dabei stehen, dass K. „als Urbild aller bösen Menschen“ genannt sei; so auch Arnaud*), Hofm., Keil; allein dies ist zu allgemein. Brückn. findet den Vergleichungspunkt darin, dass, wie Kain aus Neid über die dem Abel bewiesene Gnade sich wider das Gebot und die Warnung Gottes auflehnend seinen Bruder tödtete, so die Irrlehrer sich wider Gott auflehnten und zwar aus Neid über die Gnade, die sich an den Gläubigen erwies; allein auf die Näherbestimmung: „aus Neid“ deutet der Kontext nicht hin; entsprechender ist es, wenn man das tertium compar. darin findet, dass Kain wider die Warnung Gottes seiner eigenen bösen Lust folgte; Fronm.: „der Vergleichunsspunkt ist das Handeln nach den selbstischen Trieben der Natur mit Verachtung der Warnungen Gottes“. — *καὶ τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ ἐξεχύθησαν*) *πλάνη* als verschuldete sittliche Verirrung bezeichnet überhaupt das von der Wahrheit abgewandte, lasterhafte Leben; vgl. Jac. 5, 20. 2 Petr. 2, 18. (Ezech. 33, 16. LXX. Uebers. von פֶּשַׁע). *ἐκχεῖσθαι* als Medium, eigentlich: sich aus etwas ergiessen, constr. mit *εἴς τι*; tropisch: sich in etwas hineinstürzen, sich mit ganzer Gewalt einer Sache ergeben (Clem. Alex. p. 491, 3: *εἰς ἡδονὴν ἐκχυθέντες*; mehrere Belegstellen bei Wahl, Elsn., Wetst.); weniger passend ist es, das Verb. nach Ps. 73, 2, wo die LXX. *ἐξεχύθη* als Uebers. von שֻׁפְּכוּ haben, = „ausgleiten“ (Grot.: errare) zu erklären. Der Dativ *τῇ πλάνῃ* ist = *εἰς τὴν πλάνην*; unrichtig erklärt Schott ihn als dat. instrumentalis, da *ἐξεχύθησαν* einer den Begriff selbst ergänzenden Näherbestimmung bedarf. Der Genitiv *μισθοῦ* ist mit Win. (S. 194) = „um Lohn“ (s. Grot. z. d. St.) zu erklären, so dass der Sinn ist: „sie ergeben sich um Lohn (d. i. um irdischen Vortheils willen, also aus Habsucht; Luth.: „um Genusses willen“) der Sünde des Bileam“; so die meisten Ausleger, auch Brückn., Wiesing., Hofm.; de Wette dagegen erklärt, nach Vorgang von Erasm. u. A., *Βαλαὰμ* als abhängigen Genitiv von *τοῦ μισθοῦ*, den Dativ *τῇ πλάνῃ* = „vermöge der Verirrung“ und *ἐξεχύθησαν* als intransitives Verb. = „ausschweifen, ausgelassen sein“; darnach übersetzt er: „durch (vermöge) die Verirrung (Verführung) des Lohnes Bileams haben sie sich (in Laster) ergossen“ **). Allein diese Konstr. leidet an einer kaum erträg-

---

*) Arnaud: J. compare seulement, d'une manière très générale, ses adversaires à Caïn, sous le rapport de la méchanceté.

**) Calvin: dixit (Ap.), instar Bileam mercede fuisse deceptos, quia pietatis doctrinam turpis lucri gratia adulterant; sed metaphora,

lichen Härte, auch werden dabei die Begriffe πλάνη und ἐξεχύθησαν auf willkürliche Weise gedeutet; dazu kommt, dass dieser Satz, so gefasst, ganz aus der Analogie der beiden anderen, demselben koordinirten, heraustreten würde*). Den Vergleichungspunkt findet de Wette, vornehmlich nach Offenb. Joh. 2, 14 darin, dass Bileam, der „als ein falscher Prophet und Verführer zur Unzucht und Abgötterei und zwar wider Gottes Willen zum Balak gezogen sei, besonders auch als habsüchtig und bestechlich betrachtet wird" (vgl. Spitta); allein dass die Menschen, von denen J. redet, Andere zur Abgötterei verführten, wird nirgends hervorgehoben. Wenn Hofm. (vgl. Keil) sagt, dass dieser Satz die Sünde der Geschilderten als „teuflisches Verhalten gegen das Volk Gottes benenne, indem für Bileam die Aussicht auf reichen Lohn zu lockend war, als dass er nicht auf Balak's Begehren, das Volk Gottes zu verderben, hätte eingehen sollen," so ist auch in dieser Erklärung eine Beziehung hervorgehoben, auf die der Kontext nicht hinweist. Dass Judas vornehmlich die Habsucht des Bileam im Auge hat, zeigt das μισθοῦ; durch Habsucht verblendet widerstrebte Bileam dem Willen Gottes; sein Widerstreben war seine πλάνη; darin und in dem Motiv gleichen ihm die Antinomisten (Brückn., Wiesing.); ob Judas bei dieser Zusammenstellung auch die Verführung zur Unkeuschheit (vgl. 4 Mos. 31, 16) im Sinne gehabt (Fronm.), ist zweifelhaft, noch ferner aber liegt es, den Vergleichungspunkt darin zu finden, dass die Antinomisten „auf einen mittelst Ruinirung der Gemeinde Gottes zu erzielenden materiellen Gewinn ausgingen" (Schott). — *καὶ τῇ ἀντιλογίᾳ τοῦ Κορὲ ἀπώλοντο*) ἀντιλογία „Widerrede" hier das empörende Widerstreben; ἀπώλοντο heisst nicht: „sie verloren sich in die ἀντιλ. des Kore", sondern: „sie gingen verloren, kamen um"; wobei τῇ ἀντιλογίᾳ instrumentaler Dativ ist. Es wird bereits als eine Thatsache der Vergangenheit angeschaut, wenngleich die definitive Entscheidung erst im Endgerichte eintritt. — Der Vergleichungspunkt liegt in dem

---

qua utitur, aliquanto plus exprimit; dixit enim effusos esse, quia scilicet instar aquae diffluentis projecta sit eorum intemperies.

*) Schott konstruirt den Gen. mit πλάνη zusammen, indem er ihn als „einen nachträglich, gewissermassen parenthetisch beigegebenen Genitiv der näheren Bestimmung" bezeichnet und davor ein πλάνη ergänzt: „die Verirrung Bileams, welche eine durch Gewinn bestimmte war". Diese Konstr. giebt zwar einen passenden Sinn, lässt sich aber sprachlich nicht rechtfertigen: gänzlich verfehlt ist es, μισθοῦ als „Apposition zu Βαλαάμ = ὃς μισθὸν ἠγάπησεν 2 Petr. 2, 15" (Fronm., Steinf.) zu nehmen.

hochmüthigen Widerstreben gegen Gott und dessen Ordnungen, denen die Antinomisten Hohn sprechen, indem sie sich den Ordnungen der christlichen Gemeinde nicht fügen, sondern ihr zuchtloses Treiben selbst in die christlichen Agapen übertragen.*) Die Klimax der Begriffe: ὁδός, πλάνη, ἀντιλογία hinsichtlich der Bestimmtheit ist nicht zu verkennen**).

V. 12. Weitere Schilderung der Irrlehrer; neben die Unzucht tritt als weiterer Charakterzug die Ueppigkeit; vgl. 2 Petr. 2, 13. 17. — *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες*) Bei der Lesart: *οἱ* ist entweder mit de Wette *ὄντες* zu suppliren; also: „diese sind's, welche bei euren Agapen *σπιλάδες* sind", oder es ist *οἱ* mit *συνευωχούμενοι* (vgl. V. 16 und 19) zu verbinden (so Hofm.). — Dass unter *ἀγάπαις* die Liebesmahle zu verstehen seien, ist nicht zu bezweifeln; unrichtig nimmt Erasm. es = charitas und Luther als Bezeichnung der Almosen. — Das Wort *σπιλάδες* wird häufig = Klippen erklärt; die Gegner des Judas würden dann so genannt, sofern die Agapen an ihnen scheitern (de Wette, Brückn., Wiesing.), d. i. durch ihr Verhalten aufhören das zu sein, was sie sein sollen oder sofern sie den Andern, die an den Agapen theilnehmen, Verderben bereiten (Schott). Diese Erklärung hat jedoch gegen sich, dass *σπιλάς* nicht speciell die Klippe bedeutet, sondern allgemeiner: „Felsen" (Hofmann: „ragende Unterbrechungen der Ebene"), und die Beziehung des Scheiterns durch nichts angedeutet ist***). —

*) Ritschl findet den Vergleichungspunkt zwischen den Antinomisten und den drei Genannten darin, „dass sie — wie diese — Gott in einer von demselben verworfenen Weise zu dienen unternahmen"; allein es ist unrichtig, dass „die Korahiten ihre Anmassung des Priesterthums durch die Darbringung eines von Gott verschmähten Opfers darstellten", unrichtig, dass durch ὁδός „das gottesdienstliche Verfahren" des Kain bezeichnet wird, und unrichtig, dass das von Bileam gewollte Aussprechen des Fluches als eine gottesdienstliche Handlung zu betonen ist. Ueberdies enthält die Charakterisirung der Antinomisten auch keinen Zug, der es andeutete, dass ihr Sinn auf eine besondere Art des Gottesdienstes gerichtet war. Durch die Erklärung Schott's; „dass sie der wahren Heiligkeit eine andere selbstersonnene Heiligkeit, nämlich die angeblich durch zuchtlose Ausschweifung zu gewinnende Heiligkeit, entgegenstellten," wird eine fremdartige Beziehung hineingetragen.

**) Es ist entschieden zu missbilligen, wie Keil die Klimax in den Aussagen der Sätze begründet durch die verschiedenartige Stellung, welche die Genannten zum Reiche Gottes einnehmen.

***) Die Erklärung von Arnaud: les rochers continuellement battus par les flots de la mer et souillés par son écume (nach Steph. s. v.

Besser ist es, *σπιλάς* nach 2 Petr. 2, 13 (*σπῖλοι*), von *σπῖλος* „Schmutz“ abzuleiten (vgl. Soph. Trach. 672: *γῆ σπιλάς* = Lehmboden). So Stier, Fronm., Hofm., Keil, Spitta. Dabei ist *σπιλάδες* entweder als Substantivbegriff = „die Schmutzigen, Schmutzflecken“ zu nehmen (Stier, Fronm., Keil) oder als Adjectiv, welches in adverbialer Bedeutung (vgl. Winer S. 433) die Art und Weise des *συνευωχεῖσθαι* benennt (so Hofm.). *) Die erstere Konstruction verdient als die einfachere den Vorzug (vgl. Spitta). — *συνευωχούμενοι*) das Verb. *εὐωχεῖσθαι* **) hat zwar an sich keine schlimme Bedeutung, indem es = „gut essen, es sich gut schmecken lassen“ ist, gewinnt diese aber hier durch die Beziehung auf die Agapen. *συν* bezieht sich entweder auf die Angeredeten: „mit euch“ s. 2 Petr. 2, 13, wo dem Verbum *ὑμῖν* beigefügt ist (Wiesing., Schott, Fronm., Hofm., Keil), oder auf die von Judas hier Geschilderten: „indem sie miteinander schmausen“. 2 Petr. 2, 13 entscheidet für die erste Auffassung; von sectirerischem Wesen ist nichts angedeutet (geg. Spitta); und ein *εὐωχεῖσθαι* in üblem Sinne wird den Christen doch nur scheinbar damit zugeschrieben. De Wette, Brückn., Arn. Schott, Fronm., Spitta verbinden *ἀφόβως* mit *συνευωχούμενοι*; Erasm., Beza, Wiesing., Hofm., Keil mit *ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες*. Ist *οἱ* mit *σπιλάδες* zu verbinden, dann ist es besser, es an *συνευωχ.* anzulehnen; gehört *οἱ* zu *συνευωχ.*, so erwartet man nach diesen keine dazu gehörige Bestimmung mehr. — Erasm. nimmt die letzten Worte in zu allgemeinem Sinne: suo ductu et arbitrio viventes; Grotius, Beng. u. A. geben ihnen eine falsche Beziehung, nach Ezech. 34, 2, indem sie sie davon verstehen, dass jene, statt die Gemeinde zu weiden, sich selbst weiden (vgl. 1 Petr. 5, 2), wobei Schneckenb. speciell an die Belehrungen denkt, welche sie zu geben versprechen. Nach de Wette ist als Gegensatz gedacht: „während sie die Armen darben lassen“; diese Beziehung ist aus

---

σπιλάς), ist unpassend, da — wenn die Libertiner Klippen genannt werden, dies nicht geschieht, weil sie von Andern bespült und beschmutzt werden, sondern weil Andere an ihnen scheitern.

*) Hesychius erklärt *σπιλάδες* durch *μεμιασμένοι*.

**) Eine Erklärung des Wortes findet sich bei Xenoph. Memorab. lib. 3: *ἔλεγε* (nämlich Sokrates) *δὲ καὶ ὡς τὸ εὐωχεῖσθαι ἐν τῇ Ἀθηναίων γλώττῃ ἐσθίειν καλοῖτο. Τὸ δὲ εὖ προσκεῖσθαι, ἔφη, ἐπὶ τῷ ταῦτα ἐσθίειν, ἅτινα μήτε τὴν ψυχὴν, μήτε τὸ σῶμα λυποίη, μήτε δυςεύρετα εἴη; ὥστε καὶ τὸ εὐωχεῖσθαι τοῖς κοσμίως διαιτωμένοις ἀνετίθει.* Indess kommt *εὐωχ.* auch in der klassischen Gräcität bisweilen mit schlimmer Nebenbedeutung vor.

1 Kor. 11, 21 eingetragen. — *νεφέλαι ἄνυδροι*) geht nicht mehr auf die Agapen (de Wette, Schott), sondern ist allgemeiner zu fassen; *νεφ. ἄνυδρ.* ist leichtes Gewölk, ohne Wasser, das daher auch, wie der Beisatz: *ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι* hervorhebt, vom Winde vorübergetrieben wird, ohne Regen zu spenden; vgl. Sprüchw. 25, 14. Das Bild zeichnet die innere Geistesleerheit jener Menschen, die wegen derselben nichts Gutes wirken können, doch so, dass darin zugleich die täuschende Ostentation derselben angedeutet ist*); der Beisatz dient zur Ausmalung des Bildes, nicht zur Hervorhebung eines besonderen Charakterzuges der Irrlehrer. — In der Parallelstelle 2 Petr. 2, 17 sind zwei Bilder mit einander verknüpft. Nach der Lesart *περιφερόμεναι* wäre zu übersetzen: „hin- und hergetrieben"; *παραφερόμεναι* heisst dagegen: „vorübergetrieben". Diesem ersten Bilde schliesst sich das zweite an, durch welches die Unfruchtbarkeit (an guten Werken) und die gänzliche Erstorbenheit jener Menschen beschrieben wird; in den Beiwörtern ist die Klimax nicht zu verkennen. — *δένδρα φθινοπωρινά*) sind Bäume, wie sie im Herbst beschaffen sind, nämlich entblösst von den Früchten (de Wette, Brückn., Wiesing., Schott, Keil u. A.); willkürlich ist es, von jener dem Worte eignen Bedeutung abzusehen, und *φθινοπωρ.* nach der Etymologie von *φθίνειν* durch arbores, quarum fructus perit illico = frugiperdae (Grotius: ebenso Erasm., Beza, Carpzov, Stier: „die ihre Frucht unreif abwarfen") zu erklären. — *ακαρπα*) nicht: „denen die Früchte abgenommen sind" (de Wette), sondern „die ohne Frucht dastehen" (Brückn.); ob sie früher Frucht gehabt, und wie sie derselben entblösst sind, sagt das Wort nicht. „Vom Merkmale der Unfruchtbarkeit geht die stark bewegte Rede zu dem der gänzlichen Nichtigkeit fort" (de Wette). — *δὶς ἀποθανόντα*) Die meisten Ausleger halten die eigentliche Bedeutung von *δὶς* fest; doch finden sie den Begriff des Doppelten in verschiedenen Verhältnissen; entweder darin, dass jene Bäume nicht nur von den Früchten, sondern auch von den Blättern entblösst sind, so Oecum., Hornej. u. A.; oder darin, dass sie keine Frucht tragen und darum ausgerottet werden; besser ist es, *δίς* darauf zu beziehen, dass sie nicht nur fruchtleer, sondern auch wirklich erstorben,

*) Calvin: vanam ostentationem taxat, quia nebulones isti, quum multa promittunt, intus tamen aridi sunt. Bullinger: habent enim speciem doctorum veritatis, pollicentur daturos se doctrinam salvificam, sed veritate destituuntur et quovis circumaguntur doctrinae vento.

verdorrt sind. Dass Judas hier letzteres im Sinne hat, zeigt das folgende: *ἐκριζωθέντα;* mit Unrecht lassen mehrere Ausleger hier das Bild ganz zurücktreten und erklären dieses Wort unmittelbar entweder von dem doppelten geistlichen Tode (Beza, Est., Beng., Schneckenb., Jachm., Wiesing., Schott), oder von dem diesseitigen und jenseitigen Tode (Grotius), oder von dem eigenen Mangel an geistlichem Leben und der Vernichtung des Lebens in Anderen; alle diese Erklärungen sind ohne Berechtigung; *ἐκριζωθέντα* steht in enger Beziehung zu *δὶς ἀποθανόντα*, also Bäume, die, weil sie erstorben sind, ausgegraben und entwurzelt sind,*) sich also nicht wieder erholen und neue Frucht bringen können (Erasm.: quibus jam nulla spes est revirescendi). Dies von den Bäumen hergenommene Bild der Geschilderten besagt, dass dieselben nicht nur gegenwärtig der guten Werke ermangeln, sondern auch unfähig sind, dieselben künftig hervorzubringen, und die eben deswegen „aus dem Boden der Gnade herausgerissen worden sind" (Hofm.). Bei der Anwendung trägt Hofm. **) in' das *δὶς ἀποθανόντα* die Beziehung darauf ein, dass jene Menschen nicht nur in ihrem früheren Heidenthum, sondern auch in ihrem Christenthum ohne geistliches Leben waren. ***) —

V. 13. Fortsetzung der bildlichen Schilderung der Irrlehrer; die beiden hier gebrauchten Bilder charakterisiren dieselben in ihrem irren und wüsten Wesen. — *κύματα ἄγρια θαλάσσης κτλ.*) Schon Carpzov hat zur Erklärung auf Jes. 57, 20 hingewiesen. — *ἐπαφρίζειν*, eigentlich: „überschäumen"; Luther gut: „die ihre eigene Schande ausschäumen". — *αἰσχύνας* nicht eigentlich: „die Laster" (de Wette); der Plural nöthigt nicht zu dieser Erklärung; sondern: das schimpfliche Wesen, namentlich die schandbaren *ἐπιθυμίαι*, die sie in ihrem wüsten, sittenlosen Leben offenbaren, nicht: „ihre selbstersonnene Weisheit" (Schott). — *ἀστέρες πλανῆται*) beide Wörter gehören zusammen = Irr-

---

*) Sprachlich unrichtig Fronmüller: „Bäume, die noch im Erdreich stehen, aber in ihren Wurzeln erschüttert sind".

**) Wenn sie, als sie Christen wurden, ein frischer Trieb aus den Wurzeln, mit denen sie noch im Boden der Gnade ihres Schöpfers gründeten, aus ihrem heidnischen Sündentode in neues Leben herzustellen schien, so ist ihnen dies neue bloss ein Uebergang zum zweiten nun hoffnungslosen Tod gewesen".

***) Die Behauptung Spitta's, die Bilder verdankten ihre Entstehung der Kenntniss der Gedankengänge des Henochbuches (2—5,4), hat sehr viel für sich.

sterne, das ist: Sterne, die keinen festen Stand haben, sondern umherschweifen. Die Analogie mit den vorhergehenden Vergleichungen fordert, hierbei an wirkliche Sterne zu denken, mit denen Judas seine Gegner vergleicht, also an Kometen (Bretschn., Arn., Stier, de Wette, Hofm., Keil), oder an Planeten (so die meisten früheren Ausleger, auch Wiesing.); letzteres ist weniger wahrscheinlich, weil das πλανᾶσθαι der Planeten dem Auge weniger auffallend ist, als das der Kometen, und da der Ausdruck nicht auf astronomische Genauigkeit zu prüfen ist. Jachm. erklärt willkürlich ἀστέρες = φωστῆρες Phil. 2, 15 als Bezeichnung der Christen. Mehrere Ausleger beziehen dieses Bild fälschlich auf das Lehren jener Menschen, mit Berufung auf Phil. 2, 15 und Daniel 12, 3 (so schon Oecum.). — οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους εἰς αἰῶνα τετήρηται) Dieser Zusatz kann grammatisch entweder auf die ἀστέρες πλανῆται oder auf die Menschen, die unter den von Judas gebrauchten Bildern geschildert worden sind, bezogen werden. Für die erstere Beziehung (Hofm.: „Judas nennt sie in ewiges Dunkel hinfahrende Sterne, nur zum Verschwinden bestimmte Kometen") spricht, dass auch den vorhergehenden Bildern eine nähere Bestimmung hinzugefügt ist, so der Zusatz: ὑπὸ ἀνέμων παραφερόμεναι zu νεφέλαι ἄνυδροι etc.; gegen dieselbe aber, dass der von Judas gewählte Ausdruck offenbar zu stark ist, um damit nur das Unsichtbarwerden der Kometen zu bezeichnen; darum ist die zweite Beziehung (Wiesing., Spitta) vorzuziehen (vgl. V. 6), für die auch die Parallelstelle 2 Petr. 2, 17 spricht *).

V. 14. 15. Die in dem Vorhergehenden enthaltene Androhung wird durch einen Ausspruch des Henoch bestätigt. — ἐπροφήτευσε δὲ καὶ τούτοις) καὶ bezieht sich entweder auf τούτοις: „auch diesen, wie Anderen", nach Hofm.: denen, die in der Sindfluth umkamen, oder es soll das ἐπροφ. τούτοις in Beziehung auf das Vorhergesagte hervortreten lassen: „es hat ja auch Henoch diesen vorhergesagt". Gänzlich unberechtigt behauptet Hofm., es könne keine Frage sein, dass καί seinen Ton auf das Wort werfe, vor dem es steht. — προφητεύειν gewöhnlich mit περί, hier mit dem Dativ construirt; wie Luc. 18, 31: „in Beziehung auf diese". — ἕβδομος ἀπὸ Ἀδὰμ Ἐνώχ) ἕβδομος hat hier schwerlich die mystische Bedeutung, die Stier dem Worte giebt: „Der Siebente von Adam ist persönlich ein Typus für die Geheiligten der 7. Weltzeit, des 7. Jahrtausend, des grossen Erden-

*) Keil combinirt die Ansichten von Wies. und Hofm.

sabbaths". Auch in dem Buche Henoch wird derselbe einige Mal ausdrücklich als der Siebente von Adam bezeichnet (LX, 8. XCIII, 3), nicht um ihn als den ältesten Propheten zu charakterisiren (Calvin, de Wette u. A.), sondern um durch das Eintreffen der heiligen Siebenzahl seine Bedeutung zu markiren (Wiesing., Schott). Der hier citirte Ausspruch Henoch's findet sich — theilweise wörtlich — Hen. I, 9: „Und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten, und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleisch über Alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben". Diese Worte sind der Rede entnommen, durch welche ein Engel dem Henoch ein Gesicht, welches dieser gehabt, deutet, und in welcher er ihm das zukünftige Gericht Gottes verkündigt.

Die Frage, aus welcher Quelle Judas diese Worte geschöpft habe, wird von den Auslegern sehr verschieden beantwortet. Am natürlichsten erscheint es, dass er sie dem Buche Henoch entnommen habe; dies setzt dann freilich voraus, dass dies Buch, wenn auch nur seiner Grundlage nach, vorchristlichen, jüdischen, und nicht judenchristlichen Ursprungs ist, was auch die vorherrschende Meinung der neueren Kritiker ist. Die letzten Worte, welche sich Hen. 1, 9 nicht finden, erinnern doch, wie Spitta richtig bemerkt, lebhaft an Hen. 5, 4. Um so verständlicher ist es, dass Judas auch die bildliche Beschreibung jener ἀσεβεῖς aus Hen. 1—5 entnommen hat. Nur darf man nicht mit Spitta annehmen, mit ἐπροφήτευσεν führe Judas etwas Anderes und Neues ein, so dass er das Vorige ausdrücklich als nicht von Henoch stammend bezeichne, vielmehr auf eine andere den Lesern bekannte Mittheilung (nach Spitta 2 Petr.) hinweise. Dann müsste es heissen: ἐπροφ. δὲ καὶ Ἐνὼχ κτλ. Der Ton liegt vielmehr auf ἐπροφ., womit Judas bewusst in wörtlichem Citate eine Vorhersagung ihres Schicksals anknüpft.

ἐν ἁγίαις μυριάσιν) vgl. Zach. 14, 5. 5 Mos. 33, 2; Hebr. 12, 22 (μυριάσιν ἀγγέλων). Offenb. Joh. 5, 11. — V. 15. ποιῆσαι κρίσιν) s. 1 Mos. 18, 25. Joh. 5, 27. — τοὺς ἀσεβεῖς) das Pronomen αὐτῶν nach der l. r. würde auf das Volk Israel gehen. — ὧν ἠσέβησαν) dasselbe Verb. Zeph. 3, 11. 2 Petr. 2, 6; hier als transitives Verb. gebraucht, vgl. Win. S. 209. Zu beachten ist die häufige Wiederholung desselben Begriffs: ἀσεβεῖς, ἀσεβείας, ἠσέβησαν und zuletzt wieder ἀσεβεῖς; um dieses Begriffes willen, mit welchem der Verf. jene Gegner in V. 4 zusammenfassend bezeichnete, hat er gerade diese Henochstelle gewählt. — τῶν σκληρῶν) σκληρὸς eigentl. trocken, hart, spröde: hier im ethischen Sinne: „gott-

los", nicht = „mürrisch" (Hofm.); in etwas anderem Sinne, aber gleichfalls von Reden gebraucht, steht das Wort: Joh. 6, 60. — *κατ᾽ αὐτοῦ* wird von Hofm. unnöthigerweise nicht bloss zu *ἐλάλησαν*, sondern auch zu *ἠσέβησαν* gezogen. Nachdrucksvoll schliesst der Satz mit *ἁμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς*, was nicht mit Hofm. zum Folgenden zu ziehen ist.

V. 16 ist hervorgerufen durch die Schlussworte der phrophetischen Rede: *τῶν σκληρῶν, ὧν ἐλάλησαν κατ᾽ αὐτοῦ*; vgl. 2 Petr. 2, 18. 19. — *οὗτοί εἰσι*) wie V. 10 und V. 19 mit eigenthümlichem Nachdruck. — *γογγυσταὶ*) das Wort ist *ἅπ. λεγ.* im N. T., das Verb. kommt öfters vor; Oecum. erklärt: *οἱ ὑπ᾽ ὀδόντα καὶ ἀπαῤῥησιάστως τῷ δυσαρεστουμένῳ ἐπιμεμφόμενοι*. Brückn. sagt richtig, dass „der Begr. nicht ängstlich zu beschränken sei"; alles, was nicht nach ihrem Sinne war, reizte sie zum Murren; man darf weder an eine Auflehnung gegen die Vorgesetzten (de Wette), noch gegen die göttlichen Ordnungen denken, wie sie in den Ordnungen der Gemeinde ihren Ausdruck gefunden haben (Spitta). Dagegen spricht das allgemein lautende Attribut *μεμψίμοιροι* (*ἅπ. λεγ.*) = „mit ihrem Loose unzufriedene", welches darauf hinweist, dass sie in ihrer Prätension auf ein besseres Loos Anrecht zu haben meinten, als welches ihnen zu Theil geworden. Der Participialsatz: *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι* drückt eine Art Gegensatz zum Vorigen aus und ist am besten mit „obwohl" aufzulösen. Sie haben doch keinen Grund zum Murren; denn bei solchem Verhalten dürfen sie sich nicht wundern, wenn nicht Alles ihnen nach Wunsch geht (vgl. Hofm., Keil). Calvin: qui sibi in pravis cupiditatibus indulgent, simul difficiles sunt ac morosi, ut illis nunquam satisfiat. — *καὶ τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ὑπέρογκα*) *ὑπέρογκα*, ausser hier nur in der Parallelstelle 2 Petr. 2, 18. Luther: „stolze Worte" (verba tumentia, bei Hieron. contra Jovian. 1, 24), vgl. Dan. 11, 36. LXX.; es sind solche Reden gemeint, die aus dem Hochmuth stammen, in welchem der Mensch sich seiner selbst Gott gegenüber überhebt (Hofm., Keil, Spitta). Darauf weist auch die Parallelstelle hin, wo sich der Ausdruck *ὑπέρογκα* auf das Rühmen der *ἐλευθερία* bezieht. Dieser Aussage schliesst sich wieder, wie vorher, ein Participialsatz an, der gleichfalls eine Art Gegensatz ausdrückt und ebenso mit „obwohl" aufzulösen ist: *θαυμάζοντες πρόσωπα ὠφελείας χάριν*) *θαυμάζειν πρόσωπα* ist im N. T. *ἅπ. λεγ.*; im A. T. vgl. 1 Mos. 19, 21. LXX., in anderen Stellen der LXX.: *λαμβάνειν τὸ πρ.* — 3 Mos. 19, 15 hat *θαυμάζειν τὸ πρόσωπον* die schlimme Bedeutung der parteiischen Begünstigung; diese Bedeutung hat es auch hier;

es ist zu übersetzen: „der Person Bewunderung zollen"; in diesem Sinne kommt θαυμάζειν auch Sir. 7, 29 vor. Dies parteiische Behandeln der Personen bestand in dem schmeichlerischen Huldigen derer, von denen sie — wie ὠφελείας χάριν zeigt — irgend einen Vortheil hofften. Unberechtigt ist es, θαυμάζειν πρόςωπα mit Hofm. durch: „Jemandem zu Willen sein und zu Gefallen leben" zu erklären. Hochmüthige Prahlerei und kriechende Schmeichelei bilden zwar einen Contrast, sind aber doch mit einander verbunden. Calvin: magniloquentiam taxat, quod se ipsos fastuose jactent: sed interea ostendit liberali esse ingenio, quia serviliter se dimittant. — θαυμάζοντες geht in ungenauer Konstr. auf αὐτῶν, wodurch der Gedanke noch mehr Selbständigkeit gewinnt. —

V. 17. 18. Von hier wendet sich Judas an seine Leser, indem er sie darauf hinweist, dass das Auftreten von solchen Spöttern bereits von den Aposteln vorhergesagt sei. Darauf gründet er im weiteren Verlaufe die Ermahnung, sich von ihnen fern zu halten und ihrem Glauben Treue zu bewahren (vgl. Keil, Schott, Spitta); vgl. 2 Petr. 3, 2. 3. — ὑμεῖς δὲ — μνήσθητε) die von Judas gemeinten Worte setzt er als den Lesern bekannte, von den Aposteln vernommene voraus. — τῶν ῥημάτων τῶν προειρημένων) das προ in προειρημ. bezeichnet diese Worte nicht als solche, die etwas Zukünftiges vorherverkündigten, sondern nur als solche, die bereits früher ausgesprochen worden (so auch Hofm.). — ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κτλ.) Schwerlich würde Judas sich so ausgedrückt haben, wenn er selbst Apostel gewesen wäre. — V. 18. ὅτι ἔλεγον ὑμῖν) ὑμῖν macht es wahrscheinlich, dass Judas hier solche Reden meint, die die Leser aus dem Munde der Apostel selbst gehört haben; doch sind die folgenden Worte nicht nothwendig als buchstäblich genaues Citat anzusehen, sondern können eine Zusammenfassung der sich auf diesen Gegenstand beziehenden verschiedenen Weissagungen der Apostel sein *). — ἐπ' ἐσχάτου τοῦ χρόνου) Bezeichnung der der Wiederkunft Christi unmittelbar vorhergehenden Zeit; bei der Lesart: τοῦ χρόνου ist ἐσχάτου Genitiv des Neutrums,

---

*) Gänzlich ohne Grund behauptet Schott, das zwischeneintretende ὅτι ἔλεγον ὑμῖν beweise, dass Judas hier ein wörtliches Citat geben wolle und dass dieses ein an die Leser selbst früher gerichtetes Schriftwort sein müsse. Mit ὅτι ἔλ. ὑμ. wird einfach die Angabe des Inhalts der von den Aposteln früher ausgesprochenen ῥήματα eingeleitet; der Plural τῶν ἀποστόλων lässt jene Auffassung nicht zu (geg. Spitta), und das Verbum deutet auch nicht im Entferntesten darauf hin, dass dies Wort ein geschriebenes sei.

wie Hebr. 1, 1. — ἔσονται ἐμπαῖκται) ausser hier nur noch 2 Petr. 3, 3, ein nur in der späteren Gräcität vorkommendes Wort; vgl. Jes. 3, 4. LXX. „Spötter", d. i. Menschen, denen das Heilige zum Spotte dient; das λαλεῖν ὑπέρογκα ist ein ἐμπαίζειν des Heiligen (was Hofm. ohne Grund leugnet); dieses natürlich verbunden mit der Hingabe an die eignen Begierden; daher: κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι τῶν ἀσεβειῶν) τῶν ἀσεβειῶν, Nachklang aus dem Ausspruche des Henoch, worin das Stichwort aus V. 15 wiederkehrt, steht nachdrucksvoll am Ende, um Charakter und Ziel der ἐπιθυμία hervorzuheben. Gerade weil es der Lieblingsausdruck des Verf. ist, darum darf man es nicht einfach als Glosse erklären (Spitta). Warum der Genitiv neben ἑαυτῶν unmöglich sein soll (Hofm., Spitta), ist nicht abzusehen. Es kann sehr wohl beides betont gedacht werden. — Dass die Apostel in ihren Schriften öfters das Ueberhandnehmen des Sittenverderbens in den Gemeinden geweissagt haben, ist bekannt; vgl. Apgsch. 20, 29. 1 Tim. 4, 1. 2 Tim. 3, 2 ff.; doch wird sonst nicht gerade das ἐμπαίζειν als charakteristisches Merkmal derselben genannt; dies ist nur 2 Petr. 3, 3 der Fall, wo jedoch die Spottreden nur auf die Leugnung der Parusie Christi bezogen werden.

V. 19 ist von entscheidender Bedeutung für die Charakteristik der ἀσεβεῖς; er enthält ein kurzes, zusammenfassendes Urtheil des Verf. über dieselben. — οὗτοί εἰσιν οἱ ἀποδιορίζοντες) der Artikel markirt den Begr. als einen bestimmten und den Lesern bekannten. — ἀποδιορίζειν, ein Wort, dass nur bei Aristoteles Polit. 4, 8, 9 vorkommt, ist hier sehr verschieden erklärt; bei der Lesart ἑαυτούς würde es am natürlichsten = „absondern" genommen werden: also „sich von der Gemeinde, sei es innerlich oder äusserlich, absondern" (vgl. Wahl); ohne ἑαυτούς hat man es erklärt entweder = „ausscheiden" (Fronm.) oder = „Absonderungen oder Trennungen bewirken", nämlich in der Gemeinde (Luth.: „die da Rotten machen", de Wette-Brückn., Wiesing., Keil); beide Erklärungen lassen sich jedoch aus dem Gebrauche des Wortes διορίζειν nicht rechtfertigen (vgl. Hofm., Spitta. Letzterer erkennt dies an, kommt aber doch darauf hinaus, dass der ursprüngliche Sinn des Ausdrucks, den man hier nur errathen könne, durch jene Auslegungen getroffen werde). Legt man die Bedeutung „Bestimmungen treffen" zu Grunde, so muss das Folgende eng damit verbunden werden, wodurch dann die Art und Weise, wie sie es thun, angegeben wird, dass sie es nämlich thun als Psychiker, die ohne πνεῦμα sind (so in dies. Comm.). Indess entspricht das nicht der

einfachen Art der Konstructionsbildung in unserm Briefe, wie namentlich ein Blick auf die parallelen Sätze V. 4. 12. 16 zeigt (vgl. Spitta). Diese parallelen Verse nöthigen ἀποδιορίζοντες für sich zu nehmen. Es liegt dann in der That nahe, mit Schott und Weiss die inhaltliche Bestimmung des für sich haltlosen Wortes in den folgenden Ausdrücken zu suchen und zu erklären: „welche Unterscheidungen machen, sc. zwischen Psychikern und Pneumatikern", wobei dann der Verf. diese Unterscheidungen in seiner drastischen Weise sofort zu ihren Ungunsten umkehrt*). — ψυχικοί, πνεῦμα μὴ ἔχοντες) πνεῦμα ist nicht der natürliche Menschengeist**), denn den konnte Judas seinen Gegnern nicht absprechen; μὴ ἔχοντες aber in dem Sinne: „ich möchte sagen, sie haben keinen Geist" (Fronm.) zu erklären, ist durchaus willkürlich; es ist vielmehr der heilige Geist darunter zu verstehen (de Wette-Brückn., Wiesing., Hofm., Keil). Dass bei dieser Auffassung der Schluss der Charakteristik zu matt ist, ist falsch, da sich für den, der als Christ gelten will, nichts Schlimmeres sagen lässt, als dass ihm der heil. Geist mangelt; übrigens entspricht nur so gefasst das πνεῦμα μὴ ἔχοντες dem

---

*) Hofm. legt dem Verbum die Bedeutung: „etwas genau ins Einzelne bestimmen (definiren)" bei; und nimmt dann an, dass der voraufgeh. Genitiv τῶν ἀσεβειῶν von οἱ ἀποδιορίζοντες abhänge. Judas beschreibe hier jene Menschen als solche, „welche die Gottlosigkeiten zum Gegenstande einer alles genau definirenden Denkthätigkeit machen, also die Philosophen der Gottlosigkeiten sind". Diese Erklärung richtet sich selbst durch die schwerfällige und gekünstelte Konstruction, die sie erheischt. Allerdings kann der abhängige Genitiv dem regierenden Substantiv vorhergehen; diese Verbindung ist hier aber durch das zwischeneintretende οὗτοι unmöglich gemacht; auch kann bisweilen ein Particip, als Substantiv genommen, einen Genitiv regieren; allein dies findet nur beim Neutrum, und auch dann nur selten, statt; dazu kommt, dass οὗτοί εἰσιν hier dem οὗτοί εἰσιν V. 16 und V. 12 entspricht und demgemäss am Anfange des Satzes stehen muss.

**) Schott erklärt πνεῦμα als „geistiges Leben in der Bestimmtheit, dass es in persönlichem Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung sein selbst mächtig ist", also gleich mit „Freipersönlichkeit des Geistes" (!); diese Freipersönlichkeit wird aber, sagt Schott dann weiter, ihnen nicht in dem Sinne abgesprochen, als ginge sie ihnen „an sich thatsächlich ab", sondern nur so, dass „sie bei ihnen nicht in wirklichem Selbstvollzuge zu Bestand und Wahrheit kommt". Diese geschraubte Erklärung widerlegt sich schon dadurch, dass Judas das πνεῦμα ἔχειν bei ihnen einfach negirt. — Schott sucht nachzuweisen, dass sich die drei mit οὗτοι beginnenden Verse, V. 12, 16. 19, auf die in V. 11 enthaltene dreifache Aussage zurückbeziehen; diese Zusammenstellung beruht jedoch einerseits auf unzutreffenden Erklärungen, andererseits auf willkürlichem Herausgreifen einzelner Momente.

voraufg. ψυχικοί; ψυχικοί sind sie, sofern ihr natürliches Seelenleben, sich selbst überlassen, unter der ungebrochenen Kraft der σάρξ steht; vgl. 1 Kor. 2, 14. 15. — Diese Unterscheidung von ψυχή und πνεῦμα stammt aus der paulinischen Terminologie. Missverständniss der paulinischen Freiheits- und Gnadenlehre wird es deshalb auch sein, was wir hier vor uns haben. Aus jener paulinischen Lehre zogen sie in ihrem praktischen Verhalten die Folgerung, welche Paulus am Schlusse von Röm. 5 selbst sich einwirft, um sie Cap. 6—8 abzuweisen. Sie meinten, sie als die wahren Pneumatiker dürften sich dergleichen Ausschreitungen erlauben, ohne dass ihr Gnadenstand dadurch angefochten werde; nur für die Psychiker, die noch nicht auf einer solchen freien Höhe des Gnadenstandes angekommen seien, beständen noch derartige sittliche Schranken. Judas kehrt das Verhältniss um: sie zeigten sich durch ihr Verhalten gerade als die eigentlichen Psychiker, als solche, die heiligen Geist überhaupt gar nicht besässen, wie sie meinten (beachte die subj. Neg. μή).

V. 20. 21 „nehmen den Eingangswunsch (V. 1. 2) in Form einer Ermahnung wieder auf" (Spitta). — ἐποικοδομοῦντες κτλ.) Der Hauptgedanke liegt in der Ermahnung: ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε, der das Vorhergehende: ἐποικοδομοῦντες — — προσευχόμενοι subordinirt ist, indem es angiebt, wodurch die Erfüllung jener Ermahnung bedingt ist. Die Worte ἐν πνεύματι ἁγίῳ sind zu προςευχόμενοι zu ziehen, da dies sonst zu kahl stände, und da es im Zusammenhange gerade auf die Art des Betens ankommt (geg. Hofm.); auch spricht das dafür, dass nur so eine gleichmässige Construction herauskommt, die der Schreibart des Briefes entspricht (vgl. Keil). Die beiden Particc. stehen nicht einander parallel, da man ein καὶ vermissen würde, sondern entweder das zweite dem ersten, oder beide in verschiedenen Beziehungen dem τηρήσατε untergeordnet (Wiesing., Keil). — Nicht ohne Recht behauptet Spitta, dass die beiden vorausgeschickten Sätze sich auf die Aussagen des V. 19 gegensätzlich zurückbeziehen. Indessen ist es unberechtigt, von ἐποικοδομοῦντες aus zurückzuschliessen auf ἀποδιορίζοντες und dieses so zu fassen, als ob ein ἑαυτοὺς dabei stände. Nach seiner eigenen Erklärung (S. 374) wird er damit der sprachlichen Bedeutung von ἀποδιορίζειν nicht gerecht; und seine Erklärung des ἐποικοδομοῦντες läuft daher gegen den Zusammenhang; unmöglich kann darin der Gegensatz gefunden werden gegen die äusserliche Trennung von der πίστις und damit von der Gemeinde. — τῇ ἁγιωτάτῃ ὑμῶν πίστει) sowohl das Beiwort als auch das Zeitwort

zeigt, dass *πίστις* hier nicht im subjectiven Sinne („das Verhalten des Glaubens“ Schott), sondern im objectiven Sinne (Wiesing.: „zwar als ihr persönlicher Besitz, jedoch dabei inhaltlich, als die *παραδοθεῖσα*, von ihnen angeeignet“, so auch Hofm. und Keil) gemeint ist. — *ἐποικοδομοῦντες ἑαυτούς*) Wenn die mit *ἐπὶ* componirten Verben mit dem Dativ, wie hier, verbunden werden, so steht dieser meistens für *ἐπί τι*, seltner für *ἐπί τινι* (vgl. Win. S. 400 f.). Findet hier das Erstere statt (vgl. auch Spitta), so ist *ἐποικοδομεῖν τῇ πίστει* mit Wiesing. zu erklären: „euch auf die *πίστις* erbauend, so dass die *πίστις* das tragende Fundament ihres gesammten persönlichen Lebens wird, die Seele alles ihres Denkens, Wollens und Thuns“, vgl. 1 Kor. 3, 12: *ἐποικοδομεῖν ἐπὶ τὸν θεμέλιον τοῦτον*; findet hier aber das Zweite statt, so ist mit Hofm. (vgl. Keil) zu erklären: „ihr Glaube ist der Grund, der ihr Leben trägt; sie sollen nur das immer mehr werden, was sie damit sind, dass ihr Leben auf diesem Grunde ruht“, vgl. Ephes. 2, 20: *ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων*. Das erstere ist lexikalisch korrecter. — *ἑαυτοὺς* ist hier nicht = *ἀλλήλους*; es ist zwar von einer gemeinsamen, nicht aber gerade gegenseitigen Thätigkeit die Rede; zu *ἑαυτοὺς* bei der zweiten Person vgl. Phil. 2, 12. — *ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι*) Der Ausdruck *προσευχ. ἐν πν. ἁγ.* kommt zwar sonst nicht vor, aber ähnliche Verbindungen sind nicht selten (*λαλεῖν ἐν πν. ἁγ.* 1 Kor. 12, 3. s. Meyer z. d. St.); es heisst: „so beten, dass der heilige Geist die bewegende und leitende Kraft dabei ist“; vgl. Röm. 8, 26. — *ἑαυτοὺς ἐν ἀγάπῃ θεοῦ τηρήσατε*) *θεοῦ* ist nicht gen. obj. (Jachm., Arn., Hofm., der das Fehlen des Artikels mit Unrecht premirt), sondern, wie V. 1. 2 durchaus fordern, gen. subj. (de Wette, Wiesing., Fronm., Keil, Spitta). Der Blick auf den Eingangsgruss ist um so berechtigter, als der folgende Participialsatz ebenso auf V. 1 zurückgeht. In der Liebe, mit der Gott seine Berufenen geliebt hat, bewahren sie sich, wenn sie auf das Erbarmen dessen warten, für den Gott sie aufbewahrt hat (vgl. Spitta). — *προσδεχόμενοι τὸ ἔλεος του κυρίου κτλ.*) Gemeint ist das Erbarmen, welches Christus bei seiner Wiederkunft den Seinen erweisen wird. Gewöhnlich wird der Begr. *ἔλεος* nicht von dem Verhalten Christi, sondern von dem Gottes gebraucht; in den Ueberschriften der Pastoralbriefe und des zweiten Br. Johannis wird es auf Gott und Christus bezogen. — *εἰς ζωὴν αἰώνιον*) kann entweder mit *ἔλεος* (de Wette, vgl. Keil) oder mit *προσδεχόμενοι* (Schott) oder mit *τηρήσατε* (Stier, Hofm.) verbunden werden; da den Hauptnerv des ganzen Verses der Imperativsatz

bildet, so möchte die zuletzt angegebene Verbindung den Vorzug verdienen, zumal sowohl in dem *προσδέχεσθαι*, als auch in dem *ἔλεος Ἰησ. Χρ.* an sich schon die Beziehung auf die *ζωὴ αἰώνιος* liegt. Zu bemerken ist die auch hier, wie so oft im N. T. hervortretende Dreiheit: *πνεῦμα ἅγιον, θεός, Ἰησοῦς Χριστός*. Durch die in V. 20 u. 21 enthaltene Ermahnung hat Judas ausgeführt, was er V. 3 als die Absicht seines Schreibens bezeichnet hatte.

V. 22. 23. Die in diesen Versen ausgesprochenen Ermahnungen beziehen sich auf das Verhalten der Gläubigen gegen diejenigen, welche der Verführung durch die *ἀσεβεῖς* (V. 4) ausgesetzt sind (de Wette, Keil u. A.). — Der glaubwürdigste Text ist *καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους· οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε ἐν φόβῳ*; s. d. krit. Bemerkungen. — *οὓς μὲν* — *οὓς δὲ* statt: *τοὺς μὲν* — *τοὺς δὲ* s. Winer S. 100. — Nach dieser Lesart werden drei Klassen der Verführten unterschieden und für jede derselben wird ein besonderes Verfahren vorgeschrieben; es fragt sich jedoch, ob — wie Brückn., Wiesing., Schott, Reiche, Spitta u. A. annehmen — ein Fortschritt von den Heilbaren zu den Unheilbaren (a dubitantibus minusque depravatis ad — — insanabiles, quibus opem ferre pro tempore ab ipsorum contumacia prohibemur; Reiche) oder umgekehrt von diesen zu jenen stattfindet. In Bezug auf die erste Klasse heisst es: *οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους;* das Verb. *ἐλέγχειν* bedeutet: „jemand strafend seine Sünde vorhalten"; der Zweck, zu welchem dies geschieht, liegt in dem Worte selbst nicht angedeutet; dieser Zweck kann der sein, den Sünder dadurch zur Erkenntniss seiner Sünde und damit zur Busse zu führen, vgl. 1 Kor. 14, 24. 2 Tim. 4, 2. Tit. 1, 13; er kann aber auch die Verurtheilung sein; vgl. insbesondere Jud. V. 15 (Joh. 16, 8. Tit. 1, 9); das Erstere ist hier um des folgenden *σώζετε* willen anzunehmen. — Mit *διακρινομένους* werden die zu Strafenden bezeichnet. Unrichtig ist sowohl die Uebers. der Vulgata: judicatos, als auch die Erkl. des Oecum.: *κἀκείνους εἰ μὲν ἀποδιΐστανται ὑμῶν ἐλέγχετε; — διακρίνεσθαι* heisst im N. T. entweder „streiten", was hier nicht passt, oder: „zweifeln" und ist dem *πιστεύειν* entgegengesetzt, vgl. Matth. 21, 21. Mark. 11, 23. Röm. 4, 20. Der Gegenstand des Zweifels ist auch hier der christliche Glaube, auf den sich zu erbauen die Leser eben ermahnt sind (Spitta geg. Hofm.)*). In Bezug auf die zweite Klasse heisst es:

*) Bei der l. r.: *οὓς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι* muss man *διακρίνεσθαι* = „unterscheiden" erklären; Luther: „und haltet diesen

οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες; die Beschaffenheit dieser wird nicht angegeben, sondern ist aus dem gegen sie zu beobachtenden Verfahren zu erschliessen. Gegen die ihr Angehörigen soll ein σώζειν angewandt werden, aber ein solches, wie es durch ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες näher bestimmt wird; ἐκ πυρός nicht: „aus dem Feuer des zukünftigen Gerichts" (Oecum., Fronm.), sondern πῦρ ist das gegenwärtige Verderben, in dem sie sich bereits befinden (Brückn., Wiesing., Schott, Keil, Spitta u. A.); ἁρπάζειν drückt das rasche, fast gewaltsame Herausreissen aus und deutet an, dass jene in der höchsten Gefahr des Untergangs sind; vgl. Amos 4, 11. Zach. 3, 2. Unterschieden von den διακρινομένοις sind die dieser zweiten Klasse Angehörigen als solche zu denken, die zwar den Glauben noch nicht verloren haben, aber durch die Gemeinschaft mit den Antinomisten schon zu ihrem ausschweifenden Leben mitverführt sind; diese sollen gerettet werden. Offenbar steht das σώζετε im Gegensatze zu ἐλέγχετε und bezeichnet jene als solche, die man sicher hoffen darf zu retten, wenn man sie nur, wie mit Gewalt, ergreift und aus jener Gemeinschaft herausreisst. In Bezug auf die dritte Klasse verordnet Judas das ἐλεᾶν (über die Form s. Winer S. 82); dieses Verb heisst im N. T. niemals nur „Mitleid haben" (Schott), sondern immer „sich jemandes in helfender Liebe erbarmen", wie auch ἔλεος immer nur von der helfenden Erbarmung gebraucht wird; so dass durch ἐλεᾶτε das gerade Gegentheil von dem ausgesagt wird, was Luther darin ausgedrückt findet, wenn er erklärt: „lasst sie gehen, macht euch von ihnen und habt nichts mit ihnen zu schaffen"; es wird dadurch vielmehr die helfende und heilende Liebesthätigkeit bezeichnet, durch welche die Verirrten wieder zurecht gebracht werden sollen. Da dieses ἐλεᾶν eine Gemeinschaft mit denen, an denen es geübt wird, nothwendig macht, so bestimmt Judas dasselbe näher durch ἐν φόβῳ, damit man es nicht an der Vorsicht, selbst nicht Schaden zu leiden, fehlen lasse und fügt dann noch zur Erklärung dieses ἐν φόβῳ den Participialsatz: μισοῦντες καὶ κτλ. hinzu *). Diese Aufforderung zeigt, dass Judas sich als

---

Unterschied, dass ihr euch etlicher erbarmet" oder genauer: „Der Einen erbarmet euch, indem ihr sie unterscheidet, nämlich: von Andern"; allein διακρινόμενοι muss Passiv sein, da nicht διακρίνεσθαι, sondern nur διακρίνειν die Bedeutung: „unterscheiden" hat.

*) Nach der l. r. gehört ἐν φόβῳ zu σώζετε; unrichtig erklären es einige Ausleger (Grotius, Stier u. A.) von der Furcht der zu Errettenden; richtig Arnaud: c'est à dire, prenant garde que, tout en

die dritte Klasse solche denkt, die zwar schon angesteckt sind, aber durch helfendes Erbarmen wieder hergestellt werden können (vgl. Keil), mit denen es also nicht so schlimm steht, wie mit denen, welchen gegenüber nur *ἐλέγχειν* zu üben ist — aber auch noch nicht so schlimm, wie mit denen, die nur durch rasche, zugreifende That zu retten sind*).

Den Zusatz: *μισοῦντες καὶ τὸν ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐσπιλωμένον χιτῶνα***) erklärt Oecum. richtig: *προσλαμβάνεσθε — αὐτοὺς — μετὰ φόβου, περισκεπτόμενοι μήπως ἡ πρόσληψις τούτων — λύμης ὑμῖν γένηται αἰτία. καί*: „selbst, sogar" hebt den Gedanken stärker hervor. Der Ausdruck *τὸν χιτῶνα* ist zunächst im eigentlichen, nicht im bildlichen (Bullinger: exuvias veteris Adami, concupiscentias et opera carnis) Sinne aufzufassen; *χιτὼν* ist das Unterkleid, das auf dem blossen Leibe getragen wurde, und also wegen seiner unmittelbaren Berührung des durch Unzucht u. s. w. unreinen Fleisches selber beschmutzt (*σπιλόω* ausser hier nur noch Jac. 3, 6) wird; vgl. Offenb. Joh. 3, 4. — Dieses Kleid dient dem Verf. als Symbol dessen, was auch nur mittelst äusseren Zusammenhanges Theil an dem sittlichen Verderben jener Menschen hat. Calvin: vult fideles non tantum cavere a vitiorum contactu, sed ne qua ad eos contagio pertingat, quicquid affine est ac vicinum, fugiendum esse admonet.

V. 24. 25. Schluss des Briefes mittelst einer Doxologie. — *τῷ δὲ δυναμένῳ*) derselbe Anfang der Doxologie Röm. 16, 25. — *ἀπταίστους*) *ἅπ. λεγ.*, eigentlich: „der sich nicht stösst", dann tropisch: „der nicht anstösst, nicht gegen etwas verstösst"; hier im sittlichen Sinne, wie *πταίω* Jac. 2, 10. 3, 2. Vulg.: sine peccato. — *καὶ στῆσαι κατενώπιον τῆς δόξης αὐτοῦ ἀμώμους*) Zu *καί* bemerkt Schott richtig: „die zweite Wirkung ist das Endergebniss der ersten, so dass *καί* mit „und so", „und dadurch" wiedergegeben werden könnte";

---

cherchant à les convertir, ils ne vous séduisent vousmêmes. — Mit Unrecht will Reiche bei der Lesart A. *ἐν φόβῳ* von *ἐλεᾶτε* trennen und mit *μισοῦντες* verbinden, während es doch hiezu gezogen ein ziemlich überflüssiger Zusatz wäre.

*) Ich stimme Spitta bei, wenn er sagt, man dürfe Hofmanns Auslegung füglich übergehen, weil sie zu künstlich sei und dem einfachen Gefühle und der Stileigenthümlichkeit des Judasbriefes widerspreche.

**) Sowohl bei der l. r. als auch bei der Lesart C. bleibt dieser Zusatz auffallend, mag man ihn mit Jachm. als adversativen (= „obgleich ihr hasset"), oder mit de Wette als realen Grund (= „indem", wofür sich de Wette auf 1 Cor. 5, 6 beruft!) von *σώζετε* ansehen.

δόξα ist hier die Herrlichkeit Gottes, wie sie sich am Tage des Gerichtes offenbaren wird; zu *στῆσαι ἀμώμους* vgl. 1 Cor. 1, 8. Col. 1, 22. 1 Thess. 3, 13; der Sinn ist: „der bewirken kann, dass ihr als *ἄμωμοι* vor seinem Richterstuhle erscheinen könnt“. — *ἐν ἀγαλλιάσει*) giebt den Zustand an, in welchem sich die Christen dann befinden werden; vgl. 1 Petr. 4, 13. — V. 25. *μόνῳ θεῷ*) s. V. 4, Joh. 5, 44. Röm. 16, 27. 1 Tim. 1, 17. — *σωτῆρι ἡμῶν*) markirt in der Verbindung mit *διὰ Ἰησοῦ Χρ.* das wesentlich christliche Moment in dem Gottesbegriffe; zu *σωτήρ* als Bezeichnung Gottes vgl. 1 Tim. 1, 1. Mit Unrecht verbindet Schott *μόνῳ θεῷ* mit *σωτῆρι ἡμῶν* so, dass es heissen soll: „dem, der allein so Gott ist, dass er unser Heiland ist“; der Grund, „weil *μόνος θεός* nie als selbständige, sondern immer nur als auf andere Attribute bezügliche Bezeichnung Gottes vorkomme“, widerlegt sich durch Joh. 5, 44; auch durch 1 Tim. 1, 17 und Jud. V. 4. — *διὰ Ἰησ. Χριστοῦ* gehört zu *σωτῆρι ἡμῶν* (Schott), nicht zu *δόξα κτλ.* (Wiesing.); in letzterem Falle würde es nach *ἐξουσία* stehen. — *δόξα, μεγαλωσύνη κτλ.*) *δόξα* und *κράτος* kommen in den neutestamentlichen Doxologieen öfters (vgl. 1 Petr. 4, 11), *μεγαλωσύνη* und *ἐξουσία* nur hier vor; *μεγαλωσύνη* entspricht dem hebr. גֹּדֶל; vgl. 5 Mos. 32, 3. LXX. — *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος*) Durch diese, in der Recepta fehlenden, Worte wird der Begriff der Ewigkeit auf die umfassendste Weise ausgedrückt. Zu ergänzen ist nicht *ἔστω*, sondern, schon wegen des *πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος*, *ἐστί* (de Wette, Schott u. A.), vgl. 1 Petr. 4, 11. — *ἀμήν*) gewöhnlicher Schluss der Doxologieen, wie Röm. 1, 15. 1 Petr. 4, 11 u. s. w.; wie hier am Schlusse des Briefes steht es im Galater- und Hebräerbriefe, wahrscheinlich auch 2 Petr.

Der zweite Brief des Apostels Petrus.

Einleitung.

§ 1.

Veranlassung, Inhalt und Charakter des Briefes.

Der Brief will seiner Aussage zufolge von dem Apostel Petrus (Cap. 1, 1. 14. 16—18. Cap. 3, 1. 15), nach dessen erstem Briefe (Cap. 3, 1. vgl. auch 1, 16), an dieselben Gemeinden, wie jener, geschrieben sein*). Veranlassung und Zweck desselben sind Cap. 3, 17. 18 angegeben; der Verf. will durch ihn seine Leser in Besorgniss vor künftigen Irrlehrern, die jedoch auch schon als gegenwärtige geschildert werden, vor denselben warnen, damit sie sich nicht durch sie verführen lassen und zum Wachsthum in der Gnade und Erkenntniss des Herrn und Heilandes Jesu Christi ermahnen. Die Irrlehrer, gegen welche der Brief gerichtet ist, sind Libertiner (Cap. 2) und Leugner der Parusie Christi und des damit verknüpften Weltunterganges (Cap. 3). Meistens wird angenommen, dass im 3. Cap. dieselben Personen gemeint seien, welche im 2. Cap. geschildert werden; allein diese Identität ist durch nichts angedeutet; vielmehr zeugt die Art und Weise, wie Cap. 3 die ἐμπαῖκται eingeführt werden, dafür, dass unter diesen, wiewohl auch auf ihr fleischliches Leben (κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας

---

*) Die Hypothese von Harnack (Lehre der zwölf Apostel, Prolegomena S. 106 ff., Anm. 22), nach welcher sämmtliche Ueberschriften der katholischen Briefe erst späterer Zusatz sein sollen, entbehrt jeden Anhaltes; bei unserem Briefe zumal ist es unmöglich, sie vom Briefe abzutrennen (s. d. Ausl.).

πορευόμενοι) hingewiesen wird, Andere gedacht sind, als die Cap. 2 Geschilderten (Weiss). — Unrichtig ist die Meinung de Wette's, dass der Verf. nur „lasterhafte Menschen" und nicht „Irrlehrer" im Auge gehabt habe; denn dass die Cap. 2 Geschilderten sich auf ein bestimmtes Princip gründeten, geht deutlich aus V. 18. 19 hervor, was Spitta S. 400 f. mit Unrecht bestreitet, auch werden sie ausdrücklich V. 1 *ψευδοδιδάσκαλοι* genannt; unrichtig ist es aber auch, sie für eigentliche Gnostiker, oder noch bestimmter mit Grotius, Schenkel, Bibellex. III, 434 f., Holtzmann, Einl. S. 502, Völter, Entstehung der Apocal. S. 44 (s. dageg. Spitta a. a. O. S. 503 ff.) für Karpokratianer zu halten. Wenn Bertholdt sie als sadducäische Christen bezeichnet, so fehlt es diesem Begriffe an der gehörigen Bestimmtheit.

Die den ganzen Brief durchdringende Grundidee ist die der *ἐπίγνωσις Χριστοῦ*, die wesentlich in der Erkenntniss der *δύναμις καὶ παρουσία* Christi besteht; die Förderung in dieser *ἐπίγνωσις* als dem Grunde und Ziele aller christlichen Tugendübung ist der Hauptpunkt aller Paränese; daher werden die den Christen gegebenen *τίμια ἐπαγγέλματα* als dasjenige bezeichnet, wodurch die *κοινωνία* mit der göttlichen Natur vermittelt wird und was die Christen bewegen müsse, allen Eifer in der Darreichung der christlichen Tugenden zu beweisen; darum lässt der Verf. es sich angelegen sein, die gewisse Erfüllung jener Verheissungen zu beweisen und den ungläubigen Zweifel der Irrlehrer zu widerlegen.

Die Komposition des Briefes hat mannigfachen Tadel gefunden: Mayerhoff macht ihm namentlich den Vorwurf einer unbeholfenen und unlogischen Entwickelung; allein ein klarer und fester Gedankengang, durch den sich alles Einzelne zu einem wohlgeordneten Ganzen verbindet, ist unverkennbar (vgl. Brückn.: Einl. § 1a; Hofm. S. 221 ff.; Keil S. 179 u. A.); die den Anfang des Briefes bildenden Gedanken bereiten die Warnung vor den Irrlehrern vor, und haben die Schlussermahnungen, welche auf das häretische Irrwesen zurückweisen, zum Ziele; die Hervorhebung des Gedankens, dass uns *τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν* geschenkt sei (1, 3), und die Ermahnung zur Darreichung der christlichen Tugenden (1, 5—11) zielen auf die Schilderung der Irrlehrer, welche den *ἀσελγείαις* fröhnen und durch welche die *ὁδὸς τῆς ἀληθείας* gelästert wird (2, 2), und die Betonung der *ἐπαγγέλματα* (1, 4), sowie die Hinweisung auf die Verklärungsgeschichte als Zeugniss für die *δύναμις καὶ παρουσία* Christi (1, 16—18) auf die Vorhersagung des Auftretens

der die Parusie Christi leugnenden ἐμπαῖκται (3, 3 ff.) hin. Doch ist es auffallend, dass sich das ganze 2. Cap. auslösen lässt, ohne dass der Gedankenzusammenhang dadurch Schaden litte. Denn da die Spötter als Menschen bezeichnet werden, welche κατὰ τὰς ἰδίας αὐτῶν ἐπιθυμίας wandeln, so lassen sich die sittlichen Ermahnungen, welche durch 1, 3. 4 eingeleitet werden, und worauf durch 3, 12 zurückgewiesen wird, auch auf diese beziehen, und wenn sich auch 2, 1 durch die Worte ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ eng an 1, 19—21 anknüpft, so schliesst sich hieran doch nicht minder das μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν (3, 2) an. Man könnte daher vermuthen (so Bertholdt), dass Cap. 2 erst später eingefügt ist, sei es von dem Briefsteller selbst, oder von einem Späteren.

Neben einzelnen Anklängen an Paulinische Briefe und den 1. Brief Petri findet sich bekanntlich in dem 2. Cap. und einigen Stellen des 1. und 3. Cap. eine auffallende Uebereinstimmung mit dem Briefe des Judas, die unmöglich für zufällig gelten kann. Einer dieser beiden Briefe muss vielmehr als das Original betrachtet werden, das der Verf. des anderen Briefes benutzt hat. In älterer Zeit herrschte die Ansicht, dass der 2. Petrusbr. das Original sei, so bei Luther, Wolf, Semler, Storr, Pott u. A., allein später ist die entgegengesetzte Ansicht die vorherrschende geworden; wie schon durch Herder, Hug, Eichh., Credn., Neand., Mayerh., de Wette, Guer., ist sie in neuester Zeit durch Reuss, Bleek, Arn., Wiesing., Brückn., Weiss, auch F. Philippi u. A. vertreten, also nicht bloss durch Gegner, sondern auch durch Vertheidiger der Authentie des 2. Petrusbr. (Wiesing., Brückn., Weiss). Anders jedoch urtheilen Thiersch, Dietl., Stier, Luthardt, Schott, Steinf., Fronm., Hofm., Spitta, während andere (vgl. Keil) sich nicht bestimmt entscheiden. Man beruft sich vornehmlich darauf, dass zur Zeit des Judas-Briefes die Irrlehrer bereits hervorgetreten waren, während im 2 Petr. ihr Auftreten als ein noch zukünftiges vorhergesagt wird (so namentlich noch Spitta). Dieser Grunnd ist jedoch, wie Weiss nachgewiesen hat, nur scheinbar und nichts weniger als beweiskräftig. Dass sich Jud. V. 17 u. 18 nicht auf 2 Petr. 2, 1—3 und 3, 2. 3 bezieht, geht daraus hervor, dass, wenn Judas in dem Auftreten der von ihm geschilderten Libertiner die Erfüllung der in 2. Petr. enthaltenen Vorhersagung gesehen hätte, er dieselben nicht als ἐμπαῖκται κτλ., sondern vielmehr als ψευδοδιδάσκαλοι bezeichnet haben würde, da 2. Petr. nicht die in Cap. 2 geschilderten Libertiner, sondern nur die in Cap. 3 besproche-

nen Leugner der Parusie, deren Judas gar nicht erwähnt, *ἐμπαῖκται* genannt werden. Auch ist nicht einzusehen, warum Judas, wenn er V. 17 u. 18 die von Petrus ausgesprochene Weissagung gemeint, dies nicht geradezu gesagt, sondern das bestimmte Wort des bestimmten Petrus als *τὰ ῥήματα τὰ προειρημένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων τοῦ κυρίου* bezeichnet haben sollte. Für die Abhängigkeit des 2. Petr. von Judas spricht einmal die durchaus originelle Ausdrucks- und Darstellungsweise des Letzteren, welche deutlich den Charakter der Ursprünglichkeit an sich trägt*), während sich im 2. Petr. das Bestreben, den Ausdruck durch Vereinfachung, Zusetzung und Auslassung zu erleichtern, kund giebt, wenn auch diese Beobachtung allein nicht zum eigentlichen Massstab der Beurtheilung gemacht werden kann (vgl. Schleierm., Einl. S. 490 f., Spitta S. 405); es tritt aber die weitere, wichtigere Beobachtung hinzu, dass, je mehr der Ausdruck im 2 Petr. mit dem des Judas übereinstimmt, desto mehr in ihm die dem Briefe sonst eigenthümliche Weise zurücktritt**), und endlich der Mangel eines haltbaren Grundes, der den Judas dazu vermocht haben könnte, aus einem grösseren apostolischen Schreiben

---

*) Herder: „Siehe, welch ein ganzer kräftiger, wie ein Feuerrad in sich selbst zurücklaufender Brief; man nehme das Schreiben Petrus dazu, wie es einleitet, mildert, auslässt, ausführt, bekräftigt" etc. — „Judas hat immer das eigentlichste, stärkste Wort". Selbst Schott giebt, im Gegensatze gegen Dietlein, zu, „dass sich im Briefe Judä eine weit grössere schriftstellerische Ursprünglichkeit des Verf. als im 2. Petr. ausprägt", und dass demselben „die weitaus grössere geistige Ursprünglichkeit und Körnigkeit zugesprochen werden müsse".

**) Dies hebt auch Weiss mit Entschiedenheit hervor: „Es zeigt sich, dass überall, wo der Ausdruck in dem parallelen Abschnitte irgend auffällig mit dem Judasbriefe zusammentrifft, er sich anderweitig im 2. Petr. nicht findet, wo er aber von dem Ausdrucke des Judasbriefes abweicht oder ganz selbständig wird, da finden sich sofort auffallende Uebereinstimmungen mit der sonstigen Ausdrucksweise unsers oder des 1. Petrusbriefes"; vgl. Einl. ins N. T. § 41, 2. Es ist nicht rathsam, dass diese Frage durch einfache Wörterstatistik entschieden werde, wie es Spitta gegen Weiss versucht hat (S. 455 ff.). Denn selbst wenn sich herausstellte, dass eine nicht unbedeutende Anzahl von Ausdrücken, die dem Petrus und Judas gemeinsam sind (vgl. Spitta S. 459 f.), sich bei Petrus wiederholen — nur das würde gegen Weiss beweisend sein —, selbst dann würde als Thatsache bestehen bleiben, dass die ganze Art und Färbung der Rede in 2 Petr. 2 in augenfälliger Weise mit den übrigen Capiteln contrastirt, und vielmehr dem durchweg in gleichem Tone gehaltenen Judasbriefe entlehnt erscheint.

einzelne Stücke zusammenzusuchen, um daraus einen neuen Brief zu machen, der bei dem Vorhandensein von jenem um so bedeutungsloser sein musste, als er in der Charakterisirung so wichtige Momente, wie 2 Petr. enthält, übergangen hätte *).

Bei der Erörterung der Frage nach der Priorität des einen oder des anderen Briefes sind zwei Punkte festzuhalten: 1) die Thatsache, „dass auf keiner Seite eine sklavische Abhängigkeit, eine unselbständige Kopie vorliegt, dass vielmehr der Anschluss des einen an den andern mit schriftstellerischer Freiheit und Selbständigkeit durchgeführt ist" (Weiss; vgl. auch Einl. S. 440) und 2) der Umstand, dass diese Frage nicht mit der nach der Authentie des 2. Petrusbr. zusammenfällt; Wiesing., Weiss, Brückn. vertheidigen die Authentie desselben, wiewohl sie seine Priorität bestreiten. — Wenn man dem Gedankengange des Judasbr. folgend das Einzelne in seinem Verhältnisse zu dem, was der 2. Petrusbrief Aehnliches bietet, betrachtet, so ergiebt sich Folgendes: In dem Eingange seines Briefes führt Judas seine Gegner ganz unbefangen als *τινὲς ἄνθρωποι* ein, ohne anzudeuten, dass es diejenigen seien, deren Auftreten Petrus in seinem Briefe vorausgesagt habe. Die nächste Schilderung derselben durch *τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν* ist dem Judas eigenthümlich; dass der Ausdruck *ἀσέλγεια* der Stelle 2 Petr. 2, 2 entnommen sei, hat keine Wahrscheinlichkeit; das folgende *δεσπότην ἀρνούμενοι* findet sich auch bei Petrus; wem es aber ursprünglich eigen ist, lässt sich aus den damit verbundenen Näherbestimmungen nicht entnehmen. Wenn die einzelnen Züge, durch welche Judas die Gegner charakterisirt, sich im 2 Petr. 2, 1—3, jedoch mit anderen vermehrt und in minder origineller Ausdrucksweise gezeichnet, wiederfinden, so spricht dies eher dafür, dass der Judasbrief auf den Petrusbrief, als dass dieser auf jenen influirt hat (Wiesing.). Auf die voranstehende nächste Schilderung der Gegner folgen in beiden Briefen die Beispiele des göttlichen Strafgerichts; doch sind diese in ihnen nicht ganz dieselben, und im Petrusbriefe ist beim 2. und 3. Beispiel mit dem Hinweise auf die Bestrafung der Gottlosen die auf die Errettung der Frommen, nämlich des Noah und Lot, verbunden. Die Reihenfolge der Strafexempel bei Petrus ist die chronologische und insofern eine höchst natürliche, doch ist die Anführung des ersten

*) Dass der Hauptnachdruck des zweiten Petrusbriefes auf Cap. 3, 1—13 beruht, ist unzweifelhaft, und ich theile den Eindruck dass Cap. 2 im Zusammenhange des Ganzen lediglich einleitende, vorbereitende Bedeutung habe (vgl. Holtzm. S. 498).

Exempels auffallend, da 1 Mos. 6, 2 ff. nichts von einer Bestrafung der Engel erwähnt wird. Da in dem Gedankenzusammenhange bei Petrus kein Grund liegt, der ihn zur Erwähnung dieses Beispiels bestimmen konnte, so wird er dazu durch etwas ausserhalb der Sache Liegendes, nämlich durch den Einfluss des Judasbriefes auf ihn, veranlasst sein. Die Reihenfolge der Strafexempel ist bei Judas so eigenthümlicher Art, dass sich bei ihr auch nicht die geringste Spur einer Abhängigkeit von 2 Petr. zeigt, dass sie bei der Annahme derselben vielmehr unbegreiflich ist. Wie hätte doch Judas in Abhängigkeit von Petr. dazu gekommen sein sollen, das Strafexempel der ungläubigen Israeliten voranzustellen — und das der Sindfluth auszulassen? Die Darstellung des Judas liegt in einer so originellen Conception begründet, dass sie unmöglich durch die im 2. Petrusbrief hervorgerufen sein kann. Man sieht nicht, was Judas dazu hätte bewegen können, die Zweiseitigkeit, die sich bei Petrus findet, zu vermeiden, wenn sie ihm von diesem entgegengebracht wäre, wiewohl sie sich für seinen Brief ebenso gut eignete, wie für den des Petrus. Zu beachten ist auch die bei Letzterem herrschende Verallgemeinerung; während nämlich bei Judas die beiden letzten Exempel auf eine ganz bestimmte Sünde — nämlich auf das *ἐκπορνεύειν καὶ ἀπέρχεσθαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας* — bezieht, hat Petrus es nur mit dem allgemeinen Unterschiede zwischen Gottlosen und Frommen zu thun, und während Judas das Verhalten der Engel, so wie es ihm die Henochtradition, wenn nicht das Henochbuch selbst, an die Hand gab, charakterisirt, begnügt sich Petrus mit dem allgemeinen *ἁμαρτησάντων*, indem er die bestimmte Beziehung auf jene Tradition vermeidet. Woher hat er dann aber das *σιροῖς ζόφου κτλ.*, wenn er nicht unter Einfluss des Judasbriefes geschrieben hat? Nach den Strafexempeln folgt in beiden Briefen die Schilderung der Libertiner nach ihrem fleischlichen Wandel und ihrer Verachtung und Lästerung der überweltlichen Mächte. Bei mannigfacher Uebereinstimmung findet hier doch auch mancher Unterschied statt, und zwar so, dass sich im Allgemeinen darüber streiten lässt, bei wem die originellere Ausdrucksweise herrscht. Dies ist indess bei dem Unterschied zwischen Jud. 9 und 2 Petr. 2, 11 nicht der Fall; denn statt der konkreten Zeichnung nach der apokryphischen Tradition bei Judas findet sich bei Petrus wieder — wie bei der früheren Erwähnung der Engel — ein ganz allgemeiner Ausdruck, der aber doch auf etwas Specielles hinweisen muss (vgl. d. Ausl.). So spricht auch dies entschieden für die Priorität des Judasbriefes Dass die Behauptung Dietlein's, dass hinsichtlich der Stelle Jud. 10 vgl. mit 2 Petr. 2, 12 „der höhere Grad von reinlicher Ausarbeitung Judas als den Ueberarbeiter bezeuge“, unberechtigt sei, hat selbst Steinf. anerkannt. — Bei Judas folgt der die Rede unterbrechende Weheruf und dann die

denselben begründende Vergleichung der Libertiner mit Kain, Bileam und Korah, worauf dann die nähere Schilderung derselben durch eine Reihe bildlicher Ausdrücke und die Gerichtsweissagung des Henoch folgt. Im Petrusbrief schliesst sich an das φθαρήσονται V. 12 die Hinweisung auf den Lohn der ἀδικία der Libertiner und darauf die Schilderung dieser ἀδικία selbst, wobei sie am Schlusse mit Bileam zusammengestellt werden; erst hierauf folgen einige bildliche Bezeichnungen, die durch ihr propagandistisches Treiben begründet werden. Die Gruppirung ist demnach in den beiden Briefen eine verschiedene; auch sonst finden sich bei aller Uebereinstimmung in Einzelheiten manche Abweichungen. Die Gedankenfolge ist in beiden Briefen der Sache gleich angemessen, auffallend ist nur, wie Judas, wenn ihm der Petrusbrief vorlag, dazu gekommen ist, die hier zwischen V. 13 und V. 12 stattfindende Gedankenverbindung durch den Weheruf zu unterbrechen. Dieser Abschnitt zeigt recht deutlich, dass man sich die Abhängigkeit des einen Briefstellers von dem andern nicht so zu denken habe, dass der Spätere die Schrift des Früheren in geflissentlicher Bearbeitung geändert und sich zurechtgestellt habe, sondern nur so, dass die Darstellung des Früheren auf die des Späteren bei der Zeichnung desselben Gegenstandes mannigfach bestimmend eingewirkt hat. Hiebei erklären sich nun aber die in diesem Abschnitt vorkommenden Abweichungen leichter, wenn der Judasbrief, als wenn der Petrusbrief der frühere ist. Wäre es anders, so bliebe es doch unerklärlich, wie Judas nicht nur den charakteristischen Zug: ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος, sondern auch das wiederholt vorkommende δελεάζοντες und überhaupt die auf das propagandistische Treiben hinweisenden Züge hat unberücksichtigt lassen können (vgl. Weiss; dageg. Spitta). Was die Abweichung betrifft, dass Judas Kain, Bileam und Korah, Petrus aber nur Bileam nennt, so ist es natürlicher anzunehmen, dass Petrus die beiden andern unberücksichtigt lassend nur Bileam nennt, weil dieser ihm wegen der von ihm hervorgehobenen πλεονεξία der Libertiner, auf die auch das μισθοῦ bei Judas hindeutet, als ein besonders passendes Vorbild derselben erschien, während bei den beiden andern kein solcher charakteristischer Zug hervortritt, als anzunehmen, dass Judas dem bei Petrus vorgefundenen Bileam die beiden andern hinzugefügt habe. Die Priorität des Judasbriefes giebt sich auch darin zu erkennen, dass das auffallende μισθοῦ im Petrusbriefe durch das verdeutlichende ὃς μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησεν erklärt ist. Höchst eigenthümlich ist das Verhältniss der beiden Versglieder Jud. 12 a und Petr. 2, 13 b, namentlich in den einander gegenüberstehenden Ausdrücken: σπιλάδες bei Jud. und σπίλοι καὶ μῶμοι bei Petr., und ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν dort und ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν hier; trotz der verschiedenen Ausdrücke ist der Einfluss des Einen auf den Andern unverkennbar; aber ebenso

ersichtlich ist es, dass nicht Judas unter dem Einfluss des Petrus sondern dieser unter dem Einfluss jenes geschrieben hat; denn wie hätte Judas dazu kommen sollen, die klaren Ausdrücke des Petrus mit dem seltenen *σπιλάδες*, das dazu von verschiedener Bedeutung ist, zu vertauschen und den viel allgemeineren Begriff *ἀπάταις* in den speciellen Begriff *ἀγάπαις* zu verändern? Wenn es auch dahin gestellt bleiben mag, ob Weiss mit seiner Meinung, dass Petrus sich bei der Aenderung nur durch den Wortklang habe leiten lassen, Recht hat, so ist ihm doch darin beizustimmen, wenn er sagt: „der Versuch Schott's, auch hier die Originalität vom Petrusbriefe zu retten, beruht auf der ganz unhaltbaren Annahme, dass auch die Petrin. Stelle von den Liebesmahlen rede". — Die Weglassung des bei Judas nun folgenden Henochswortes im Petrusbriefe erklärt sich leicht aus dem in demselben herrschenden Bestreben, das Apokryphische zurücktreten zu lassen, zumal dadurch kein wesentlicher Gedanke übergangen wird, da bereits Cap. 2, 1. 2 bestimmt genug auf das künftige Gericht hingewiesen war. Worin aber für Judas die Veranlassung gelegen haben soll, jenes apokryphische Wort dem, was ihm Petr. darbot, noch hinzuzufügen, ist nicht einzusehen. — In dem Folgenden geht jeder Brief seinen eigenen Weg, wobei sich nur wenig Spuren der Beeinflussung des einen auf den andern zeigen. Diese Spuren sind folgende: 1) das *κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν πορευόμενοι* bei Jud, 16. 17 und bei Petr. Cap. 3, 3 und das hiemit eng verbundene *ἐμπαῖκται*; was dies letztere betrifft, so ist es mehr als unwahrscheinlich, dass Judas es dem Petrusbriefe entnommen hat, da es in diesem von den Leugnern der Parusie gebraucht ist, die von Judas gar nicht erwähnt sind, leicht aber konnte Petr. diese Bezeichnung für jene Leugner als eine sehr passende dem Judasbriefe entnehmen, zumal er die Libertiner bereits als *ψευδοδιδάσκαλοι* bezeichnet hatte; dabei erklärt sich auch die Hinzufügung des *κατὰ τὰς — πορευόμενοι* aus dem Judasbriefe, das sonst im Petrusbriefe bei der Erwähnung der speciellen Häresie etwas Auffälliges hat; 2) der Begr. *ὑπέρογκα* bei Jud. 16, bei Petr. 2, 18; Judas gebraucht ihn ohne jede nähere Bestimmung, Petrus aber in Bezug auf das *ἐλευθερίαν ἐπαγγέλλεσθαι*; auch dies spricht für die Priorität des Judasbriefes; denn es ist nicht denkbar, dass Judas bei der Aufnahme dieses Begriffs die nähere Bestimmung, wie sie der Petrusbrief darbot, sollte unberücksichtigt gelassen haben, wogegen Petrus ihn als einen für seinen Zweck sehr geeigneten Ausdruck wohl aus dem Judasbriefe aufnehmen konnte. — Das Resultat einer unbefangenen Vergleichung kann kein andres sein, als dass der 2. Petrusbrief unter dem Einflusse des Judasbriefes, und nicht dieser unter dem Einflusse von jenem geschrieben ist, wie dies auch von Brückn., Wiesing. u. Weiss in ihren auf das Einzelne zum Theil noch mehr eingehenden Untersuchungen nachgewiesen ist.

§ 2.

Authentie des Briefes.

Eusebius (h. e. II, 23; III, 5) rechnet den Brief mit Recht zu den Antilegomenen, da die Echtheit desselben von Manchen bezweifelt wurde. Schon Origenes (Eusebius h. e. VI, 23) sagt ausdrücklich: *Πέτρος — — μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν· ἔστω δὲ καὶ δευτέραν, ἀμφιβάλλεται γάρ.* — Trotz dieses Urtheils behandelt ihn Origenes — indess nur in den Schriften, die wir bloss in latein. Uebersetzung besitzen — als eine echte Schrift des Apostels, indem er ihn mehrere Male citirt; s. Homil. in Josuam VII; Homil. IV in Levitic.; Homil. VIII in Numer. und Komment. in ep. ad Rom. VIII, 7. — Wenn er in s. Komment. z. Ev. Johannis nur den 1. Br. Petri als einen kathol. bezeichnet, indem er in Bezug auf 1 Petr. 3, 18—20 sagt: *περὶ τῆς ἐν φυλακῇ πορείας μετὰ πνεύματος παρὰ τῷ Πέτρῳ ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ*, so folgt daraus nur, dass er dem 2. Br., vielleicht weil derselbe nicht allgemein anerkannt war, jenen Namen absprach, nicht dass er selbst an der Echtheit desselben zweifelte. — Des Origenes Zeitgenosse Firmilianus von Caesarea hat den Br. gekannt und für echt gehalten; denn wenn er in seinem Briefe an Cyprian (Epp. Cypr. ep. 75) sagt, dass Petrus und Paulus die Häretiker in epistolis suis verdammt haben, so kann das in Betreff des Petrus nur auf den 2. Brief gehen, da in 1 Petr. von Häretikern nicht die Rede ist. — Dass Clemens Alex. in seinen Hypotyposen diesen Brief nicht kommentirt habe, lässt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten. Nach Euseb. (h. e. VI, 14): *ἐν δὲ ταῖς ὑποτυπώσεσι ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις· μὴ δὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών· τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς ἐπιστολάς· τήν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν· καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν κτλ.* hat Clemens sämmtliche Schriften des N. T., auch die Antilegomenen, also auch den 2. Petr., den Euseb. ja als eine *ἐπιστολὴ ἀντιλεγ.* bezeichnet, kommentirt; dem steht indess die Bemerkung des Cassiodorus (de inst. div. script. c. 8): in epistolis canonicis Clemens Al. — i. e. in ep. Petri prima, Joannis prima et secunda et Jacobi (od. vielmehr Judae) quaedam attico sermone declaravit etc. — Cum de reliquis epistolis canonicis magna nos cogitatio fatigaret, subito nobis codex Didymi — concessus est, etc., entgegen; da Cassiodorus jedoch in der Praefatio ausdrück-

lich sagt: ferunt itaque scripturas divinas V. et N. Testamenti ab ipso principio usque ad finem graeco sermone declarasse Clementem Alex., so lässt sich daraus schliessen, dass derselbe kein vollständiges Manuscript der Hypotyposen besass, sondern ein solches, in welchem mehrere Briefe des N. T., und unter diesen der 2. Petr., fehlte. Während Brückn. sagt, dass die Aeusserung des Cassiodorus gegen den Bericht des Eusebius kein sicherer Gegenbeweis sei, erklärt sich Weiss für überzeugt, dass der Br. von Clemens nicht kommentirt ist. — Bei Tertullian und Cyprian findet sich keine Spur einer Bekanntschaft mit dem Briefe, während beide den 1. Br. Petri kennen und citiren. — In der älteren Peschito steht der Brief nicht und in dem Muratorischen Kanon wird er nicht genannt. Vor Clemens Al. findet er sich weder bei den apostolischen Vätern, noch bei den älteren Kirchenvätern genannt; darüber, ob bei ihnen Anklänge an einzelne Stellen desselben vorkommen, die auf eine Bekanntschaft mit dem Br. hinweisen, äussert sich selbst Guericke sehr schwankend: „nicht ganz sicher sind die bei einigen apostol. Vätern gefundenen Anspielungen, dagegen aber scheinen wirklich Justinus M., Irenäus und Theophilus unverkennbare Anspielungen zu enthalten“. Noch bestimmter leugnet Thiersch (S. 363 f. d. a. Schr.) die Bezugnahme der früheren Kirchenväter auf diesen Brief; nur die beiden Gedanken: „dass ein Tag vor dem Herrn sei wie tausend Jahre“ etc., und: „dass das Ende der Welt als ein Weltbrand eintreten werde“, sagt Th., haben schon früh ganz allgemeine Verbreitung in der Kirche gefunden; allein er selbst weist nach, dass diese beiden Gedanken nicht nothwendig diesem Briefe entflossen seien. Die meisten Kritiker neuerer Zeit sind derselben Meinung, wie Thiersch; ganz anders lautet dagegen das Urtheil Dietlein's; er findet nicht nur bei jenen drei Kirchenvätern, sondern auch bei Polycarp, Ignatius, Clemens Rom., Barnabas und Hermas nicht etwa bloss in einigen wenigen Stellen, sondern „massenweise durch dieselben hin zerstreut“ unzweifelhafte Bezüge auf unsern Brief. Allein in dem Bestreben, diese zu entdecken, hat Dietlein nicht beachtet, dass die Schriftsteller des kirchlichen Alterthums aus demselben Vorrath von Anschauungen, Ausdrücken, Wendungen schöpfen *) und daher nothwendig Uebereinstimmungen

*) Dietlein sagt selbst in Betreff des Philo: „Das Zusammentreffen zwischen Philo und den neutest. und urkirchlichen Schriftstellern ist keineswegs immer ein zufälliges. — Beide schöpfen häufig aus gleichem Vorrath von Anschauungen und Wendungen — nur ist

bei ihnen vorkommen müssen, ohne dass daraus die Abhängigkeit des Einen von dem Andern zu folgern ist. Bei weitem die meisten Stellen in den Schriften jener apostolischen Väter, auf die sich Dietlein beruft, bezeugen nur eine Gemeinsamkeit der Anschauungs- und Ausdrucksweise, nicht aber die Abhängigkeit derselben von 2 Petr., um so weniger, als die Uebereinstimmung fast nur in zufälligen Wendungen u. dergl., nicht aber in solchen Gedanken, die unserm Briefe charakteristisch eigenthümlich sind, stattfindet; auch hat Dietlein nicht vermocht, auch nur eine Sentenz aufzuweisen, in der die Uebereinstimmung eine wörtlich genaue ist.

In dem Briefe des Barnabas erinnern die Worte Kap. XV.: ἡ ἡμέρα παρ' αὐτῷ (nämlich κυρίῳ) χίλια ἔτη allerdings an 2 Petr. 3, 8; allein der Gedanke, den sie aussprechen, ist dort ein durchaus anderer, als hier. Ueberdies ist — worauf Thiersch aufmerksam macht — wohl zu beachten, dass die bei Barnabas vorkommende Idee von den Tagen des Messias als einem tausendjährigen Sabbat etc. sich auch in der Mischnah, Tractat Sanhedrin, 97, b. (vgl. darüber Keil, S. 187) angeknüpft an Ps. 90, 4 findet; sowie, dass die Authentie der Ep. Barnabas noch keineswegs so sicher ist, wie Dietlein sie voraussetzt. — Alle andern Stellen, auf die sich Dietl. in diesem Briefe beruft (nämlich in Kap. I. u. II., in der Grussformel und dem Schlusse des Br.), zeigen nur Aehnlichkeiten, die nichts weniger als eine wirkliche Bezugnahme beweisen *). — Dasselbe ist der Fall mit den betreffenden

---

die Verwendung dann sehr verschieden". — Diese Bemerkung ist sehr richtig — warum aber macht Dietl. von dem, was er in Betr. des Philo sagt, keine Anwendung auf das Verhältniss zwischen den urkirchlichen und den neutest. Schriftstellern? Etwa weil hier die Verwendung keine verschiedene ist? Allein seiner eignen Darlegung zufolge ist der Stoff, den jene aus diesen unmittelbar geschöpft haben, oft sehr verschieden verwendet. Und ist der Unterschied h. nicht so gross, wie dort — so ist dies bei der Verschiedenheit des Verhältnisses ganz natürlich.

*) Wenn Barnabas in der Einleitung seines Br. den Zweck desselben dahin angiebt: ἵνα μετὰ τῆς πίστεως τελείαν ἔχητε καὶ τὴν γνῶσιν, so ist dies dem Inhalt seines Schreibens so entsprechend, dass er dabei doch gewiss nicht 2 Petr. zur Richtschnur haben musste; dass er dabei zugleich das Wort σπουδάζειν gebraucht, ist um so unverfänglicher, als das Wort ein sehr gewöhnliches ist. Die Aufzählung der Tugenden (Kap. II) ist von der 2 Petr. 1, 5—8 vorkommenden durchaus verschieden; und die Worte: magnarum et honestarum Dei aequitatum abundantiam sciens esse in vobis, haben nur eine sehr schwache Aehnlichkeit mit τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια ἐπαγγέλματα δεδώρηται 2 Petr. 1, 4 — zumal der Gedankenzusammenhang ein ganz anderer ist.

Stellen aus dem Briefe des Clem. Rom. (Kap. VII. init. vgl. mit 2 Petr. 1, 12 und 3, 9; Kap. VIII. vgl. mit 2 Petr. 3, 9. 16. 17. Kap. IX. vgl. mit 2 Petr. 1, 17 etc. Kap. XI. mit 2 Petr. 2, 6. 7. etc. etc.) und dem des Polycarp (Kap. III. vgl. mit 2 Petr. 3, 15. 16. Kap. VI. fin. u. VII. init. mit 2 Petr. 3, 2 etc.) *). Hätte Polycarp wirklich 2 Petr. gekannt und auf ihn Bezug nehmen wollen, so ist es unbegreiflich, dass er nicht eine Sentenz aus ihm buchstäblich genau citirt, wie er es doch aus 1 Petr. thut. — Noch weniger als bei diesen Vätern ist bei Ignatius auch nur in einer Stelle eine Abhängigkeit von 2 Petr. nachzuweisen. — Bei Justin haben schon frühere Kritiker die Worte im Dialog. cum Tryph. c. 89 (S. 308 der Ausg. von Morelli): *συνήκαμεν γὰρ τὸ εἰρημένον, ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς χίλια ἔτη, εἰς τοῦτο συνάγειν* auf 2 Petr. 3, 8 als ihre Quelle zurückgeführt; allein die Worte haben hier denselben Sinn, wie bei Barnabas und unterscheiden sich überdies noch bestimmter von den Worten des 2 Petr. — Ja, Justin deutet selbst darauf hin, dass er sie nicht einer apostolischen Schrift entnommen hat, indem er sie als ein dem Trypho nicht unbekanntes dictum citirt, während er bei einem gleich darauf folgenden Citat aus einer neutestamentl. Schrift diese bestimmt nennt: *καὶ ἔπειτα* (d. h. „und dann“ = „und ferner“) . . . *Ἰωάννης* . . . *ἐν ἀποκαλύψει* . . . *προεφήτευσε*. — Dass Justin hernach der Irrlehrer als *ψευδοδιδάσκαλοι* (ein Wort, das im N. T. allerdings nur 2 Petr. vorkommt) erwähnt und zwar in ähnlicher Zusammenstellung mit den Pseudopropheten bei den Juden, wie 2 Petr. 2, 1, kann nicht auffallen, da jener Name in späterer Zeit nicht selten war und diese Zusammenstellung sich ihm in einem Gespräch mit einem Juden von selbst dar-

---

*) Besonders bei Clemens findet Dietlein eine massenweise Bezugnahme auf 2 Petr. — allein gerade hier zeigt sich bei ihm das Urgiren selbst der natürlichsten Wendungen und Ausdrücke auf die stärkste Weise. Ohne Grund ist es, wenn behauptet wird, dass der Ausdruck *ἐν τῷ αὐτῷ ἐσμεν σκάμματι* (dem die Worte *καὶ ὁ αὐτὸς ἡμῖν ἀγὼν ἐπίκειται* folgen) durch Ideenassociation (!) aus dem Petrinischen: *ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι* entstanden sei; dass Clemens zu der in Kap. VII. u. IX. enthaltenen Ausführung durch Petrus angeregt sei, dass er, wenn er sich über die dem Paulus gezollte ganz besondere Verehrung Rechenschaft geben wollte, darin nicht ohne Beziehung auf 2 Petr. 3, 15 handelte! Mit welchem Recht werden Begriffe, wie *ὑπακοή, μετάνοια, δικαιοσύνη, ταπεινοφροσύνη* etc., zu eigenthümlich petrinischen gestempelt? — Bei Polycarp legt Dietlein ein besonderes Gewicht darauf, dass und wie er sowohl des Paulus erwähnt als auch gegen die Häretiker, welche die *ἀνάστασις* leugneten, polemisirt. Allein auch hierbei ist es als selbstverständlich vorausgesetzt, dass Aehnlichkeiten nur aus unmittelbarer Berücksichtigung entstanden sein können; und überdies ist das Verhältniss des Polycarp zu Clemens ganz unbeachtet gelassen.

bieten musste. — Bei Hermas findet sich gleichfalls kein eigentliches Citat aus 2 Petr.; doch hat man sich hier auf verschiedene Ausdrücke berufen (in Vis. III, 7. IV, 3), die allerdings auf jenen Brief zurückgeführt werden können; noch mehr ist dies der Fall in Vis. VII; während jedoch Wiesing. die Abhängigkeit von 2 Petr. zugiebt und Brückn. geneigt ist, sie zuzugeben, bemerkt Weiss, dass die Anspielungen bei Hermas in dem jetzt bekannt gewordenen griechischen Text auch jeden Schein von Aehnlichkeit verlieren. Dagegen behauptet Hofm., dass Sim. VI. c. 2 ff. die eigenthümliche Verbindung von *τρυφή* und *ἀπάτη* etc., so wie die seltsame Berechnung, wie lange Pein ein Tag des Wohllebens nach sich ziehe, sich nur aus einer Beziehung auf 2 Petr. erklären lasse und dass das Gesicht von den 7 Tugenden Vis. III. c. 8 die Stelle 2 Petr. 1, 5—7 zum Vorbilde haben dürfte; beides ist jedoch sehr fraglich. — Bei Theophilus (ad Autol.) sind es vornehmlich zwei Stellen, die an unsern Br. erinnern; in der einen (l. II c. 11 ed. Wolfii. Hamb. 1724) heisst es von den Propheten: *οἱ δὲ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι καὶ ὅσιοι καὶ δίκαιοι;* in der andern (l. II. c. 1) hinsichtlich des Logos: *ἡ διάταξις τοῦ θεοῦ τοῦτό ἐστιν ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥςπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ*; die Aehnlichkeit jener Stelle mit 2 Petr. 1, 21 und dieser mit 2 Petr. 1, 18 ist unverkennbar — dass jene aber aus diesem hergeflossen, bleibt doch zweifelhaft, da die Verschiedenheit nicht minder stark ist, als die Uebereinstimmung; die Vorstellung von den Propheten ist allerdings bei beiden dieselbe, diese war aber auch die ganz allgemein herrschende; findet sie sich doch selbst bei Philo, s. d. Erkl. zu 2 Petr. 1, 21; die Ausdrucksweise differirt überdies nicht wenig; und hinsichtlich der andern Stelle ist zu beachten, dass weder in dem Bilde (*ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ* statt *ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ*) noch hinsichtlich des Gegenstandes, von dem die Rede ist, Uebereinstimmung herrscht. — Bei Irenäus findet sich abermals die Sentenz, dass des Herrn Tag wie tausend Jahre sei, und zwar in zwei Stellen: adv. haeres. V. 23 u. 28, aber er deutet an keiner derselben an, dass er sie einer apostol. Schrift entnommen; stammt sie bei ihm nicht aus dem Sprüchwörterschatze seiner Zeit, so ist es sehr wahrscheinlich, dass er sie von Justin geborgt hat, da es auch bei ihm *ἡμέρα κυρίου* (nicht *παρὰ κυρίῳ*) heisst. — Zwar meint Dietlein, dass sich die Belege von des Irenäus Bezugnahme auf 2 Petr. reichlich anhäufen liessen, allein nirgends nennt Irenäus den Brief und nirgends führt er aus ihm ein Citat an, was bei ihm noch auffallender als bei Polycarp bliebe, wenn er den Brief kannte und für eine apostolische Schrift hielt. Vgl. Brückn. Einl. § 4. — Spitta findet massenhafte, nicht zufällige Berührungen mit dem sogenannten zweiten Clemensbriefe (vgl. S. 534), und

was besonders zu beachten ist, mit der Didache 3, 6—8. Die auffallende Verwandtschaft mit der letztgenannten Stelle ist nicht zu verkennen, und ich schreibe unbedenklich mit Spitta dem Petrusbriefe die Priorität gegen die Didache zu. Indess ist man über die Datirung derselben nicht so einig, dass man daraus feste Schlüsse zu ziehen berechtigt wäre.

Das Resultat einer unbefangenen Betrachtung ist, dass sich bei Ignatius gar keine, bei Clemens Rom., Barnabas und Polycarp keine irgend wahrscheinlichen, bei Justinus M., Hermas und Theophilus keine sicheren Bezüge auf 2 Petr. finden und dass auch Irenäus nicht als Gewährsmann für die Existenz und kirchliche Geltung des Br. angesehen werden kann. Wäre der Br. schon von den apostolischen Vätern, namentlich in der Weise, wie Dietlein behauptet, benutzt worden, so bliebe nicht nur die Entstehung des Zweifels, dessen Origenes gedenkt, sondern auch das Nichterwähnen des Br. bei Tertull. und Cyprian unbegreiflich. Durch Dietlein's Behauptung, dass die älteren Kirchenväter, wenn sie mehr auf die paulin., als auf die petrinischen Briefe Bezug nehmen, darin nur dem Winke folgen, den ihnen Petrus selbst Cap. 3, 15. 16 gebe, erklärt sich weder das Eine noch das Andere; denn einerseits ist in dieser Stelle ein solcher Wink gar nicht enthalten und andererseits hätte dann der 1. Br. Petri dasselbe Schicksal mit dem 2. Br. theilen müssen, was aber nicht der Fall ist. — Da Thiersch, wie bereits bemerkt, zugiebt, dass sich eine Bezugnahme der früheren Kirchenväter auf 2 Petr. nicht nachweisen lasse und zugleich anerkennt, dass alle die Gründe, welche das Zurücktreten der übrigen Antilegomenen gegen die Homolegumenen erklären, auf diesen Brief nicht anwendbar seien, so weiss er sich die Thatsache, dass man denselben nicht unter die Gegenstände regelmässiger Anagnosis aufgenommen habe, nur daraus zu erklären, dass man besorgte, eine zu frühe Enthüllung der ganzen Gestalt des Uebels, wie sie in seinen Donnerworten (?) gegeben wird, würde in jener bis in alle Tiefen der Geisterwelt erschütterten Zeit (in welcher sich der Kanon der Homologumenen fixirte) auf das Uebel und sein Hervorbrechen selbst einen sollicitirenden Einfluss ausüben. Dieser Grund ist jedoch schon an sich sehr unwahrscheinlich, da es gegen das hervorbrechende Uebel doch sicherlich keine bessere Waffe geben konnte, als das Wort eines Apostels, zumal des Petrus.

Die Nichterwähnung des Br. bei den früheren Kirchenschriftstellern bleibt um so auffallender, je wichtiger die

darin enthaltene Polemik gegen Abirrungen der schlimmsten Art ihn denselben machen musste. Der Meinung Wiesing., dass das von Hieronymus erwähnte sprachliche Bedenken (s. u.) und auch dogmatische Bedenken den in seinem Inhalte so speciellen Brief dem Gebrauche weniger empfahlen, steht entgegen: 1) dass, wenn die Gemeinden, an die er gerichtet ist, ihn vom Petrus erhielten, dieselben ihn schwerlich hinsichtlich des Stils mit dem 1 Br. werden verglichen haben; 2) dass er zu dogmatischen Bedenken keinen Anlass giebt; 3) dass der specielle Inhalt gerade der Art ist, dass er den Gebrauch mehr befördern als zurückhalten musste. Mit Recht erklärt Weiss die Frage, woraus es zu erklären sei, dass sich im 2. Jahrh. keine sichere Spur des Br. finde, für eine bisher ungelöste, indem das, was die Vertheidiger der Echtheit zur Lösung derselben beigebracht haben, zum Theil sehr willkürlich und ungenügend sei *).

Nach Eusebius wird der Brief meistens als kanonisch behandelt; doch sagt noch Gregorius von Nazianz (Carm. 33 v. 35): *καθολικῶν ἐπιστολῶν τινὲς μὲν ἑπτὰ φάσιν, οἱ δὲ τρεῖς μόνας χρῆναι δέχεσθαι* und Hieronymus (s. de Script. eccl. c. 1), der selbst den Br. für echt hält, bemerkt (wohl etwas übertreibend), dass er von den Meisten dem Petr. abgesprochen werde, und zwar: propter styli cum priore dissonantiam. — Obgleich er nicht in der Peschito stand, bezweifelte doch Ephraem Syrus die Echtheit desselben nicht; indess erhielt sich dessenungeachtet in der syrischen Kirche noch lange der Zweifel, wie aus den Worten des Cosmas Indicopleustes (Christ. topograpia lib. VI): *παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ εὑρίσκονται, Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου· αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεῖνται παρ' αὐτοῖς·* hervorgeht. Indess ist seinen Worten wenig Werth beizumessen.

Im Mittelalter war jeder Zweifel verstummt, aber im Reformationszeitalter lebte er alsbald wieder auf; schon Erasm. sagte, juxta sensum humanum glaube er nicht, dass der Br. von Petr. sei, und Calv. ist der Meinung, es gebe einige probabiles conjecturae, aus denen sich schliessen lasse, dass derselbe eher das Werk eines Anderen als das des Petr. sei. — Die älteren lutherischen Dogmatiker wollen

*) Zu beachten ist freilich, dass der Brief zuerst ganz bestimmt bei Firmilian von Caesarea in Cappodocien auftaucht, also gerade in einer Gegend, wo wir seine ersten Leser zu suchen haben werden (vgl. Weiss, Einl. § 41, 6).

seine Echtheit nicht sicher behaupten, dem Grundsatze zufolge, dass die Kirche nicht die Macht besitze, quod possit ex falsis scriptis facere vera, ex veris falsa, ex dubiis et incertis facere certa, canonica et legitima (Chemnitz: Ex. Conc. Trid. ed. 1615. Francof. S. 87 ff.). Obgleich die späteren Dogmatiker den Unterschied zwischen den Homologumenen und den Antilegomenen allmählich mehr und mehr verwischen und unser Brief im kirchlichen Gebrauch immer mehr als kanonische Schrift behandelt wird, so verschwand der Zweifel doch nicht ganz. Seit Semler steigerte derselbe sich so, dass Schwegler (d. nachapost. Zeitalt. B. 1. S. 491) sich befugt hält zu sagen: „Von Calvin, Grot., Scaliger und Salmasius an bis auf Semler, Neand., Credn. und de Wette haben sich die Stimmen aller Einsichtigen in seiner Anzweiflung und Verwerfung vereinigt“. — Dies ist jedoch zu viel gesagt; denn es hat nicht an einsichtigen Kritikern gefehlt, welche die Echtheit vertheidigen; indess ist die allgemeine Stimmung dem Briefe allerdings immer ungünstiger geworden; — bis in neuerer Zeit neue Vertheidiger seiner Authentie aufgetreten sind *).

Bei der Frage nach der Authentie unseres Briefes handelt es sich zuerst um sein Verhältniss zu dem 1 Br. Petri **)

Die aus der Vergleichung der beiden Briefe mit einander

---

*) Als Vertheidiger der Echtheit sind besonders zu nennen: Nitzsche (Ep. Petr. posterior auctori suo imprimis contra Grotium vindicata. Lips. 1785), C. C. Flatt (Genuina secundae ep. Petr. origo denuo defenditur. Tub. 1806), J. C. W. Dahl (De authentia ep. Petri poster. et Judae. Rost. 1807), F. Windischmann (Vindiciae Petrinae. Ratisb. 1836), A. C. L. Heydenreich (Ein Wort zur Vertheidigung der Echtheit des 2. Br. Petri. Herborn 1837), Guericke (der in s. „Beiträgen“ Zweifel an der Echtheit ausgesprochen hatte, ausserdem Pott, Augusti, Hug u. A.; und in der neuesten Zeit Thiersch, Stier, Dietl., Hofm., Luthardt, Wiesing., Schott, Grau, L. Schulze, Weiss, Steinf., Keil, Spitta; Brückn. nicht mit völliger Entschiedenheit.

**) Spitta entledigt sich dieser Aufgabe merkwürdigerweise, indem er zu Gunsten der Echtheit des zweiten Petrusbriefes auf die petrinische Auffassung des ersten verzichtet. Man darf gespannt sein, wie die Fortsetzung der Untersuchung, die er S. 530 ff. ankündigt, bei ihm sich in Beziehung auf den ersten Petrusbrief gestalten wird, wie er sich die beiden Thatsachen erklären wird, dass der erste Petrusbrief zahlreiche Berührungen mit den authentischen Reden Petri in der Apostelgesch. aufweist, und dass, „biblisch-theologisch angesehen, ohne Frage der zweite Petrusbrief keiner N.-T.lichen Schrift näher steht, als dem ersten“ (Weiss, Einl. § 41, 4), zumal da er eine spätere Abfassung des ersten Briefes durch einen Falsarius im Sinne der tübinger Schule auszuschliessen scheint.

sich ergebenden Bedenken gegen die Authentie des 2. Briefes sind nicht nur in einer dissonantia stili (Hieron.), sondern auch in einer Verschiedenheit (wiewohl nicht Gegensätzlichkeit) der Anschauungsweise begründet. Zwar sind die Gegner der Authentie in der Aufweisung von Differenzen nicht selten zu weit gegangen, allein dass solche Differenzen vorhanden sind, lässt sich nicht leugnen. Die wichtigsten sind folgende: In beiden Briefen ist zwar gleichmässig das Hauptaugenmerk auf die Parusie Christi gerichtet, aber die Art und Weise, wie von dieser geredet wird, ist doch eine sehr verschiedene; im 1. Br. ist der vorherrschende Begriff die *ἐλπίς*, im 2. Br. dagegen die *ἐπίγνωσις;* während jener nicht im 2., kommt dieser nicht im 1. Br. vor. Im 1. Br. wird der Tag der Wiederkunft als nahe bevorstehend erwartet; im 2. Br. dagegen ist wohl von einem plötzlichen, aber nicht von einem nahen Eintreten derselben die Rede, es wird vielmehr ausdrücklich als möglich bezeichnet, dass derselbe erst in späterer Zukunft erscheinen werde. Im 1. Br. ist der Hauptaccent auf die mit der Wiederkunft Christi verknüpfte Verherrlichung der Gläubigen gelegt; im 2. Br. wird dagegen vornehmlich die mit der Wiederkunft verbundene, die ganze Schöpfung betreffende Katastrophe, nämlich die zum Behufe des neuen Himmels und der neuen Erde stattfindende Zerstörung der alten Welt durch Feuer betont. Ueberdies wird die Wiederkunft Christi im 1. Br. durch das Wort *ἀποκάλυψις*, im 2. durch das Wort *παρουσία* bezeichnet.

Das Vorhandensein dieser Differenz lässt sich nicht in Abrede nehmen; und hat Weiss auch darin Recht, dass die Erwartung der Nähe der Parusie im 2. Br. nicht aufgegeben sei, so wird dadurch die bezeichnete Differenz doch nicht aufgehoben.

Während im 1. Br. als das Fundament der *ἐλπίς*, sowie des christlich sittlichen Lebens die Heilsthaten des Sterbens und der Auferstehung Christi betont werden, finden dieselben im 2. Br. keine Erwähnung. Auch von den dem 1. Br. eigenthümlichen Ideen (s. d. Einl. zu d. Br.) zeigt sich im 2. Br. keine Spur, wogegen wieder die eigenthümlichen Gedanken dieses Briefes, wie die Anschauung, die sich Cap. 1, 19 ausspricht, ferner die Idee der durch die *ἐπαγγέλματα* vermittelten *κοινωνία* mit der göttlichen Natur und der Ansicht, dass die Welt durch Gottes Wort aus Wasser entstanden sei und durch Feuer wieder untergehen werde, im 1. Br. nirgends angedeutet sind.

Auch diese Bemerkungen behalten gegen die wider sie vorgebrachten Einwände ihr volles Recht, da es sich hier ja nicht darum handelt, wie diese Differenzen (nicht: Widersprüche) bei der Annahme der Identität der Verf. zu erklären sind, sondern nur darum, dass sie, was sich nicht bestreiten lässt, wirklich vorhanden sind. Ungehörig ist es, wenn Schott der Bemerkung gegenüber, dass im 2. Br. der Tod und die Auferstehung Christi nicht erwähnt werden, eine Menge Stellen aus demselben citirt, um zu beweisen, dass darin allerdings die Person Christi als Bürgschaft der Heilsvollendung und als bewirkender Grund heiligen Wandels sehr entschieden geltend gemacht werde; um so ungehöriger, als es, je mehr die Person Christi geltend gemacht wird (vgl. dazu Spitta, S. 523), desto auffallender ist, dass ein Apostel, wie Petrus, dabei jene Thatsachen mit Stillschweigen übergeht.

Was den Stil uud die Ausdrucksweise in den beiden Briefen betrifft, so darf nicht unbeachtet bleiben, dass der schriftstellerische Charakter des Ap. Petrus, wie er sich in dem 1. Briefe zu erkennen giebt, nicht von einer so scharf hervortretenden, originellen Eigenthümlichkeit ist, wie etwa der des Paulus oder Johannes, dass sich jedes seiner Producte als von ihm herrührend müsste erkennen lassen; und ebenso wenig, dass der 2. Br., einem nicht unbedeutenden Theile nach, von dem Judasbriefe abhängig ist, und dass sich das eigenthümliche Gepräge des Petrin. Stils daher schwer bestimmen lässt, zumal beide Briefe von nur geringem Umfange sind *). Doch treten manche Sprachdifferenzen hervor,

*) Im Gegensatz gegen das oben Bemerkte behauptet Schott wie die Abhängigkeit des Judasbr. von 2 Petr., auch das Vorhandensein von Anklängen an Paulin. Briefe in 2 Petr.; das *ἰσότιμος* 1. 1 soll aus Ephes. 2, 19; das *ἀποφυγόντες — φθορᾶς* 1, 4 aus Röm. 8, 20 ff.; die Stelle 1, 12 ff. aus Röm. 15, 14 f. u. s. w. hergeflossen sein; namentlich aber soll sich eine Abhängigkeit des Br. von den Pastoralbriefen kund thun; 1, 3—11 soll eine Verarbeitung von Tit. 2, 12—14 sein u. s. w.; besonderes Gewicht legt Schott darauf, dass hervorragende Grundbegriffe des Br. in derselben hervorragenden Weise nur noch in den Pastoralbriefen gebraucht seien, wie *εὐσέβεια, εὐσεβής, ἀσεβής, σωτήρ, σώζειν, μιαίνω* mit seiner Familie, *ἐπίγνωσις, βλασφημεῖν, ἐπαγγέλλομαι;* fast nicht minder soll sich eine Abhängigkeit des Br. von dem Hebräerbr. zu erkennen geben. — Alle diese Behauptungen sind jedoch unberechtigt; dass in 2 Petr. Gedanken vorkommen, die den Gedanken in anderen Briefen entsprechen, versteht sich bei der Einheit des christlichen Glaubens von selbst und ist daher kein Zeichen specieller Berücksichtigung einiger jener Briefe. Man kann daraus höchstens soviel entnehmen, dass sie ungefähr der gleichen Zeit entstammen und gleichen Bedürfnissen entsprechen (vgl. Weiss, Einl. S. 445).

die schon zur Zeit des Hieronymus auffielen und nicht übersehen werden dürfen. Es ist nicht zu verkennen, dass dem 2. Br. sowohl die Frische des Ausdruckes als auch der Reichthum der Gedankenverknüpfungen des 1. Br. abgeht; während sich in diesem Br. ein Gedanke unmittelbar an den andern in lebendiger Aufeinanderfolge anknüpft, findet in dem 2. Br. die Verbindung der Gedanken nicht selten durch Verbindungswörter, die auf das Vorhergehende zurückweisen, oder durch förmliche Wiederaufnahme des zuvor Gesagten statt, vgl. Cap. 1, 8. 9. 10. 12. 15. Cap. 3, 7. 10. 12; während an mehreren Stellen des 1. Br. ein Reichthum und Wechsel der Präpositionen, worin sich eine Mannigfaltigkeit der Beziehungen ausdrückt, stattfindet, herrscht im 2. Br. darin eine auffallende Einförmigkeit; manche Eigenthümlichkeiten, welche die Diktion des 1. Br. charakterisiren (vgl. Einl. z. 1. Br. § 2), sind dem 2. Br. fremd, und in der Gebrauchsweise einzelner Begriffe findet ein stehender Unterschied statt: *κύριος* ist im 2. Br., wenn es ohne nähere Bestimmung gebraucht ist, Bezeichnung Gottes, so Cap. 2, 9. (11). 3, 8. 9. 10; im 1. Br. dagegen — ausser in Citaten aus dem A. T. — Bezeichnung Christi, so Cap. 2, 3. 13. Diese Verschiedenheiten sind nur um so auffallender, wenn, wie Hofmann annimmt, der 2. Brief sehr bald nach dem 1. geschrieben ist. Dagegen lassen sie sich fast durchweg erklären, wenn der 1. Br. mehr als ein Decennium früher geschrieben ist (Weiss a. a. O. S. 445).

Ausser den hier erwähnten Differenzen werden von Mayerhoff noch manche andere aufgeführt, allein er ist darin viel zu weit gegangen; so, wenn er hervorhebt, dass der 1. Br. seine Ermahnungen kurz mit dem Imperativ, der 2. dagegen mit einer umschreibenden Ausdrucksweise beginne, z. B. Cap. 1, 12. 13. 15. 3, 1. 2. 8; denn diese kann im 1. Br. nicht vorkommen, weil der Ap. in diesem die Leser nicht an früher von ihm Vernommenes erinnert, wie es im 2. Br. geschieht; auch fehlt dem 2. Br. keineswegs der Imperativ ohne solche Umschreibung; ferner wenn M. es als etwas dem 2. Br. Eigenthümliches bezeichnet, dass *ἐν* mit einem Subst. eingeschoben wird, wie Cap. 1, 4; denn dasselbe findet sich auch im 1. Br.; von manchen Erscheinungen, die dem 1. Br. eigenthümlich sein sollen, giebt M. selbst zu, dass sie — nur seltner — auch im 2. Br. vorkommen. Gegen die Behauptung, dass der Begr. der christlichen Religion in den beiden Briefen auf verschiedene Weise ausgedrückt werde, ist geltend zu machen, dass durch die verschiedenen Ausdrücke die verschiedenen Seiten des christlichen Lebens bezeichnet werden. Vgl. gegen M. die Ausführungen von Schott, Brückn., Weiss, Keil.

Zwar lässt sich die Differenz der Gedanken in den beiden Briefen aus der verschiedenen Tendenz derselben herleiten, auch ist die Diktion des 2. Br. an sich keineswegs eine unberechtigte*), aber es bleibt, wenn die Briefe zeitlich nahe an einander gerückt werden, befremdlich, dass, wenn Petrus aus der dem 2. Br. zu Grunde liegenden Situation heraus diesen Br. geschrieben hat, dies von ihm in solcher Weise geschehen ist, dass der Charakter dieses Br. von dem des 1. Br. so mannigfach abweicht. Doch sind allerdings auch manche Uebereinstimmungen zwischen den Briefen nicht zu verkennen. In beiden ist das Hauptaugenmerk auf die Parusie und die Bereitung zu derselben durch ein heiliges Leben gerichtet; in beiden werden die Leser ausdrücklich darauf hingewiesen, dass ihr Christenstand der rechte, wahre Heilsstand sei und ermahnt, ihn als solchen durch ein heiliges Verhalten zu bethätigen und bei sich zu befestigen; auch ist beiden Briefen die starke Anlehnung an das A. T. gemeinsam (vgl. hierüber Schott, Weiss und Spitta [S. 488 ff.] gegen Bleek). Auch in der Ausdrucksweise finden sich höchst auffallende Uebereinstimmungen (vgl. eine kurze Zusammenstellung bei Weiss, Einl. § 41, 4, A 3); so ist zu beachten, dass 1, 4, wenn auch nicht in derselben, doch in ähnlicher Weise die Begriffe *καλεῖν* und *ἀρετή* mit einander verbunden sind, wie im 1. Br. 2, 9; dass, wie 1 Petr. 1, 19 die Adjective *ἄμωμος* und *ἄσπιλος* zusammenstehen, so 2 Petr. 3, 14 *ἄσπιλος* und *ἀμώμητος* zusammengestellt sind, dem auch der Ausdruck 2, 13: *σπῖλοι καὶ μῶμοι* entspricht; dass sich nur in diesen beiden Briefen das Wort *ἀπόθεσις* findet. Bemerkenswerth ist auch, dass sowohl der Eingang als auch der Schluss beider Briefe eine unverkennbare Aehnlichkeit zeigt; der Eingang weist in beiden auf das zukünftige Reich Gottes hin: 1 Petr. 1, 4: *εἰς κληρονομίαν*; 2 Petr. 1, 11: *εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν Ἰησ. Χριστοῦ* und wie beim Schlusse des 1 Petr. durch das *παρακαλῶν κτλ.* 5, 12 der Zweck des Schreibens angegeben ist, so wird auch 2 Petr. durch die Ermahnungen: *φυλάσσεσθε — αὐξάνετε* der Zweck dieses Schreibens angedeutet, wobei das *φυλάσσεσθε — ἵνα μὴ ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ* dem

---

*) Nur diese beiden Punkte, die hier bestimmt ausgesprochen werden, sind es, die Hofmann vorbringt, um dadurch alle Bedenken zu zerstreuen, die sich aus dem verschiedenen Charakter der beiden Briefe gegen die Meinung, dass beide von demselben Verf. herrühren, erheben.

στηρίξαι und dem *ἐπιμαρτυρῶν ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν τοῦ θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε* im 1 Petr. auf eigenthümliche Weise entspricht.

Wie die Gegner der Authentie in der Aufweisung der Differenzen, so haben die Vertheidiger derselben in der Aufweisung der Uebereinstimmungen nicht selten das Maass überschritten. Dies ist vornehmlich von Schott geschehen, der so weit geht, dass er behauptet, schon 2 Petr. 1, 1 sei „eine Rüstkammer, um alle Zweifel an der Petrin. Herkunft des Br. niederzuschlagen", und der überall, wo sich in einem Gedanken oder einem Begriffe eine Aehnlichkeit zwischen den beiden Briefen zeigt, darzuthun sucht, dass der 2. Brief auf den ersten hinweise, ohne das allgemein Christliche in Gedanken und Begriffen von dem charakteristisch Eigenthümlichen irgendwie zu sondern. Mit Recht hat deshalb auch Brückn. gegen eine Menge von Ausführungen Schott's Widerspruch eingelegt. Aber auch Weiss geht wohl zu weit; so wenn er in Bezug auf die Heilslehre hervorhebt, dass die Begriffe der Berufung und der Erwählung in 2 Petr. (Kap. 1, 10) synonym wie im 1. Br. erscheinen, während doch eine solche Zusammenstellung in letzterem Br. gar nicht vorkommt; wenn er die *κοινωνία θείας φύσεως* (2 Petr. 1, 4) mit dem Gedanken, dass die Berufung das Motiv ist, dem Berufenden ähnlich zu werden, nach 1 Petr. 1, 15 zusammenstellt, wenn er meint, dass die *θεία δύναμις* Christi, die alles zum neuen Leben Nöthige giebt, der zur Seligkeit bewahrenden göttlichen *δύναμις* (1 Petr. 1, 5) entspreche; wenn er das Verfallensein an die *φθορά* (2 Br. 1, 4. 2, 12. 19) an den Gegensatz des *φθαρτόν* und *ἄφθαρτον* im 1. Br. erinnern lässt; wenn er angiebt, dass im 2. Br. (1, 7) die *φιλαδελφία* den Höhepunkt unter den christlichen Tugenden bilde, in Uebereinstimmung mit 1 Petr. 1, 22, da doch als der Höhepunkt dort nicht die *φιλαδελφία*, sondern die *ἀγάπη* genannt ist und die *φιλαδελφία* auch sonst im N. T. hervorgehoben wird. Auch in der Aufzählung von einzelnen Substantiven, Adjectiven und Verben mag Weiss etwas zu weit gegangen sein. Indessen bleibt die Wiederkehr überaus prägnanter Begriffe, auf die er aufmerksam macht, von grösster Bedeutung. So ist hervorzuheben *ἀρετή* in Beziehung auf Gott, *ἀπόθεσις, γνῶσις* (1,5 im Sinne von 1 Petr. 3, 7), *ἀσέλγειαι* im Plural, *ἴδιος* an Stelle des blossen Pronomens, *δηλοῦν* in gleichem Sinne 1,14 vgl. 1 Petr. 1, 11; *ἀγαπᾶν* 2, 15, wie 1 Petr. 3, 10, *πορεύεσθαι, ἀναστρέφεσθαι ἐν, αὐξάνειν ἐν;* ferner *ὡς* vor gen. abs. 1, 3 (vgl. 1 Petr. 4, 12); *ἄθεσμος* erinnert an *ἀθέμιτος, ἄσπιλος καὶ ἄμωμος* an *ἄσπιλος καὶ ἀμώμητος, ἰσότιμος* in der Ableitung an *πολύτιμος* (bem. überhaupt das häufigere *τίμιος*), *ἐπόπτης* an *ἐποπτεύειν* (beides sonst nirgends im N. T.); vgl. dazu Weiss, Stud. u. Krit. 1866, 2; Einl. § 41, A 3. —

Trotz aller wirklichen Uebereinstimmungen lautet das Urtheil von Weiss doch nur dahin, dass man bei Berücksichtigung derselben geneigt sein wird, in den Abweichungen kein Hinderniss für die Identität der Verfasser zu erblicken, dass des Uebereinstimmenden mehr ist als des Abweichenden und dass die alte Klage über die völlige Verschiedenheit des Stils sehr übertrieben ist; ähnlich, nur noch gemässigter, urtheilt Brückner. Jedenfalls aber erscheint angesichts solcher unleugbaren Uebereinstimmungen in Wortvorrath, Ausdrucksweise und vielfacher Berührungen auch in bibl.-theol. Hinsicht das apodictische Urtheil der meisten neueren Forscher (vgl. noch Spitta S. 530 ff.), dass die beiden kanonischen Petrusbriefe nicht aus derselben Feder stammen können, unbegründet. Die äussere Gesammtgestalt des 2. Br. zeigt allerdings auf den ersten Anblick ein anderes Gepräge als der 1. Brief. Die Frage, wie die nicht abzuleugnende Verschiedenheit in Gedanken und Ausdruck zu erklären sei, ist verschieden beantwortet worden. Bei der Annahme der Authentie des 2. Br. darf man sie nicht darin begründet finden, dass Petr. diesen Br. „im höchsten Greisenalter, an der Pforte des Todes“ geschrieben habe (Guericke), denn der zwischen der Abfassung des einen und der des anderen Briefes liegende Zeitraum kann, nach der gewöhnlichen Annahme wenigstens, nur ein verhältnissmässig kurzer gewesen sein, höchstens ein Zeitraum von 4 Jahren, der sicher zu kurz ist, um daraus jene Unterschiede zu erklären. Hieronymus sucht die Stildifferenz daraus zu begreifen, dass Petr. sich für die beiden Briefe der Hülfe verschiedener Interpreten bedient habe; allein diese Hypothese des Interpreten-Gebrauchs entbehrt jedes triftigen Grundes und reicht überdies nicht zu dem Zwecke aus, dem sie dienen soll. Richtiger ist es jedenfalls, falls man die Briefe so nahe an einander rückt, den Grund der Verschiedenheit in der verschiedenen Tendenz der beiden Briefe zu finden; die Tendenz des 1. Br. ist, den Lesern in den Verfolgungen, die sie zu leiden hatten, das rechte Verhalten ans Herz zu legen; die des 2. Br. dagegen, sie vor der drohenden Irrlehre der Libertiner zu schützen *). Diese verschiedene Tendenz musste natür-

---

*) Hofmann findet die verschiedene Tendenz der beiden Briefe hier unrichtig angegeben, indem er behauptet, dass „von dem, was man sonst Christenverfolgung zu nennen pflege“, nichts im 1 Briefe enthalten sei und dass sich im 2 Br. „keine Verwahrung gegen Irrlehrer, von denen die Leser bedroht oder — die schon in ihrer Mitte aufgekommen waren“, finde. Beide Behauptungen sind falsch; es ist

lich jedem Briefe seinen besonderen Charakter verleihen. Doch giebt selbst Schott zu, dass dies allein noch nicht zur Lösung des Problems ausreiche. Die völlige Lösung desselben findet er erst darin, dass Petrus in dem 1. Br. „den Lesern zu Liebe und in seinem eigenen Interesse seine jenen fremde Individualität geflissentlich zurückgedrängt und gesucht habe, mit möglichster Treue durchweg im ganzen Briefe so zu schreiben, wie Heidenchristen, Paulusgemeinden, es gewohnt waren, weshalb er diesen Brief auch der Form nach mit besonderer Sorgfalt ausgearbeitet habe, dass er aber bei dem 2. Br., nachdem schon ein nahes persönliches Verhältniss zwischen den Lesern und ihm eingetreten war, keinen Anlass gehabt habe, mit Zurückdrängung der eignen individuellen Weise sich so zusammenzunehmen, wie beim 1. Br.“ Diese Weise, die vorliegende Frage zu entscheiden, die Weiss mit Recht eine „überkünstliche“ nennt, bedarf sicherlich keiner Widerlegung. Das Problem würde sich in der That nur dadurch lösen lassen, dass man die beiden Briefe mit Weiss durch einen Zwischenraum von mehr als 10 Jahren von einander trennt. Nennt man das eine unhaltbare Hypothese, dann muss man bei der Annahme der Authentie, wie auch Wiesing. und Brückn. thun, zugeben, dass hier ein noch nicht hinlänglich gelöstes Problem vorliegt. Die Schwierigkeit der Lösung steigert sich noch, wenn man den Umstand ins Auge fasst, dass in den beiden Briefen ganz verschiedene Zustände der Gemeinden vorausgesetzt sind; während sich nämlich im 1. Br. keine Spur einer Befürchtung häretischen Unwesens findet, fehlt im 2. Br. jede Beziehung auf Verfolgungen, denen die Leser ausgesetzt wären, worüber man sich nicht so leicht hinwegsetzen darf, wie Hofmann es thut, der sogar soweit geht, jegliche Unterschiedenheit der Ausdrucks- und Anschauungsweise in den beiden Briefen zu leugnen, um sie beide in ungefähr die gleiche Zeit versetzen zu können (vgl. auch Keil). Ebenso bewegt sich Schott nicht im Gebiete treuer Exegese, sondern der willkürlichsten Fiction, wenn er im ersten Briefe nicht nur Anknüpfungspunkte für das im zweiten bekämpfte Unwesen (so auch Brückn.), sondern selbst ausgeprägte Züge desselben findet.

---

zu dem Obigen nur hinzuzufügen, dass beide Briefe — bei ihrer Berücksichtigung der verschiedenen Verhältnisse — auf die Ermahnung zum „heiligen und frommen Leben“ hingerichtet sind.

Je kürzer der Zeitraum zwischen der Abfassung der beiden Briefe ist, desto auffallender ist diese Erscheinung, je länger, desto erklärlicher wird sie. Für Weiss findet hier, da er einen mehr als zehnjährigen Zeitraum annimmt, kaum noch eine Schwierigkeit statt, zumal wenn man überdies meint, dass Petr. nach der Abfassung des 1. Br. persönlich in den Gemeinden gewesen sei, denn dann brauchte er in seinem 2. Br. nicht mehr der Verfolgungen zu gedenken, die ihn zur Abfassung des 1. Br. veranlasst hatten.

Je weniger es gelingen will, die Schwierigkeiten, die bei der Annahme der Authentie in dem Verhältnisse der beiden Briefe zu einander bei der hergebrachten Ansicht über den ersten Brief liegen, zu überwinden, desto berechtigter scheint der Zweifel an derselben zu sein. Man hat denn auch noch mehrere Momente gegen die Authentie des Briefes geltend zu machen gesucht:

1. Die Absichtlichkeit des Verf. sich als den Ap. Petrus kenntlich zu machen. Hiergegen ist jedoch zu bemerken, dass von der in dem Br. selbst vorausgesetzten Situation des Schreibens (1, 13. 14) aus angesehen, diese sog. Absichtlichkeit nichts Auffallendes oder Unnatürliches hat; fühlte sich Petrus im Bewusstsein seines baldigen Todes gedrungen, jenen Gemeinden, mit denen er schon früher in Verbindung getreten war, noch ein letztes Wort der Erinnerung an seine frühere Verkündigung und der Warnung vor dem Zweifel an der Wiederkunft Christi zu schreiben, so war es sicher nichts Ungehöriges, wenn er seiner selbst, seines Verhältnisses zu den Gemeinden und namentlich auch jenes Ereignisses in seinem Leben gedachte, wodurch sich ihm die Herrlichkeit Christi in so besonderer Weise offenbart hatte (vgl. dazu Spitta S. 475 ff.). 2. Die Aeusserung des Verf. über die Briefe Pauli und die übrigen Schriften. An sich kann es zwar nicht befremden, dass der Br. eine Bekanntschaft mit den Briefen des Paulus bezeugt, denn dass dem Petr. wenigstens einige derselben bekannt waren, ist unzweifelhaft; auch liegt in den Worten (Cap. 3, 16) nicht, dass der Verf. schon eine förmlich abgeschlossene Sammlung derselben besessen hat; eher könnte man das Gegentheil daraus schliessen (vgl. Spitta S. 527 f. Weiss § 41, 3. A. 3). 3. Die Benutzung des Judasbriefes. Allerdings geht es zu weit, wenn diese Benutzung als ein Plagiat (Reuss) gebrandmarkt wird, auch darf man nicht sagen, dass die Benutzung einer fremden Arbeit an sich eines Apostels unwürdig sei, doch liegt etwas Eignes darin, dass ein Apostel einen nichtapostolischen Brief seinen wesentlichen Bestandtheilen nach

in den seinen aufgenommen haben soll *). Die Vorwürfe von de W., dass im 2 Petr. der einfache Ausdruck des Judas zum Theil durch rednerische, gekünstelte Umschreibung verändert, zum Theil entstellt und sonderbar vertauscht, und dass an die Stelle eines festen und bestimmten Gedankenganges ein schwankender getreten sei, sind indess ungerecht. Die Umschreibungen und Zusätze im 2. Br. Petri tragen nicht den Charakter des Gekünstelten an sich; finden sich in diesem auch einige Aenderungen (vgl. Jud. 12 mit 2 Petr. 2, 13; Jud. 12, 13 mit 2 Petr. 2, 17), so sind diese doch nicht als Entstellungen (oder nach Schwegler gar als Verwirrung und Missverständniss) zu bezeichnen; und ist auch der ursprüngliche Gedankengang nicht streng festgehalten, indem neue Beziehungen eingeschoben sind (vgl. 2 Petr. 2, 5. 7—9) und eine Umstellung vorgenommen ist (2 Petr. 2, 13—17 vgl. mit Jud. 11—13), so hat dadurch die Festigkeit des Gedankenganges doch nicht gelitten. Dass beide Schriftsteller ihre Gedanken in selbständiger und eigenthümlicher Weise durchführen, haben Hofm. und Keil mit Leichtigkeit nachzuweisen vermocht. Und wir stimmen Weiss zu, wenn er sagt, dass das schriftstellerische Verhältniss unseres Briefes zum Judasbriefe durchaus nichts zu thun habe mit der Echtheitsfrage, und für sie keinerlei Präjudiz ergebe (Einl. S. 441), sobald man nur nicht einen völlig falschen Massstab schriftstellerischer Benutzung an ihn anlege. Unrichtig ist auch die Behauptung von de W., dass die in 2 Petr. bestrittenen Irrlehrer „ein Unding, eine falsche Copie der Verführer bei Judas“ seien, so wie auch Schwegler's Behauptung, dass sie nicht nach dem Leben, nicht aus unmittelbarer Anschauung, sondern nach vager, traditioneller Vorstellung charakterisirt seien; allein nicht ohne Gewicht ist die Thatsache, die auch de W. hervorhebt, dass die Irrlehrer bald als zukünftige, bald als gegenwärtige dargestellt werden; Wiesing. weist die Ansicht, dass 2, 1—3 zukünftige, von V. 10 an gegenwärtige Verführer gemeint seien, zurück und nimmt an, dass das Futur *ἔσονται* nur von dem Verhältnisse dieser Verführer zu den Lesern und von ihrer Wirksamkeit unter denselben

*) Weiss charakterisirt die Benutzung des Judasbr., indem er sagt, dass „2 Petr. sich absichtlich an die höchst lebensvolle und markige Schilderung seiner Gegner bei Judas anlehnt, und dass ihm aus einem Briefe, der ihm so wichtig war und den er wahrscheinlich eben erst gelesen, auch über diesen absichtlichen Anschluss hinaus hie und da ein Ausdruck unwillkürlich in die Feder kam“.

gelte; Weiss bestreitet diese Annahme und vertheidigt dagegen die von Wiesing. zurückgewiesene. Lässt sich nun auch denken, dass die bereits vorhandenen Libertiner „der Anfang des Endes“ seien, also selbst noch nicht die *ψευδοδιδάσκαλοι* V. 1, so ist doch nicht zu übersehen, dass in dem Briefe selbst eine solche Unterscheidung durch kein Wort bestimmt angezeigt ist. Noch weniger genügt es mit Dietlein zu sagen, dass nur die ersten Keime der Gegner vorhanden waren, oder mit Luthardt und Schott, dass die Bezeichnung der Irrlehrer als gegenwärtiger nur ein Schein sei, der dadurch entstehe, dass der Verf. von der Vorhersagung derselben zu ihrer Schilderung übergehe. Das Richtigste möchte sein anzunehmen, dass der Verf. zuerst das prophetische Wort rein für sich anführt und sodann durch die Schilderung der gegenwärtigen Libertiner andeutet, dass jene Weissagung sich bereits zu erfüllen begonnen habe. Aehnlich scheint Brückn. zu urtheilen, nur dass er diese Auffassung mit der Wiesinger's verknüpft, wodurch sie jedoch die rechte Klarheit verliert. — Bei der Annahme der Unechtheit des Briefes scheint die Schwierigkeit zu schwinden, da es dann nahe liegt, jenes Schwanken daraus zu erklären, dass der Verf. die Häresien seiner Zeit dadurch mit desto besserem Erfolge glaubte bekämpfen zu können, wenn er sie als von Petrus bereits geweissagt darstellte und sich in der Zeichnung derselben nach einer Schrift richtete, in der jene Häresien als gegenwärtige behandelt sind; allein es lässt sich doch kaum denken, dass der Verf. eine solche Inconcinnität seines Verfahrens nicht bemerkt haben sollte (vgl. Weiss § 41, 7. A. 2). — Zu beachten ist ferner das Streben des Briefstellers, die bei Judas vorhandenen apokryphischen Züge zu verwischen*). Wären diese gänzlich getilgt, so würde dies nicht gegen die Abfassung des Br. durch Petrus sprechen, allein getilgt ist nur der Ausspruch des Henoch (Jud. 14. 15), dagegen ist der Ausdruck von den Engeln: *τοὺς μὴ τηρησαντας — — οἰκητήριον*, weil das Beispiel der Engel nicht aufgegeben werden sollte, nur in den allgemeineren: *ἀγγέλων ἁμαρτησάντων*, umgesetzt, während die den Engeln zu Theil gewordene Bestrafung fast mit denselben

---

*) Schwegler findet hierin auch einen Beweis, dass der Br. erst am Ende des 2. Jahrh. entstanden sei, da eine solche Scheu vor der Anführung apokryphischer Schriften selbst einem Irenäus, einem Clemens und Origenes noch fremd war. Ist hierauf ein Gewicht zu legen, so müsste der Brief offenbar erst nach Origenes geschrieben sein, was aber unmöglich ist.

Worten dargestellt ist. Die Hindeutung auf die apokryphische Erzählung von dem Streite des Erzengels Michael mit dem Teufel ist gleichfalls nicht gänzlich getilgt, sondern nur verwischt, indem auch hier ein allgemeinerer Ausdruck gebraucht ist, wodurch aber der Gedanke selber seine klare Bestimmtheit verloren hat. (Gegen diese Ansicht von der Apokryphenscheu des Verf. haben sich aufs Nachdrücklichste ausgesprochen Weiss, Stud. und Krit. 1866, S. 301; Einl. § 41, 2; Schott S. 276 f.; Brückn. S. 176; besonders Spitta, S. 394 ff.).

4. Die häretische Leugnung der Wiederkunft Christi und des damit verknüpften endlichen Weltgerichtes. Wenn sich auch schon zur Zeit des Paulus manche Irrthümer in der Lehre von den letzten Dingen, wie die Leugnung der Auferstehung, zu bilden anfingen, so weist in den übrigen Schriften des N. T. doch nichts darauf hin, dass die Parusie Christi geleugnet ward, indess knüpft sich diese Leugnung doch so natürlich an die der Auferstehung an, dass sie recht wohl noch bei Lebzeiten des Petrus ausgesprochen werden konnte. Dagegen lässt sich nicht leugnen, dass der Grund, den die Irrlehrer im 2 Petr. für sich anführten (3, 4), der Art ist, dass er eher einer späteren Zeit anzugehören scheint, als der Zeit des Ap. Petrus, wenngleich das keineswegs in den Worten liegt, dass die Parusie schon viele Generationen hindurch vergeblich erwartet war (Schwegler; vgl. dageg. Spitta S. 512. 13); dazu kommt, dass der sog. 2. Brief des Clemens Rom. dieselbe Irrlehre — wiewohl in einer vorgeschrittenen Entwicklung — bekämpft und eine wenigstens ähnliche in dem Briefe des Polycarp erwähnt wird.

5. Die in dem Briefe ausgesprochene Ansicht von der Entstehung und dem Untergange der Welt. Die Meinung Mayerhoff's und Neander's, dass diese Ansicht „weder zu dem praktischen, einfachen Geiste des Petrus, noch zu der Lehrentwicklung des N. T. passe", greift jedenfalls zu weit; es ist nur zu sagen, dass sich dieselbe sonst im N. T. nicht ausgesprochen findet. Indess weist die Anschauung, dass die Welt durch Gottes Wort aus Wasser entstanden sei, auf die Schöpfungsgeschichte in der Genesis zurück, und die Anschauung von dem Untergang durch Feuer ist zwar nicht ausgesagt, aber doch angebahnt in Stellen des A. T. wie Daniel 7, 9 f. (vgl. 1 Kor. 3, 13. 2 Thess. 1, 8), so dass ihre schärfere Ausgestaltung durch Petrus nicht undenkbar ist. Gegen die Berufung auf die Stelle in den Clementin. Homilien XI, 24: *λογισάμενος ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ κτλ.* bemerkt Brückner, dass der Unterschied,

dass bei Clemens das Wasser, in 2 Petr. dagegen Gottes Wort als das Primäre gesetzt wird, nicht zu übersehen sei.

Wenn Credner die Unechtheit des Briefes dadurch erweisen will, dass ein Apostel sich nicht auf einen der mythischen Zusätze in den Evangelien, wie die Verklärungsgeschichte Christi, beziehen könne; Reuss aber dadurch, dass „der augenscheinliche Zweck der Epistel der sei, das Lehrstück von den letzten Dingen, nach seiner judenchristlichen Fassung, zu vertheidigen, und zwar gegen den Unglauben sowohl als gegen eine vergeistigende Erklärung", so sind sie damit einfach zurückzuweisen; nicht minder unberechtigt ist es aber auch, wenn Bleek sein Verwerfungsurtheil insbesondere auch darauf gründet, dass 1, 18 der Berg der Verklärung *τὸ ὄρος τὸ ἅγιον* genannt werde, da derselbe doch in den Evangelien noch nicht genannt oder näher bezeichnet wird.

Wenn die bezeichneten mannigfaltigen Schwierigkeiten die Authentie des Briefes auch nicht unmöglich machen, so erscheint es doch begreiflich, dass dieselben immer wieder die Grundlage der Anzweifelung der Echtheit und der Verwerfung des Briefes werden konnten. Andererseits jedoch scheinen auch manche Gründe gegen die Pseudonymität des Br. zu sprechen. Guericke hebt dagegen hervor, dass die dem Br. eigenthümlichen Abschnitte „lebendig, geistvoll und wahrhaft apostolisch" seien, allein abgesehen davon, dass z. B. der Mangel einer Bezugnahme auf die wesentlichsten Heilsthatsachen bei dem Ap. Petrus befremdlich bleibt, ist dadurch die Möglichkeit des nichtapostolischen Ursprungs nicht ausgeschlossen; derselbe sagt, dass nicht abzusehen sei, zu welchem Zwecke ein Falsarius den Brief hätte schreiben sollen, allein dies widerlegt sich dadurch, dass dieser Zweck in dem Briefe selbst deutlich genug angezeigt ist (vgl. dageg. Spitta, S. 466). Ferner hat man bemerkt, dass der Brief als pseudepigraphische Schrift das Werk offenbaren Betruges sei, wogegen der sittliche Charakter desselben streite; allein dagegen ist die Thatsache anzuführen, dass öfters Männer von ernstem sittlichen Charakter geglaubt haben, sich zu desto erfolgreicherer Bekämpfung von Häresien der Pseudonymität bedienen zu dürfen. Thiersch behauptet, dass die der Wirksamkeit des Paulus folgende und der des Johannes voraufgehende Zeit der Moment war, wo in den paulinischen Gemeinden der Libertinismus hervorbrach, allein daraus folgt nicht, dass derselbe sich nicht längere Zeit erhielt, so dass, nachdem Judas ihm in seinem Briefe bereits entgegengetreten war, eine spätere Bekämpfung desselben nicht noch an der Zeit gewesen wäre.

Auch Weiss (vgl. auch die beherzigenswerthen Ausführungen in seiner Einl., § 41, 7) hat versucht, die Hypothese der Pseudonymität als unhaltbar nachzuweisen. Er macht gegen sie zuerst geltend, dass sie mit einem bösen Widerspruch behaftet sei, sofern der pseudonyme Verf. in der Rolle des Petrus einmal sehr geschickt, dann aber auch wieder sehr ungeschickt erscheine, indem er bei allem Bestreben, sich als den Apostel zu erkennen zu geben, doch einigemale aus der Rolle falle und dadurch seine Pseudonymität verrathe und indem von ihm der Anschluss an den Judasbrief ebenso zweckvoll angelegt, als zweckwidrig durchgeführt sei. Sodann sucht Weiss geltend zu machen, dass bei der Annahme der Pseudonymität kein einheitlicher Zweck des Schreibens zu erkennen sei; allein in Bezug auf den Zweck des Schreibens ist es irrelevant, ob derselbe von dem Apostel herrührt oder nicht; fügen sich die drei Stücke, nämlich: die Polemik gegen die nach dem Judasbriefe gezeichneten Libertiner, die Polemik gegen die Leugner der Parusie und die Empfehlung des Paulus in dem Briefe zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, wenn derselbe von Petrus geschrieben ist, so ist nicht einzusehen, wie dies weniger der Fall sein soll, wenn er einen andern Verfasser hat. Endlich sucht Weiss zu zeigen, dass sich keine geeignete Zeit für den Brief als einen pseudonymen aufweisen lasse; allein diese Schwierigkeit ist nicht geringer als die, welche sich ergiebt, wenn in dem Leben des Petrus die Zeit angegeben werden soll, wo er den Brief geschrieben hat, und wenn es schwierig ist, nachzuweisen, wie ein pseudonymes Schreiben in der Kirche habe Glauben finden können, so ist es nicht minder schwierig, nachzuweisen, wie ein echtes Schreiben des Apostel Petrus im kirchlichen Gebrauche so lange Zeit hindurch hat unbenutzt bleiben können. Halten sich so die Gründe für und gegen die Authentie nahezu die Wage, so liegt hier ein Problem vor, das noch nicht gelöst ist — und vielleicht auch nicht zu lösen ist, so dass die Behutsamkeit, mit der Brückn., auch Wiesing. und selbst Weiss sich bei aller Neigung, denselben für echt zu halten, über die betr. Frage erklären, nur Anerkennung verdient.

Ist der Brief unecht, so fragt sich von wem, wann und wo er geschrieben ist. — Mayerhoff sucht nachzuweisen, dass er von einem Judenchristen, in Alexandrien, in der Mitte des 2. Jahrh. verfasst sei. Dass der Verf. kein Heiden-, sondern ein Judenchrist gewesen, zeigt das ganze Gepräge desselben, dass er aber in Alexandrien gelebt habe, geht

aus den von Mayerh. beigebrachten Gründen *) nicht hervor. Auch setzt er die Abfassungszeit desselben jedenfalls zu spät, da die Schilderung der Häretiker der Art ist, dass nichts auf eigentlich gnostische Anschauungen bei ihnen hindeutet; entsprechender würde es deshalb sein, ihn als Product des 1. Jahrh. zu betrachten. — Schwegler sieht Rom als den Ort (vgl. Keil) und das Ende des 2. Jahrh. als die früheste Zeit seiner Entstehung an. In Rom, meint er, sei man bestrebt gewesen, durch Aussühnung des Petrinismus und des Paulinismus die Idee der katholischen Kirche zu verwirklichen, in Rom sei daher, wie so manche andere jenen Gegensatz betreffende Schrift, auch dieser Brief verfasst worden, dessen Zweck ein durchaus conciliatorischer sei, nämlich — wie aus Cap. 3, 15. 16 und 1, 14. 16 ff. hervorgehe — der, von dem Petrinismus aus „den endlichen und dauernden Friedensschluss zwischen den getrennten Richtungen der Petriner und Pauliner herbeizuführen und zu begründen“. Zur Bestätigung dieser Meinung behauptet Schwegler, dass in dem Briefe ganz und gar die Eigenthümlichkeit des petrinischen Systems herrsche, während alles specifisch paulinische völlig zurücktrete. Entsteht aber schon hierbei das Bedenken, wie ein so entschiedener Anhänger des Petrus, der, der Anschauung Schwegler's zufolge, als solcher nothwendig mit Paulus in Opposition stehen musste, doch ein Lobredner des Paulus sein könne, so muss es das gerechteste Staunen erregen, wenn man sieht, durch welche Gründe Schwegler jene Behauptung zu stützen sucht **).

---

*) Diese Gründe sind: 1) der Standpunkt der *γνῶσις* und die Speculationen über das Wie des Ursprungs und des Untergangs der Erde; allein die *γνῶσις*, von der unser Br. redet, ist etwas durchaus Anderes als die *γνῶσις* der alexandrinisch-jüdischen Speculation; und dass die Ansicht desselben über die Entstehung u. s. w. der Welt, die hier mit Unrecht eine Speculation genannt ist, gerade in Aegypten heimisch gewesen sei, ist nicht bewiesen; 2) die Benutzung des Judasbriefes; allein dass dieser in Alexandrien verfasst sei, ist eben sehr zweifelhaft; 3) die Uebereinstimmung des Br. mit dem sog. 2. Br. des Clemens Rom. in der Bekämpfung derselben häretischen Richtung; allein, da es nicht bewiesen ist, dass das in dieser Schrift vorkommende Citat dem *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* entnommen ist, so ist auch der Ursprung dieses Fragments in Aegypten zweifelhaft.

**) Diese Gründe sind: Der Gebrauch der der judenchristlichen Denkweise angehörigen Bezeichnungen: *εὐσέβεια, ἅγιαι ἀναστροφαί, ἀρετή, ἁγία ἐντολή* etc. (allein fast alle diese Ausdrücke finden sich auch in den neutest. Schriften, die nach Schwegler dem Paulinismus huldigen); die Hochstellung des *λόγος προφητικός* (als hätte dieser dem Paulus nichts gegolten); die Begünstigung der angelologischen

Auch die Gründe, die derselbe für die so späte Abfassung beibringt, ermangeln jeder Beweiskraft *). Und was den Hauptpunkt, die sog. conciliatorische Tendenz des Briefes betrifft, so ist diese nichts als eine reine Hypothese, die in dem Briefe selbst keinen Halt hat, da weder in der von ihm angeführten, noch in irgend anderen Stellen die Differenzpunkte, welche Petriner und Pauliner trennten, berührt, viel weniger aber vermittelt und überwunden werden. Zwar wird des Paulus lobend erwähnt, aber dem Zusammenhange der Stelle zufolge nur in der Absicht, um die Gemeinden, an die der Brief gerichtet ist, zu warnen, damit sie sich nicht durch die Häretiker, welche manche Aussprüche des Apostels zu ihren Gunsten verdrehten und andeuteten, irre führen liessen **).

Πέτρου ἐπιστολὴ β.

Nach A. u. B. lautet die Inscriptio einfach: *Πέτρου β.*

Kap. I.

V. 1. *Συμεών*) B mehrere Minusk. und Verss. lesen nach der gewöhnl. Form: *Σιμών* (Lchm., WH.txt., während sie am Rande

---

Mystik (die aus Cap. 2, 10. 11 hervorgehen soll!); die Forderung einer die Schriftauslegung normirenden Tradition (die Cap. 1, 20 enthalten sein soll!); die Bezeichnung des Noah als des *ὄγδοος κῆρυξ δικαιοσύνης;* und die Benutzung des Hebräer-Evangeliums (wofür Cap. 1, 17 angeführt wird).

*) So, wenn Schwegler unter Anderm als Grund hiefür die Bekanntschaft des Verf. mit solchen neutest. Schriften anführt, die nach seiner Behauptung erst nach der Mitte des 2. Jahrh. verfasst seien, nämlich mit den Pastoralbriefen, dem Evang. Johannis und dem Evang. Marci. Die Bekanntschaft mit den Pastoralbriefen wird daraus gefolgert, dass einige Ausdrücke nur in diesen und den Petr. Briefen vorkommen; die Bekanntschaft mit dem Evang. Johannis daraus, dass der Verf. Cap. 1, 14 die Stelle Joh. 21, 18. 19 vor Augen gehabt habe; und die mit dem Evang. Marci daraus, dass Cap. 1, 12—15, auf dieses Evangelium anspiele (!).

**) Mit Recht sagt Heidenreich: „Zu jenem (irenischen) Zwecke würde das Wenige, was Cap. 3 beiläufig über Paulus gesagt ist, nicht hingereicht haben; wäre es dem Erdichter hauptsächlich um eine solche Union zu thun gewesen, so würde die Anlage und der Inhalt des ganzen Briefes der irenischen Absicht gemäss eingerichtet sein“.

Συμεών lesen), was offenbar Aenderung ist. — V. 2. *τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* lesen Lchm., Tisch., Treg., WH. auf Grund von BCK min. Thph. Oec. (vgl. ℵAL min. lat. cop. arm. aeth., die nur noch *Χριστοῦ* hinter *Ἰησοῦ* einfügen). Dem gegenüber erscheint es äusserst gewagt, mit Spitta nach P min. syr. die kürzere Lesart *τοῦ κυρίου ἡμῶν* [*Ἰησοῦ Χριστοῦ*] zu bevorzugen. Das Zeugniss der syr. fällt ohnehin fort, weil sie oben mit ℵ *κυρίου* statt *θεοῦ* lesen. Die Kürzung ist wahrscheinlich eine Folge davon, dass im Briefe überall (1, 8. 2, 20. 3, 18) Christus als Object der *ἐπίγνωσις* erscheint. — V. 3. Nach Aℵ etc. liest Tisch. VIII: *τὰ πάντα* statt der l. r. *πάντα* nach fast sämmtlichen Autoritäten (Lchm., Tisch. VII, WHtxt., Treg., der *τὰ* in Klamm. an d. Rand setzt). — *διὰ δόξης καὶ ἀρετῆς*) ACPℵ, viele Minusk., Copt. Arm. Vulg. etc. lesen: *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*, von Griesb. für wahrscheinlich gehalten, von Lchm., Tisch., Treg. aufgenommen, von den neueren Auslegern und Reiche (vgl. Spitta) gebilligt, die l. r. bei BKL al. Thph. Oec. (WHtxt.) scheint Correktur zu sein. — V. 4. Die l. r. ist: *τὰ μέγιστα ἡμῖν καὶ τίμια;* diese findet sich nur in einigen Minuskeln, so sehr auch die Stellung der einzelnen Wörter in den verschiedenen Codd. etc. variirt. Buttm., WHtxt. haben nach B. min. Thph. *τὰ τίμια κ. μέγ. ἡμῖν;* Lchm., Tisch. VII, Treg. lesen nach CP. 13, 31 vulg.: *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν;* eben so A., nur statt *ἡμῖν: ὑμῖν.* Tisch. VIII (WH. am Rande) hat nach ℵKL und vielen Minuskeln *τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα* aufgenommen. Welche Lesart die ursprüngliche ist, lässt sich nicht sicher bestimmen. Man wird wohl entweder den Lesarten den Vorzug einräumen müssen, in denen *ἡμῖν* bei *τίμια* steht, der von Treg. (vgl. Spitta) recipirten, bei der noch sonderlich der Fortschritt von Superl. zum Positiv die Schwierigkeit steigert, oder der von Tisch. VIII aufgenommenen. — *ἐν κόσμῳ*) l. r. nach CK min. Thph. Oec. (Tisch. VII); dagegen zeugen ABLℵ min. für *ἐν τῷ κόσμῳ* (alle neueren Textkritiker). — V. 5. *αὐτὸ τοῦτο δὲ*) l. r. bezeugt durch BC*KLP al. pl. Oec. — In C**ℵ mehreren Minusk. Thph. steht *αὐτὸ δὲ τοῦτο.* Welche von beiden Lesarten ursprünglich ist, lässt sich nicht entscheiden und ist für den Sinn gleichgiltig. Lchm. liest nach A: *αὐτοὶ δὲ*, was nur als Nothbehelf (Hofm.) gelten kann. Die Textkrit. haben die l. r. beibehalten; Schott hält *καὶ αὐτοὶ τοῦτο δὲ* für die ursprüngliche Lesart! — V. 8. Statt *ὑπάρχοντας*, das fast von sämmtlichen Autoritäten bezeugt ist, hat Lchm. nach A. Vulg. etc. *παρόντα* aufgenommen, was durch Berücksichtigung des folgenden: *πάρεστι* entstanden oder einfacher Schreibfehler (Spitta) ist. — V. 9. *ἁμαρτιῶν*) l. r. nach BCLP al. Thph. Oec. (Lchm., Treg. am Rande, WHtxt.); statt dessen haben Griesb., Scholz, Tisch. (WH. am Rande) nach AKℵ al. Damasc. *ἁμαρτημάτων*, was wahrscheinlich ursprüngliche Lesart ist; die Aenderung erklärt sich leicht aus Hebr. 1, 3, so wie daraus, dass *ἁμάρτημα* im N. T. das

seltnere Wort ist. — V. 10. σπουδάσατε βεβαίαν ὑμῶν τὴν κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν ποιεῖσθαι) l. r. nach BCKAP al. pl. Thph. Oec. etc. (Tisch.): in Aℵ min. aeth. sah. cop. arm. vulg. sind zwischen σπουδάσατε und βεβαίαν die Worte: ἵνα διὰ τῶν καλῶν ὑμῶν ἔργων eingeschoben (offenbar späterer erklärender Zusatz), wobei der Inf. in das Temp. finit.: ποιεῖσθε geändert ist (Lchm.). — V. 12. οὐκ ἀμελήσω) l. r. nach KL al. Thph. Oec. (Griesb., Scholz); dagegen zeugen ABCPℵ al. cop. sah. vulg. etc. für: μελλήσω, was mit Recht von allen Neueren aufgenommen, wogegen Reiche: οὐκ ἀμελήσω, ut modestius et urbanius, vorzieht. — Statt der l. r. ὑμᾶς ἀεὶ nach A. Vulg. etc. (Lchm.) ist nach dem Zeugnisse von BCKLℵ al. pl., mehreren Versionen etc.: ἀεὶ ὑμᾶς zu lesen. — V. 17. Tisch. VII (ebenso WHtxt., Treg. am Rande) liest nach B: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν, indem er zu der l. r.: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός (nach ACKLℵ etc. Lchm., Trg. txt., Tisch VIII) bemerkt: at ita locis parall. omnib. quorum nullo οὗτ. ἐστ. postponitur neque Graec. ullus testis μου repetit. — V. 18. Nach BC* etc. liest Tisch VII, WH., Treg., beide im Text, ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει; die l. r.: ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ (Tisch. VIII) ist durch AC***KLPℵ al. vulg. al. beglaubigt; welche Lesart echt ist, muss unentschieden bleiben. — V. 19. Treg. schliesst die Worte ὡς λύχνῳ — ἀνατείλῃ als Parenthese in Klammern (vgl. Spitta, der sie für ein Einschiebsel hält). — V. 21. Tisch. VII, Treg. txt., WH. haben nach BCKP al. cop. etc. ποτὲ nach προφητεία, Tisch. VIII, Treg. am Rande, nach ALℵ etc. ποτὲ vor προφητεία; diese Wortfolge ist die natürlichere; aber eben deswegen wohl nicht für die ursprüngliche zu halten. — Die l. r. οἱ ἅγιοι θεοῦ findet sich nur in mehreren Minuskeln, einigen Verss. Oec. Vulg. — A hat: ἅγιοι τοῦ θεοῦ (Lchm.); KLℵ al. ἅγιοι θεοῦ (Griesb., Scholz, Treg. txt.); Tisch., WHtxt, Treg. am Rande haben statt dessen: ἀπὸ θεοῦ nach BP al. syr. copt. arm. aufgenommen; die meisten neueren Ausleger (Wiesing., Schott, Hofm., Steinf., Keil) nehmen die Textgestalt an, wie sie B bietet, da offenbar ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι daraus entstanden ist als eine einfachere Bezeichnung der Propheten (vgl. 1 Reg. 17, 24; s. auch 2 Tim. 2, 17). Reiche (vgl. Spitta) hält ἅγιοι θεοῦ für die ursprüngliche Lesart.

V. 1. 2. Συμεὼν Πέτρος) Die der semitischen Sprache möglichst entsprechende Form: Συμεών findet sich als Name des Petrus ausser hier nur Apgsch. 15, 14. Aus der Hinzufügung dieses Namens in dieser Form lässt sich weder die Echtheit (geg. Dietl., Schott, Steinf.), noch die Unechtheit

des Briefes beweisen, wohl aber liegt es nahe anzunehmen, die Hinzufügung von *Συμεὼν* diene dazu, den Verf. als Judenchristen zu charakterisiren (Hofm.; dageg. Spitta, Keil u. A.). Ein Falsarius, vollends des zweiten Jahrhunderts hatte gar keinen Anlass, jene älteste Form zu wählen, „da die Abschleifung in *Σίμων* auch in judenchristlichen Kreisen ganz gewöhnlich war" (vgl. Dietl.). — *δοῦλος καὶ ἀπόστολος Ἰ. Χρ.*) vgl. Röm. 1, 1. Tit. 1, 1 (Phil. 1, 1); *δοῦλος* drückt das allgemeinere Dienstverhältniss, *ἀπόστολος* das speciellere Amtsverhältniss zu Christo aus. — Eine Abhängigkeit vom Judasbriefe lässt sich darin ebensowenig finden, wie eine Combination von 1 Petr. 1, 1 und Jud. 1 (geg. de Wette). — *τοῖς ἰσότιμον ἡμῖν λαχοῦσι πίστιν*) *ἰσότιμος* ist nicht = *ἴσος* (vgl. Apgsch. 11, 17: *ἴση δωρεά*), sondern heisst: „gleiche Ehre oder Werth habend"; der Verf. giebt durch dieses Wort zu erkennen, dass der Glaube derer, an die er schreibt, denselben Werth habe, wie der Glaube derer, die er mit *ἡμῖν* bezeichnet; der Glaube, den beide empfangen haben, hat (materiell) denselben Inhalt, und deshalb für die Besitzer den gleichen Werth (Calv., Brückn., Besser, Wiesing., Spitta); Hornejus: dicitur fides aeque pretiosa, non quod omnium credentium aeque magna sit, sed quod per fidem illam eadem mysteria et eadem beneficia divina nobis proponantur. — Dass unter *ἡμῖν* nicht alle Christen (de Wette) verstanden sein können, zeigt der Zusammenhang; es kann sich nur entweder auf Petrus (Pott), oder auf die Apostel (Beng., Wolf, Brückn., Steinf., Fronm., Keil, Spitta), oder auf die Judenchristen (Nic. de Lyra, Dietl., Besser, Wiesing., Schott, Hofm., Weiss, Einl. S. 446) beziehen; das Letzte ist das Richtige (vgl. Apgsch. 11, 17. 15, 9—11)*). — *λαχοῦσι* hebt

---

*) Spitta hat wieder mit grösstem Nachdruck die Beziehung des *ἡμῖν* auf die Apostel geltend gemacht und behauptet, auf diesem Gedanken von dem den Lesern und Aposteln gemeinsamen Heile beruhe die ganze Eingangsermahnung (vgl. S. 414). Er meint, die Bezeichnung der Leser entspreche genau der Bezeichnung des Verf., und *ἡμῖν* dem *ἀπόστολος*. Aber daneben nennt sich der Verf. ja *δοῦλος*, was, wenn es etwas allen Christen Gemeinsames bezeichnet, gegen jene einseitige Beziehung des *ἡμῖν* sprechen würde (Wiesing., dageg. Spitta S. 10), zumal da er von anderen Aposteln, die er mit sich den Lesern gegenüber zusammenschliessen würde, gar nichts angedeutet hat. Und andererseits bleibt es auch nach der Gegenbem. von Spitta dabei, dass es eine abenteuerliche Vorstellung ist, auch nur die Möglichkeit zu setzen, dass die Apostel einen anderswerthigen Specialglauben für sich empfangen haben könnten (Wiesing.). Vollends bei der Berufung

hervor, dass der Glaube ein Gnadengeschenk ist. — Ueber die Breviloquenz des Ausdrucks s. Winer S. 579. — πίστις ist hier nicht objectiv zu fassen als „Glaubenslehre" (Fronm.), sondern in subjectivem Sinne als „Heilsvertrauen", da es V. 5 als erste in der Reihe der christlichen Tugenden erscheint (vgl. Spitta). ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ κτλ.) Luther übersetzt: „in der Gerechtigkeit, die unser Gott giebt"; hiernach wäre δικαιοσύνη hier das Gnadengeschenk Gottes, welches die Folge der πίστις ist, sei es, dass darunter der Zustand des Gerechtfertigtseins (Schott) oder die den Geboten Gottes entsprechende Lebensbeschaffenheit des Christen verstanden wird (Brückn.); bei dieser Auffassung darf δικ. jedoch nicht mit πίστιν verbunden werden; denn mag man ἐν ohne Weiteres = cum, oder in der Bedeutung der Ausrüstung (so früher Brückn.) nehmen, immer wird dadurch die πίστις als in der δικαιοσύνῃ enthaltend bezeichnet, was doch dem Verhältniss beider zu einander nicht entspricht: dem Christen ist nicht der Glaube in der Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit in dem Glauben ertheilt (vgl.

---

auf 1, 16 ff. (Spitta S. 10) würde man, streng genommen, kein Recht haben, in das ἡμῖν ausser jenen drei Aposteln, welche thatsächlich die Herrlichkeit Christi auf dem Verklärungsberge geschaut haben, auch die anderen Apostel mit einzuschliessen, besonders wenn man, wie Spitta selbst S. 479 es thut, ἀπόστολος im weiteren Sinne von „den von Gott berufenen Missionaren" deutet (3, 2; dass der Genit. Ἰησοῦ Χριστοῦ das ἀπόστολος in 1, 1 als ein heterogenes charakterisiren sollte, ist willkürliche Annahme). Wenn wir Recht hatten mit der Annahme, der Verf. wolle durch den Gebrauch des sonst für Petrus durchaus ungebrauchten Namens Συμεὼν auf sein Judenchristenthum hinweisen (was Spitta allerdings in Abrede stellt), so giebt dieser Name den einzig möglichen sachlichen Anknüpfungspunkt für das ἡμῖν; der Apostel stellt also sich und die Judenchristen zusammen den Lesern als Heidenchristen gegenüber; diese Worte sind demnach als Beweis dafür anzusehen, dass die Leser Heidenchristen sind. Und wenn auch das Verhältniss zwischen Heidenchristen und Judenchristen im ganzen Briefe nicht berührt wird (Brückn., Keil, Spitta u. A.), ausser in dieser ersten Ausführung, so lässt sich doch der Brief, wie ausser Spitta alle Ausleger zugeben, am besten verstehen von der Voraussetzung aus, dass die Leser Heidenchristen sind. Dass sich bei unserer Auffassung „eine schlagende Parallele" zu Act. 11, 17 (τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν) ergiebt, ist unleugbar; und wenn Spitta auch den ersten Petrusbrief als Canon für petrinische Rede- und Denkweise nicht gelten lassen will, so darf er schwerlich jener durch Quellenscheidung in ihrer Ursprünglichkeit verbürgten Stelle aus Act. den gleichen Zweifel entgegenbringen (vgl. Einl. zum 1. Petrusbr § 1, 3 f.).

Spitta) *). Schott, Steinf., und jetzt auch Brückn. verbinden (nach Beng.) δικ. mit ἰσότιμον; dem widerstreitet jedoch die Stellung, denn ἐν δικ. als nähere Bestimmung des Begriffes ἰσότιμον müsste unmittelbar hiebei stehen (Spitta); auch giebt diese Verbindung bei jener Deutung des Begriffes δικαιοσύνη einen unklaren Gedanken. — Die δικαιοσύνη ist hier nicht eine Gabe, sondern eine Eigenschaft oder ein Verhalten Gottes **). Entsprechend dem ἰσότιμον ist δικαιοσύνη die — jeder Art der προσοπωληψία entgegenstehende — Gerechtigkeit Gottes, nach welcher er ohne Ansehen der Person Allen, Juden wie Heiden, einen gleichwerthigen Glauben zutheilt (vgl. Apgsch. 10, 34 f.); beide sollen auf Grund desselben Glaubens das Heil erlangen (Augusti, Jachm., Reuss, Spitta u. A.). — τοῦ θεοῦ ἡμ. καὶ σωτῆρος Ἰ. Χρ.) Viele Ausleger (Beza, Gerh., neuerdings Schott, Hofm., Weiss, Keil, Spitta) nehmen τοῦ θεοῦ ἡμ. und σωτῆρος als doppeltes Attribut zu Ἰησοῦ Χρ.; andere (Wiesing., Brückn., Fronm., Steinf.) trennen beides von einander und beziehen τοῦ θεοῦ ἡμ. auf Gott den Vater; und zwar mit Recht, wenngleich bei der ähnlichen Zusammenstellung V. 11 und 3, 18 nur an ein Subjekt zu denken ist ***); denn θεός ist von

---

*) Hofm. verbindet ἐν δικ. unmitelbar mit πίστιν und versteht unter δικαιοσύνη hier „die Gerechtigkeit, welche Christum zu unserem Heiland macht, die, an welcher die Welt ihrer Sünde Sühnung hat"; diese Erklärung setzt voraus, dass θεοῦ Prädicat zu Ἰησοῦ Χριστοῦ ist (s. u.); ausserdem aber hat sie gegen sich, dass der Kontext auf eine solche nähere Bestimmung des Begriffs durch nichts hinweist und dass es willkürlich ist, πίστιν ἐν δικ. zu erklären: „der Glaube, der sich auf die Gerechtigkeit Jesu Christi verlässt".

**) Doch darf dieser Begriff weder = „Güte" (Pott), noch = „Treue" hinsichtlich der von ihm gegebenen Verheissungen (Beza, Piscator, Grotius u. A.) genommen werden, denn wenn δικαιοσύνη sich auch bisweilen diesen Bedeutungen nähert, so ist es doch nie mit denselben identisch, s. Meyer zu Röm. 3, 25. Nach weniger ist die Auffassung Dietlein's, δικ. sei hier die Gerechtigkeit „als Reich, als das Ganze des göttlichen Thuns und Offenbarens im Gegensatz dieser Welt voll Sünden und unausgeglichener Uebel" zu rechtfertigen. Wiesing. (auch Fronm.) verstehen unter δικαιοσύνη „die Gerechtigkeit Gottes und Christi, welche sich in der Sühnung der Sünde der Welt erzeigt hat"; mit Recht macht jedoch Brückn. hiegegen geltend, dass Christi sühnende That nicht ein Act seiner Gerechtigkeit ist; dazu kommt, dass „die den Tod des Sünders fordernde Gerechtigkeit" (Fronm.) wohl als den Tod Christi, aber nicht als den Glauben bewirkend gedacht werden kann.

***) Daraus entstand die Lesart ℵ min. sah.: κυρίου statt θεοῦ, welche von Weiss (mit Unrecht) vertheidigt wird (vgl. noch Einl. S. 444).

κύριος darin verschieden, dass jenes niemals als unmittelbares Attribut mit Χριστὸς verbunden ist, während κύριος sehr oft so gebraucht wird (s. dageg. Spitta); so gleich im nächsten Verse. Es ist durchaus unbedenklich, den vor θεοῦ stehenden Artikel auch zu σωτῆρος — als einem zweiten Subjekte — zu ziehen, was von Schott und Hofm. geleugnet wird; vgl. Winer S. 118; Buttm. S. 84 ff. — V. 2 χάρις — — πληθυνθείη) gleichlautend mit 1 Petr. 1, 2*); hinzugefügt ist: ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ κ. Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν; ἐν giebt an, worin die Mehrung der Gnade etc. begründet ist und wodurch sie vermittelt wird (de Wette); Calvin: Dei et Christi agnitionem simul connectit, quia rite non potest, nisi in Christo, Deus agnosci. Die eindringende Erkenntniss Gottes und Christi ist demnach als Voraussetzung gedacht für die Mehrung des χάρις καὶ εἰρήνη. Allein diese ἐπίγνωσις ist nicht „speculatives" Eindringen in das Wesen Gottes und Christi, und daher ist an einen Gegensatz gegen gnostische Theorien (Holtzm. Einl. S. 500) nicht zu denken.

V. 3. Der erste Abschnitt bis V. 11 enthält Ermahnungen; die erste Ermahnung ist V. 5—7 ausgesprochen; zu dieser bilden V. 3 u. 4 die Einleitung. — ὡς) Lachm., sowie WH. verbinden ὡς unmittelbar mit dem Vorhergehenden und setzen nach φθορᾶς am Ende von V. 4 einen Punkt; eben so Oecum., Theoph., Vulg., Beda, Erasm., Hornej., Grot., und neuerdings namentlich Spitta (mit Berufung auf ignat. Briefe). Wenn auch dagegen nicht beweisend ist, dass diese Verbindung gegen die Analogie der neutest. Briefe ist, in denen die Ueberschrift mit der Segensformel schliesst: so verbietet doch das ὡς in Verbindung mit dem absoluten Genitiv jene Construction. Denn durch ὡς wird der Inhalt von V. 3. 4 als subjectiver Beweggrund charakterisirt (Winer: „überzeugt, bedenkend, im Bewusstsein, dass die göttliche Macht u. s. w."); daher kann V. 3. 4 nicht zur Begründung des objectiven Wunsches πληθυνθείη dienen, sondern nur ein Motiv für eine Ermahnung (nämlich die in V. 5 folgende) einführen (ähnlich auch de Wette und überhaupt die neueren Ausleger**); vgl. die Konstr. in 1 Kor. 4, 18. 2 Kor. 5, 20;

---

*) Auch gegenüber den umfangreichen Ausführungen Spittas halten wir bei unserer Adresse, wie bei der des ersten Petrusbriefes an der Parallelisirung von χάρις mit dem hebr. חֵן fest.

**) Selbst Spitta (S. 31) erkennt an, dass durch ὡς der Participial-, satz eine subjective Wendung erfährt.

Matthiä ausf. Gr. 1825. § 568. S. 1120). — *πάντα — δεδωρημένης*) Luther: „nachdem allerlei seiner göttlichen Kraft, was zum Leben und göttlichen Wandel dient, uns geschenkt ist" (vgl. Vulg.); *δεδωρημένης* ist hier jedoch nicht Passiv, sondern Medium (vgl. 1 Mos. 30, 20. LXX; Mark. 15, 45) und *τῆς ϑ. δυνάμεως* Subject (so sämmtliche neuere Ausleger). — *αὐτοῦ* geht der Stellung der Wörter nach auf *Ἰησ. τ. κυρίου ἡμῶν* (Calv., Schott, Steinf., vgl. Spitta), nicht auf *ϑεοῦ* (de Wette, Brückn., Wiesing., Keil, welche übersehen, dass dann *ϑείας* unerklärlich wäre), noch weniger auf beides (Dietl., Fronm.)*). — *τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν*) Als Objekt wird nicht *ζωὴ καὶ εὐσέβεια* selbst genannt, sondern: *τὰ πρὸς ζωὴν κτλ.*; denn die Gewinnung von jenem ist durch das Verhalten des Christen bedingt, damit ihm diese aber ermöglicht werde; ist ihm Alles, was zur *ζωή* und *εὐσέβεια* dient (vgl. Luk. 19, 42 *τὰ πρὸς εἰρήνην σου*) geschenkt; *ζωή* ist, da ihm *εὐσέβεια* erst folgt, das neue durch die Wiedergeburt erzeugte geistliche Leben, nicht das ewige Leben (geg. Grot., Reuss, Hofm., Spitta); die Entgegnungen Spittas verschlagen nichts, weil hier offenbar (vgl. *τοῦ καλέσαντος κτλ.*) auf den Beginn des neuen christlichen Lebens reflectirt wird. *εὐσέβεια* ausser Apgsch. 3, 12 nur in den Pastoralbriefen und 2. Petr. Beides zusammen bildet den Gegensatz gegen: *ἡ ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιϑυμίᾳ φϑορά* (V. 4). *πάντα* steht nachdrucksvoll voran, um zu betonen, dass Alles, was nur irgend zur *ζωή* und *εὐσέβ.* dient, uns von des Herrn göttlicher Macht gegeben worden ist, so dass der Verf. um so mehr darauf die eindringliche Mahnung in V. 5 gründen

---

*) Während allgemein angenommen wird, dass in *ἡμῖν* der Verf. sich mit den Lesern zusammenschliesse, führt Spitta auch hier seinen Lieblingsgedanken durch, und bezieht es auf die Apostel im Unterschiede von den Lesern. Dagegen (nicht dafür) spricht die Wortstellung, nach welcher der Ton auf dem ersten *πάντα* liegt, mag nun der Artikel gelesen werden oder nicht. Die Voranstellung des *ἡμῖν* wäre doppelt erfordert, wenn man (wie Spitta es thut) V. 3 unmittelbar mit V. 2 verbände, weil dann ja die *ἡμεῖς* in directen Gegensatz gegen die *ὑμεῖς* treten würden. Aber welch eine geschraubte Gedankenverbindung ergäbe sich, wenn man dann noch V. 3. 4 eine wirkliche Begründung von V. 2 sein liesse, ein Verhältniss, das Spitta S. 32. 33 in Folge seiner Deutung sichtlich abschwächen muss. Die Durchführung jenes Gegensatzes bis V. 4 scheitert aber vor Allem auch daran, dass der Absichtssatz in V. 4 ohne Weiteres aus dem *ἡμῖν* in die zweite Person übergeht, während es bei Spittas Ansicht nothwendig heissen müsste: *ἵνα καὶ ὑμεῖς.* Ein wirklicher Gegensatz ist nicht sichtbar.

kann. — *διὰ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς*) giebt an, wodurch die Gabe an uns vermittelt ist; zu *ἐπίγνωσις* s. V. 2. Gott wird hier als *ὁ καλέσας ἡμᾶς* bezeichnet, weil nur die Erkenntniss des berufenden Gottes es ist, durch welche uns *πάντα τὰ πρ. ζ. κτλ.* zugeeignet wird, indem mit dem Bewusstsein, berufen zu sein, die Gewissheit des Besitzes der Verheissungen sich verbindet, wovon V. 4 redet. Das Subject zu *καλεῖν* ist nicht Christus (Vorst., Jachm., Schott, Spitta u. A.), sondern Gott (Aret., de Wette, Hofm., Keil u. A.), weil sich sonst nach jenem auf Christus bezogenen *αὐτοῦ* die erweiterte Ausdrucksweise kaum erklären liesse. Die Berufung auf die sonstigen Analogieen aus dem N. T. (so bish. in dies. Comm.) ist allerdings exegetisch zunächst unerlaubt (Spitta); aber auch der Context legt unsere Auffassung näher. — *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*) *δόξα* bezeichnet das Sein, *ἀρετή* die Wirksamkeit; Bengel: ad gloriam referuntur attributa Dei naturalia, ad virtutem ea, quae dicuntur moralia; intime unum sunt utraque. — Das Wesen Gottes als Mittel und Ursache der Berufung dargestellt; ähnlich Gal. 1, 15: *καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ*; vgl. auch Röm. 6, 4. Der Ausdruck erinnert lebhaft an 1 Petr. 2, 9. Die concrete Beziehung auf die Verklärungsgeschichte (vgl. V. 16. 17) wurde Spitta nur ermöglicht durch die directe Anknüpfung von V. 3 an V. 2, durch die von ihm bevorzugte Lesart *τοῦ κυρίου ἡμῶν* in V. 2 und durch die unzulässige Beschränkung des *ἡμᾶς* auf die Apostel oder vielmehr, wie hier gefordert werden würde, auf die drei Augenzeugen der Verklärung. Die erweiterte Beziehung auf die Leser wird noch besonders nahe gelegt durch die Anknüpfung der Ermahnung in V. 10 an die *κλῆσις* der Leser.

V. 4 ist nicht als reiner Zwischensatz in Parenthese zu schliessen; denn wenn auch V. 5 der sich auf den Participialsatz V. 3 beziehende Hauptsatz ist, so ist doch dieser in seinem Gedanken durch V. 4 mit bestimmt. *δι' ὧν*) *ὧν* bezieht sich am natürlichsten auf das unmittelbar vorhergehende *ἰδίᾳ δόξῃ κ. ἀρετῇ* (Dietl., Wiesing., Brückn.), nicht auf *τὰ πάντα* (Hofm.), was zu weit davon entfernt steht. Warum diese Beziehung sinnlos sein soll (Spitta S. 45), ist nicht abzusehen. Vielmehr das Berufen und Schenken der Verheissungen fällt sachlich stets zusammen; wenn daher das erste durch die *δόξα* und *ἀρετή* Gottes zu Stande kommt, dann lässt sich ohne Weiteres auch sagen, dass uns durch eben dieselben die Verheissungen geschenkt sind. — *τὰ τίμια ἡμῖν καὶ μέγιστα ἐπαγγέλματα*) *ἐπάγγελμα* ist nach 3, 13 zu

bestimmen, wo als Inhalt desselben die zukünftige Erneuerung des Himmels und der Erde gemeint ist; es sind hier also nicht die uns in Christus erfüllten Verheissungen der Propheten des A. B.; auch nicht die uns in Christus zu Theil gewordenen verheissenen Dinge (Hornej., Wiesing., Schott, Keil), sondern, nach V. 11. 12 ff., Cap. 3, 4. 9. 13, die im Evangelium enthaltenen Verheissungen der *παρουσία* Christi und der zukünftigen Vollendung seines Reiches gemeint (Hofm., Brückn., Spitta) *). Das Wort *ἐπαγγέλλειν* heisst (ausser 1 Tim. 2, 10. 6, 21) im N. T. beständig: „verheissen". Der Dativ *ἡμῖν* ist seiner Stellung nach und zwar bei der von Tisch. recipirten Lesart ebenso, wie bei der von Spitta bevorzugten: *τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἡμῖν ἐπαγγ.* (Lchm., Treg.; s. textkrit. Note) mit *τίμια*, nicht mit *δεδώρηται* zu verbinden. — *δεδώρηται*) ist auch hier nicht Passiv (Dietl.), sondern Medium (sämmtl. neuere Ausll.). Die Verheissungen sind ein freies Geschenk der göttlichen Gnade. — Das Subject zu *δεδωρ.* ist *ὁ καλέσας*. Spitta benutzt diesen Relativsatz, um den Uebergang in die zweite Person im Absichtssatze zu erklären. Darum bezieht er *δι᾽ ὧν*, was an sich möglich wäre, über *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ* hinweg auf *ἡμᾶς*, was er von den Aposteln verstand: „Durch Vermittelung des Petrus und seiner apostolischen Genossen hat Jesus den Lesern die sehr grossen und Aposteln werthvollen Verheissungen geschenkt". Dagegen spricht zum ersten, dass der Verf. in *δι᾽ ὧν* die *ἡμᾶς* gewissermassen in dritter Person nennen und dann doch wieder mit *ἡμῖν* in die erste Person übergehen würde. Vor allen Dingen aber würde als entfernteres Object *ὑμῖν* zu ergänzen sein, was aber um so weniger weggelassen werden durfte, als „es dem *ἡμῖν* wirkungsvoll gegenübertritt" (Spitta S. 46). Auf ein Versehen des Abschreibers (Spitta S. 47) zu reflectiren, ist willkürlich und wäre nur erlaubt, wenn sich keine andere Beziehung des *δι᾽ ὧν* durchführen liesse. Ein *ὑμῖν* einzuschalten haben wir jedoch um so weniger ein Recht, als wir auch im Finalsatze die Anknüpfnng mit *ἵνα καὶ ὑμεῖς κτλ.*, die dann nöthig wäre (s. ob.), vermissen. Dieses Fehlen des *ὑμῖν* allein genügt, um die ganze eigenthümliche Konstruction eines Gegensatzes zwischen Aposteln und Lesern, wie wir sie bei Spitta

*) Der Behauptung Schott's, dass *ἐπαγγέλματα* der Form des Wortes nach „verheissene Dinge" sein müssen, steht Cap. 3, 13 entgegen; warum aber nicht die Verheissungen als solche die *κοινωνία θείας φύσεως* sollen vermitteln können, wie Wiesing. meint, ist nicht wohl einzusehen (vgl. dageg. Spitta, S. 48).

finden, hinfällig zu machen. Vielmehr der unmerkliche, nicht gegensätzliche Uebergang in die zweite Person ist der definitive Beweis dafür, dass der Verf. zu den ἡμεῖς im Vorigen immer auch die Leser gerechnet hat. Der Uebergang in die zweite Person findet nur statt, weil nun die specielle Ermahnung beginnt, deren Begründung allerdings in den den Lesern mit dem Apostel gemeinsamen Heilsgütern liegt. — ἵνα διὰ τούτων) Calv., de Wette-Brückn., Hofm., Spitta u. A. beziehen τούτων auf τὰ πρὸς ζωὴν κτλ. als den Hauptgedanken; allein mit Recht nennt Wiesing. diese Konstruction „eine Verrenkung der Struktur, die nur durch die Unmöglichkeit einer andern Beziehung gerechtfertigt wäre“; unrichtig ist auch die Beziehung auf δόξῃ καὶ ἀρετῇ (Beng.); der Stellung gemäss ist es nur auf ἐπαγγέλματα (Dietl., Wies., Schott, Keil), nicht zugleich auf δόξῃ κ. ἀρ. (Fronm.) zu beziehen; διὰ steht in seiner eigentl. Bedeutung, nicht = „um derselben willen“ (Jachm.) oder: „durch dieselben angeregt“; wie sonst das Evangelium als objectives Mittel der Mittheilung des göttlichen Lebens genannt wird, so hier die ἐπαγγέλματα, die nach der Anschauung von 2. Petr. den wesentlichsten Bestandtheil des Evang. bilden*). — γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως) nicht: damit ihr theilhaft werdet, sondern: würdet (Wiesing.). Der Aorist zeigt, dass der Verf. sich die κοινωνία der göttlichen Natur, die für den Christen durch die Schenkung der Verheissungen bezweckt ist, nicht als etwas rein Zukünftiges denkt, sondern als etwas, dessen er schon theilhaftig sein soll**); der Gedanke, dass der Mensch bestimmt ist, der göttlichen Natur theilhaft, oder in das göttliche Wesen verklärt zu werden, was sich in ihm durch den Glauben an die Verheissungen vollzieht, ist im N. T. öfters, wenn auch in anderer Ausdrucksweise, ausgesprochen (Hebr. 12, 10. 1 Petr. 1, 23. Joh. 1, 12. 13 und viele andere St.). Wenn Hofm. gegen diese Auffassung den

---

*) Diese Beziehung des τούτων, die zunächst liegt, würde nur dann unmöglich sein, wenn man die Aussage des Satzes von der zukünftigen Theilnahme an der göttlichen Natur in der Endvollendung verstände (geg. Spitta). Nur dann ergäbe sich der Satz, dass das Evangelium mit seinen Verheissungen die Verklärung des σῶμα ψυχικὸν in das σῶμα πνευματικόν bewirke, was Spitta allerdings mit Recht (geg. Schott) zurückweist.

**) Hornejus: incipit ea in hac vita per gratiam, sed perficietur in altera per gloriam; si enim jam hic in ista imbecillitate divinae naturae consortes sumus per fidem, quanto magis illic erimus per adspectum et si hic per gratiam id adipiscimur, quanto magis illic per gloriam, ubi Deus ipse erit omnia in omnibus.

Ausdruck *φύσις* geltend macht, weil die menschliche *φύσις* von dem menschlichen Personleben zu unterscheiden sei und jene auch bei dem Wiedergebornen die gleiche bleibt, bis sein *σῶμα* aus einem *σῶμα ψυχικόν* zu einem *σῶμα πνευματικόν* wird (vgl. Spitta), so ist dabei nicht beachtet, dass hier nicht von der menschlichen, sondern von der göttlichen *φύσις* die Rede ist, bei Gott aber ein Unterschied zwischen Natur- und Personleben nicht statuirt werden kann. Der Ausdruck *φύσις* wird dabei in unpassender Weise urgirt. Im Gegensatze gegen die mystische „Vergottung" ist mit älteren Auslegern zu bemerken, dass bei dem Ausdrucke *φύσις* nicht sowohl an die substantia, als vielmehr an die qualitas zu denken sei; verwässert aber wird der Gedanke, wenn man mit Grotius erklärt: ut fieretis imitatores divinae bonitatis. Durch die 2. Person (*γένησθε*) wird das allen Christen Zukommende (*ἡμῖν*) den Lesern besonders zugeeignet*). — *ἀποφυγόντες τῆς ἐν [τῷ] κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς*) Durch diese Worte wird nicht die Bedingung ausgedrückt, unter der der Christ der göttlichen Natur theilhaft wird, sondern das negative Moment, welches mit dem positiven Zwecke aufs engste verbunden ist; unrichtig ist demnach die Uebersetzung: „so ihr fliehet" (Luther, Brückn.); *ἀποφυγόντες* ist zu übersetzen: „entfliehend, entrinnend"; das Particip des Aorists steht, weil sich das Verbum eng an den vorhergehenden Aorist *γένησθε* anschliesst; es ist aufzulösen: damit ihr der göttlichen Natur theilhaft würdet, indem ihr der — *φθορά* entrinnet**). So bestätigt die participiale Bestimmung die obige Auslegung des Absichtssatzes. Mit *ἀποφυγ.* wird kein bloss menschliches Thun (Spitta) gezeichnet, sondern göttliche Gnadenthat (V. 9), welcher kein entsprechendes Verhalten von Seiten der Leser folgen soll (V. 5). Zu *φθορά* vgl. Cap. 2, 12, und insbesondere Röm. 8, 21 und

*) Der Personenwechsel macht unsere Erklärung also nicht unmöglich. Es ist daher nicht nöthig, mit *ἵνα* den Nachsatz beginnen zu lassen (Hofm.), eine Konstruction, die mit Recht von allen Auslegern verurtheilt ist. Denn abgesehen von der unerträglichen Schwerfälligkeit der Konstruction, die keinem Leser das richtige Verständniss des Zusammenhanges ermöglicht haben würde, wäre dann für *διὰ τούτων* keine Anknüpfung an irgend etwas Vorhergehendes gegeben (vgl. dazu Keil).

**) Bengel: haec fuga non tam ut officium nostrum, quam ut beneficium divinum, communionem cum Deo comitans, h. l. ponitur. — Indem Schott das *γένησθε* in die Zukunft verlegt, fasst er *ἀποφυγόντες* sprachlich unrichtig auch als zukünftig: „Göttlicher Natur theilhaftig werden sollt ihr als solche, welche eben damit entkommen sind (sein werden) *τῆς — φθορᾶς*".

Gal. 6, 8; es ist darunter nicht bloss die Vergänglichkeit, sondern allgemeiner das Verderben zu verstehen. Der Begriff *φθορά* wird hier näher bestimmt als *ἡ ἐν τῷ κόσμῳ φθορά* d. i. als das Verderben, dem alles, was der sündigen Welt angehört, verfallen ist. Durch die weitere Näherbestimmung: *ἐν ἐπιθυμίᾳ* wird angegeben, dass diese *φθορά* in der widergöttlichen bösen Lust, die in der Welt herrscht, begründet ist (vgl. 1 Joh. 2, 16. 17) *). — *ἀποφ.* h. c. Gen.; Cap. 2, 18. 20 cum Acc. konstr.

V. 5. 6. Mit V. 5 beginnt der Nachsatz zu dem Vordersatze V. 3. 4. Die Berufung und die damit verbundenen Verheissungen, kraft deren sie dem Zusammenhange mit dem profanen Weltleben entnommen sind und göttlichen Wesens theilhaftig geworden, schliesst ein eifriges sittliches Streben ihrerseits nicht aus, vielmehr eben aus diesem Grunde, weil sie alles das an sich erfahren haben, sollen sie nun auch thun, was in ihren Kräften steht, damit sie das für sie in Aussicht genommene Ziel wirklich erreichen. — *καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ*) *καὶ — δὲ* = „aber auch", „und auch", s. Winer S. 412 f.; Buttm. S. 312; durch *καὶ* wird dem Vorhergehenden ein Neues hinzugefügt, durch *δὲ* wird dieses Neue als solches, also als etwas von dem Vorhergehenden zu Unterscheidendes betont. — *αὐτὸ τοῦτο* steht absolut = *δι' αὐτὸ τοῦτο*: „eben deswegen" s. Winer S. 134 f. und geht auf den in V. 3 ff., namentlich aber auf den in V. 4 ausgeführten Gedanken zurück: „eben deswegen, weil euch das alles zu Theil geworden ist, so etc." Grotius: Deus fecit quod suum est, vos quoque quod vestrum est facietis. Dietl. und Steinf. nehmen *αὐτὸ τοῦτο* als einfachen Akk., abhängig von *ἐπιχορηγήσατε*; allein gegen diese Verbindung streitet das dabeistehende *αὐτὸ*, welches auf das Vorhergehende zurückblickt, was bei Dietl., der dies anerkennt, doch nicht seine volle Berücksichtigung finden kann. — *σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες*) vgl. Jud. V. 3: *πᾶσαν σπ. ποιούμενος* (Jos. Arch. XX, 9. 2: *εἰσφέρειν σπουδὴν*); *παρὰ* hebt hervor, dass die Gläubigen nun ihrerseits (de Wette, Wiesing., Schott) neben dem ihnen Geschenkten das Ihrige, nämlich die *σπουδὴ* hinzubringen sollen; ein deutlicher Beweis, dass bisher, namentlich auch in *ἀποφυγόντες*, nicht vom Thun der Leser die Rede gewesen sein kann. Dass

*) Die enge Verbindung des *ἐν ἐπιθυμίᾳ* mit *ἐν τῷ κόσμῳ* (Spitta nach Ewald) ist unzulässig, weil *τῷ* nicht wiederholt ist. Die Auslassung des Artikels findet fast durchweg nur nach Substantiven statt, deren Zusammenhang oder Ableitung von einem adjectivischen oder verbalen Begriffe auf der Hand liegt.

das παρὰ hier nicht den Nebenbegriff des Heimlichen hat, versteht sich von selbst; unberechtigt aber ist es auch, wenn Hofm. behauptet, dass παρεισφέρειν σπουδήν „Zuwendung von Fleiss, der sich um etwas bemüht, was in anderer Weise schon gegeben ist", bedeute. — ἐπιχορηγήσατε ἐν τῇ πίστει ὑμῶν τὴν ἀρετὴν) ἐπιχορηγεῖν (ursprünglich: „zu den Kosten eines χόρος beisteuern") entweder „beisteuern"; nämlich als Beitrag zum Heilswerke (de Wette), oder wahrscheinlicher nach dem sonstigen Gebr. des Wortes im N. T. (2 Kor. 9, 10. Gal. 3, 5; vgl. auch 1 Petr. 4, 11) „darreichen" (Brückn., Wiesing., Schott, Hofm., Keil); es steht als Correlat zu dem Begr. δεδώρηται V. 4 und bezeichnet „die Gegengabe, mit der der Gläubige Gottes Gabe erwidert" (Wiesing.)*). — Die Präp. ἐν erklärt Pott unrichtig durch διά; ungenügend de Wette: „in, bei, von dem was vorhanden ist und wozu noch Anderes hinzukommen soll" (ähnlich Hofm., Spitta); der Sinn ist: indem ihr die πίστις habt, lasst es in derselben nicht an der ἀρετή fehlen; es ist nicht so gemeint, dass zu der πίστις die ἀρετὴ als etwas von jener Verschiedenes hinzukommen soll; sondern der πίστις eignet die ἀρετή, die der Christ eben deswegen auch zu bethätigen hat; dasselbe Verhältniss findet auch in den folgenden Gliedern statt. Die πίστις ist der vorausgesetzte Grund (Oecum.: θεμέλιος τῶν ἀγαθῶν καὶ κρηπίς) aller christlichen Tugenden, zunächst aber der ἀρετή; Gerh.: generale nomen omnium operum et actionum bonarum; Calvin: honesta et bene composita vita; am besten erklärt man es mit Bengel durch strenuus animae tonus ac vigor: „die sittliche Tüchtigkeit" (de Wette, Wiesing., Schott, Keil, Spitta u. A.)**). — ἐν δὲ τῇ ἀρετῇ τὴν γνῶσιν) ἡ γνῶσις ist hier nicht ἡ τῶν τοῦ θεοῦ ἀποκρύφων μυστηρίων εἴδησις (Oecum.) oder „die den Christen zu Theil gewordene Gotteserkenntniss" (Dietl.); da von den praktischen Erweisungen des Christensinnes die Rede ist, so ist darunter die Einsicht in das, was der Christ als solcher unter allen Lebensverhältnissen und wie er dies zu thun hat, zu verstehen (Besser, Wiesing., Schott, Hofm., Keil, Spitta; vgl. Brückn.: „die Besonnenheit") ***). — V. 6. ἐγκρά-

*) Willkürlich ist Schott's Behauptung, dass ἐπιχορηγεῖν ein Darreichen sei, „dass Einem auf Grund einer Berufs- oder Ehrenstellung zukommt".

**) Hofmann: „die Beschaffenheit, welche sich in dem Thun dessen, was recht und gut ist, kundgiebt".

***) Wenn Besser nachzuweisen sucht, dass Luther's „Bescheidenheit" eine andere Bedeutung hat, als worin das Wort jetzt gebraucht

τεια, ausser h. Apgsch. 24, 25 und Gal. 6, 22 (Tit. 1, 8: ἐγκρατής; 1 Kor. 7, 9. 9, 25: ἐγκρατεύομαι), bezeichnet die Beherrschung der eigenen Begierden; τὸ μηδενὶ ἀποσύρεσθαι πάθει (Oecum.); vgl. zu Tit. 1, 8 *). Zu vgl. ist die Stelle Jes. Sir. 18, 30, wo unter der Ueberschrift: ἐγκράτεια ψυχῆς die Gnome: ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν σου μὴ πορεύου, καὶ ἀπὸ τῶν ὀρέξεών σου κωλύου steht. — ὑπομονή ist die andauernde Geduld in allen Anfechtungen; Besser erinnert passend an das Sprichwort: abstine, sustine. — Zu εὐσέβεια vgl. V. 3; ohne genügenden Grund erklärt Dietl. es hier als „die fromme Scheu und Pietät in den persönlichen, häuslichen Lebensverhältnissen"; wenn εὐσέβ. nicht auf das Verhältniss zu Gott bezogen wird (z. B. Dio Cass. 48, 5: διὰ τὴν πρὸς τὸν ἀδελφὸν εὐσέβειαν), so muss das anderweitige Object bestimmt angegeben sein. Das spricht auch gegen Spitta, der es „von der Pietät gegen alle irdischen Autoritäten ganz im Allgemeinen" deutet.

V. 7 fügt den genannten Tugenden noch die φιλαδελφία und die ἀγάπη hinzu, in denen sich jene inneren Tugenden äussern: diese unterscheiden sich von einander so, dass jene sich speciell auf die christlichen Brüder, diese auf Alle — ohne Unterschied — bezieht (vgl. Hofm., Keil u. A.); 1 Thess. 3, 12: ἡ ἀγάπη εἰς ἀλλήλους καὶ εἰς πάντας (Gal. 6, 10); zu φιλαδελφία vgl. 1 Petr. 1, 22. Während Dietl. den Begriff der φιλαδελφία so zurücksetzt, dass er es nur für den Gegensatz dessen erklärt, was das 8. und 9. Gebot verbietet, während ἀγάπη der vollkommene Gegensatz gegen das im 10. Gebot Verbotene sei, eifert Spitta selbst gegen die gewöhnliche Einschränkung der φιλαδ., es dürfe nicht bloss auf die Angehörigen der christlichen Gemeinde, sondern es müsse allgemeiner auf alle natürlichen Verhältnisse der Familien- und Volksgenossenschaft bezogen werden. Ein greifbarer Fortschritt findet dann aber kaum noch statt, wenn der Verf. ἀγάπη trotzdem noch hinzufügt. — Die Zusammenstellung der verschiedenen Tugenden ist zwar nicht nach bestimmten logischen Kategorien geordnet, doch lässt sich die Zusammen-

---

wird, so hat er darin Recht; aber ganz stimmt jener Begriff doch nicht mit γνῶσις überein, indem Luther darunter die „Fürsichtigkeit", die in allen Dingen das rechte Maass inne zu halten weiss, versteht.

*) Ohne Grund bestreitet Hofmann diese Erklärung, indem er sagt, ἐγκρ. sei „die Eigenschaft, vermöge deren sich Einer alles Unzuträgliche versagt" (ebenso Spitta); denn, wenn man sich das Unzuträgliche versagt, worauf sich nicht die Begierde richtet, so beweist man damit doch sicher noch keine ἐγκράτεια.

gehörigkeit der mit einander verbundenen Tugenden nicht verkennen; indem die zu erweisende Tugend die Ergänzung (Spitta) der vorausgesetzten bildet, entsteht dadurch eine fest zusammenhängende Kette; das Komplement der *πίστις* bildet die *ἀρετή*, denn ohne diese entbehrt jene des sittlichen Charakters und ist in sich selber todt; das der *ἀρετή* die *γνῶσις*, denn die Realisirung des sittlicheu Willens ist durch die Einsicht in das, was jedesmal Noth thut, bedingt; das der *γνῶσις* die *ἐγκράτεια*, denn dem Willen und der Einsicht darf die Selbstbeherrschung nicht fehlen; das der *ἐγκράτεια* die *ὑπομονή*, denn wie den innern, so gilt es auch den äussern Anfechtungen gegenüber Stand zu halten; das der *ὑπομονή* die *εὐσέβεια*, denn in der vertrauenden Liebe zu Gott allein hat die *ὑπομονή* festen Halt; das der *εὐσέβεια* die *φιλαδελφία*, denn „wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, wie kann der Gott lieben, den er nicht sieht" (1 Joh. 4, 20); das der *φιλαδελφία* die *ἀγάπη*, denn ohne diese würde jene in beschränkte Engherzigkeit ausarten. Indem so eine Tugend das Komplement der andern ist, treibt diese sie als ihr nothwendiges Product aus sich selbst hervor; Bengel: praesens quisque gradus subsequentem parit et facilem reddit, subsequens priorem temperat ac perficit.

V, 8. Begründung der voraufgegangenen Ermahnung. *ταῦτα*) i. e. die genannten Tugenden. — *ὑμῖν ὑπάρχοντα καὶ πλεονάζοντα*) zu *ὑπάρχειν* c. Dat. vgl. Apgsch. 3, 6; zu *πλεονάζειν* vgl. 1 Tim. 1, 14; es heisst entweder: „reichlich vorhanden sein", eigentlich: „das Maass überschreiten" (abundare), oder: „mehr werden, zunehmen (crescere)"; nach dem sonstigen N. T.-lichen Sprachgebrauch ist die zweite Bedeutung vorzuziehen, zumal da sonst *ὑπάρχοντα* sehr überflüssig wäre (vgl. Spitta; so auch Brückn., Wiesing., Schott, Steinf., Hofm., Keil); die Participia müssen durch „wenn" (Brückn., Wiesing., Schott, Keil u. A.) aufgelöst werden, weil dieser Vers sich auf die Ermahnung V. 5 zurückbezieht und „V. 9 das Gegentheil als möglich gesetzt ist" (Brückn.); Luther hat in seiner Uebers. fälschlich beide Begriffe zusammengezogen. — *οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους καθίστησιν*) zu ergänzen ist *ὑμᾶς*. Die Negationen gehören zu den Adjectiven; Hornej.: *λιτότης* est, cum ait: non inertes neque infructuosos pro operosos et fructuosos. — Zu *ἀργὸς* vgl. 1 Tim. 5, 13. Tit. 1, 12: *οὐκ ἀργός* = „thätig"; *ἄκαρπος* kann nicht nur „früchteleer", sondern auch „unfruchtbar" heissen, vgl. Ephes. 5, 11 (geg. Schott). — *καθίστησι*) Nach Dietl., Beng., Ewald, Hofm., Weiss, Wiesing., Schott soll *καθίστημι* „er-

scheinen lassen, darstellen" heissen, so dass der Sinn wäre: „wer jene Tugenden hat, der erscheint dadurch als fruchtbringend in Bezug auf die *ἐπίγν. τοῦ κυρίου Ἰ. Χ.*", dessen Erkenntniss manifestirt sich als eine thätige etc.; dies ist jedoch unrichtig, denn 1) *καθίστημι* hat diese Bedeutung weder bei den Klass., noch im N. T. (auch Jac. 3, 6. 4, 4. und Röm. 5, 19 nicht); es heisst nicht darstellen, aufweisen, manifestiren oder dgl., sondern „hinstellen"; 2) wird auch *εἰς* in einem Sinne genommen, wie es sonst nicht vorkommt, da das Object, auf das es sich bezieht, auch bei den laxeren Verbindungen, in denen *εἰς* = „in Beziehung, in Betreff" ist, immer als Ziel zu denken ist; man würde *ἐν* erwarten; vgl. Luther: „in der Erkenntniss"; endlich 3) ist es ein sich von selbst verstehender Gedanke, dass, wenn die Erkenntniss die genannten Tugenden wirkt, sie sich dadurch als eine nicht unthätige Erkenntniss manifestire *). Das Verb. *καθίστημι* heisst in der Verbindung mit einem Adjectiv: reddere, wozu machen, als Einen hinstellen; s. Pape s. v. und die Präp. *εἰς* drückt die Richtung aus, so dass der Gedanke ist: jene Tugenden machen thätig und fruchtbar in Beziehung auf die Erkenntniss, d. i. ihr werdet durch sie hinsichtlich der Erkenntniss gefördert; vgl, Col. 1, 10: *ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θεοῦ* (s. Meyer z. d. St.); de Wette: „Der Verf. betrachtet alle jene Tugenden nur als Stufen zu der Erkenntniss J. Chr., welche ihm nicht bloss eine theoretische, sondern eine praktisch aneignende, ein Hineinleben in ihn und zugleich eine vollendete ist"; so auch Brückn., Fronm., Steinf. **).

V. 9 giebt in negativer Form eine erklärende Erläuterung des vorherg. Verses. — *ᾧ γὰρ μὴ πάρεστι ταῦτα*) Gegensatz gegen: *ταῦτα — πλεονάζοντα* V. 8. Der Besitz jener Tugenden fördert die Erkenntniss; denn wer sie nicht besitzt, ist *τυφλός*, nämlich, sofern er ohne die rechte Er-

---

*) Dieser dritte Grund spricht auch gegen Hofmann's Erklärung, die von ihm so ausgedrückt wird: „Der Christ hat die Erkenntniss Christi. Wenn er nun in der Richtung auf sie ein nicht Unthätiger, nicht Unfruchtbarer ist, so lässt er die Richtung auf sie für das, was er thut und leistet, massgebend sein, aber, um es ihr Werk, ihre Frucht sein zu lassen".

**) Beiden Erklärungen tritt Spitta gegenüber mit der Uebers.: „sie stellen euch als fruchtbare u. s. w. hinein in das Gebiet der Erkenntniss". Diese Erklärung verdient vor jenen den Vorzug, weil sie dem *ἄκαρπος*, das einen Zustand, nicht eine Thätigkeit ausdrückt, und ebenso dem *εἰς* mehr gerecht wird.

kenntniss Jesu Christi ist und bleibt. Der Relativsatz ist wiederum zu übersetzen: „Denn wenn Jemandem u. s. w.“; daher *μή*. — *τυφλός ἐστι, μυωπάζων*) *μυωπάζειν* (*ἅπ. λεγ.*) heisst: ein *μύωψ* d. i. ein Kurzsichtiger sein*); hiernach dient *μυωπάζων* hier zur näheren Bestimmung des Begriffes *τυφλός* als eines solchen, der nur das Nahe, nicht aber das Ferne erblickt; richtig erklärt Schott *μυωπάζων* durch „schwachsichtig“; die älteren Ausleger erkl. *μυωπάζειν* meistens nach Vorgang des Oec. als gleichbedeutend mit *τυφλώττειν;* so Calvin, Hornej. u. A.; allein die Gleichstellung dieser Begriffe lässt sich nicht rechtfertigen, auch entsteht dabei eine unerträgliche Tautologie. Die Uebers. der Vulg.: manu tentans (ähnlich Erasm.: manu viam tentans; Luth.: „und tappet mit der Hand“, Calv: manu palpans) ist wahrscheinlich aus der Glosse: *ψηλαφῶν*, vielleicht mit Berücksichtigung von 5 Mos. 28, 28. 29. Jes. 59, 10 hergeflossen. Wolf erklärt das Wort, nach Vorgang von Bochart (Hierozoic. 1. l. c. 4), durch *καμμύειν* oculos claudere; allein *μυωπάζειν* kommt nicht von *μύειν, τὰς* (*τοὺς*) *ὦπας*, sondern von *μύωψ* her; ein *μύωψ* ist aber nicht derjenige, der die Augen willkürlich zumacht, sondern der aus Mangel an Weitsichtigkeit mit den Augen blinzeln muss, um etwas deutlich zu erkennen; dies gilt auch gegen Dietl., der übersetzt: „ein Augenverschliessender“, wobei er an ein freiwilliges Verschliessen der Augen denkt, also gerade an etwas, das mit dem Begriff des Wortes im Gegensatze steht (vgl. Spitta, der darauf die Behauptung gründet, dass dieser Begriff die Blindheit als selbstverschuldet hinstellen solle). Es geht zu weit, wenn man das Bild presst und fragt, was das Nahe sei, das ein solcher noch allenfalls sehe, und was das Ferne, das unerkannt bleibt. Nicht nur Hofmanns Erklärung (vgl. Keil): „er sieht nur das ihm Gegenwärtige: dass er ein Glied der christlichen Gemeinde ist, aber wie er es geworden, liegt ausserhalb seines Gesichtskreises“, sondern auch die gewöhnlichere, nach der irdische und himmliche Dinge die nahen und fernen Gegenstände der *ἐπίγνωσις* repräsentiren (so auch bish. in dies. Comm.), sind dem Gedankenzusammenhange völlig fremd (Spitta)**). — *λήθην λαβὼν*) *ἅπ. λεγ.* =

*) Aristoteles erklärt sect. 31 *μυωπάζοντες: οἱ ἐκ γενετῆς τὰ μὲν ἐγγὺς βλέποντες, τὰ δὲ ἐξ ἀποστάσεως οὐχ ὁρῶντες· ἐναντία δὲ πάσχουσιν οἱ γερῶντες τοῖς μυωπάζουσιν· τὰ γὰρ ἐγγὺς μὴ ὁρῶντες τὰ πόῤῥωθεν βλέπουσιν.*

**) Zu beachten ist auch hier die Bemerkung Spittas, dass bei jener Auslegung von V. 8 der Gegensatz lauten müsste: „wem die

oblitus; Vulg.: oblivionem accipiens; vgl. *ὑπόμνησιν λαβών* 2 Tim. 1, 5 (cf. Joseph. Ant. II, 6. 9; s. Wetstein, Lösner, Krebs z. d. St.). Dieser aoristische Satz ist dem Vorhergehenden nicht bloss koordinirt, sondern zur begründenden Erklärung hinzugefügt; aber unrichtig ist es, wenn derselbe meint, dass er zur Erläuterung des Begriffes *μυωπάζων* dienen soll; der Verf. weist durch ihn vielmehr auf den Grund, nicht auf die Folge (Steinf., so auch früher in dies. Comment. und ähnlich Spitta) der in dem Mangel an den christlichen Tugenden sich erweisenden Blindheit, oder genauer Kurzsichtigkeit, hin. Willkürlich accentuirt Dietlein das Vergessen als ein freiwilliges. — *τοῦ καθαρισμοῦ τῶν πάλαι αὐτοῦ ἁμαρτημάτων*): „die (geschehene) Reinigung von den früheren Sünden"; nicht, wie Winer früher, in der 5. Ausg. S. 214 vermuthete: „die Reinigung, d. i. Entfernung der Sünden"; vgl. Hebr. 1, 3. Wie *πάλαι* zeigt, ist unter *καθαρ.* hier nicht eine fortgehende (etwa durch Reue etc. zu beschaffende), sondern eine vollendete Handlung gemeint; doch nicht der durch den Kreuzestod Christi vollzogene (ideale) *καθαρισμός* der Sünden für die gesammte Sünderwelt; dagegen spricht das *αὑτοῦ*, sondern die dem Einzelnen in der Taufe (so auch Brückn., Schott, Hofm., Keil u. A.; weniger zutreffend bezieht Wiesing. es auf die Berufung) zugeeignete Reinigung, d. i. Vergebung, so dass *πάλαι* die der Taufe voraufgegangene Zeit bezeichnet; vgl. 1 Cor. 6, 11: Unerklärlich ist es, wie Spitta diesen Gedanken verwässern konnte, indem er, wie oben in V. 4 b, so auch hier nicht auf eine Handlung Gottes, also nicht auf ein Widerfahrniss, sondern auf eine That des Menschen hingedeutet sieht: „es ist die Hinwegreinigung der Sünden, welche der zur Erkenntniss Christi gekommene Mensch an sich selber vornimmt, indem er die Sünden, welche bisher ihm angehörten, flieht als *μιάσματα τοῦ κόσμου*" (2, 20—22). Weil der Mensch blind ist, hat er diese Reinigung vergessen. Ein *λήθην λαβεῖν* würde sich von einer solchen Handlungsweise des Menschen nicht aussagen lassen; aber überhaupt wird ja durch *πάλαι*, wie durch die ganze Art des Ausdrucks der *καθαρισμός* als eine einmal abgeschlossene, nicht fortgehende, auch nicht in früherer Zeit als fortgehend vorgestellte Handlung charakterisirt; und wenn man es hier auch nicht mit Wiesing. auf die Berufung selbst beziehen darf, so

---

Tugenden fehlen, der wächst in der Erkenntniss nicht", oder: „der wird blind" (Schott).

ist es doch naheliegend, die Worte κλῆσιν καὶ ἐκλογὴν aus V. 10 hier in Parallele zu ziehen; denn eben die Gewissheit der Sündenvergebung, welche jeder Christ in der Taufe persönlich erfahren hat, ist es, welche den Einzelnen auch seiner Berufung und der daran sich knüpfenden Verheissungen gewiss macht, die auf eine Erneuerung des ganzen Lebens abzielten. Wer also es an sittlichem Streben fehlen lässt, dem ist eben nicht mehr lebendig gegenwärtig jenes in der Taufe ihm zu Theil gewordene, ihm die Thatsache seiner Berufung versichernde Heilsgut der Reinigung von Sünden. So erklärt es sich, warum der Verf. neben jener allgemeinen Aussage über den Mangel an Erkenntniss noch das Vergessenhaben dieser concreten Heilserfahrung nennt.

V. 10. Wiederaufnahme der Ermahnung. — *διὸ μᾶλλον*) *διό* wird gewöhnlich auf die in V. 8 u. 9 ausgesprochene Wahrheit bezogen und *μᾶλλον* = „um so mehr" erklärt; die Meinung ist dann: jene Wahrheit soll den Eifer noch mehr anspornen (so Brückn., Wiesing., Schott, Keil u. A.). Dietl. dageg. nimmt *μᾶλλον* als „Gegensatz ankündigend" = „vielmehr"; so auch Hofm.; ersterer ergänzt den Gedanken: „statt also einem tugendlosen Streben nach einer angeblichen *ἐπίγνωσις* nachzugehen", wozu der Kontext jedoch kein Recht giebt; richtiger bezieht letzterer es auf das unmittelbar Vorhergehende in dem Sinne, „die Leser sollen das Gegentheil dessen thun, was Petrus ein Vergessen der empfangenen Sündenvergebung genannt hat". Dass die Partikel *μᾶλλον* öfters einen Gegensatz ausdrückt, lässt sich nicht leugnen; vgl. 1 Kor. 5, 2, eben so wenig aber auch, dass sie zur Steigerung dienen kann, vgl. Meyer zu 2 Kor. 7, 7. Darnach sind beide Erklärungen möglich; doch möchte die gewöhnliche vorzuziehen sein, weil es natürlicher erscheint, den bedeutungsvollen Gedanken dieses Verses auf V. 8 und 9 zu beziehen, als nur auf den unmittelbar vorhergehenden Nebengedanken*). — *σπουδάσατε* — — *ποιεῖσθαι*) Diese Ermahnung weist auf V. 5: *σπουδὴν π. παρεισενέγκ.* zurück. Gerh., Wiesing., Fronm. verstehen unter *ἐκλογή* die Erwählung im ewigen Rathschlusse Gottes in paulinischem Sinne. Allein nicht nur die Stellung der beiden Begriffe zu

*) Am meisten empfiehlt sich die einfache comparativische Fassung: „mehr" (Spitta nach Beng.). Spitta erinnert mit Recht an die eindringliche Art, wie der Verf. seine Ermahnung in V. 5 einleitet mit: *σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες*, wie auch hier durch *ἀδελφοί* die Ermahnung noch dringender gemacht wird.

einander, sondern auch der Gedankenzusammenhang weist hier hin auf die zeitliche Auswahl als Folge der κλῆσις, auf die Aussonderung der Berufenen aus der Welt (Grot., Brückn., Schott, Hofm., Keil, Spitta); denn die Forderung des βεβαίαν ποιεῖσθαι kann sich nur auf etwas, das sich an dem Menschen realiter vollzogen hat, nicht auf den an sich unwandelbaren, ewigen Rathschluss Gottes beziehen, weshalb sich auch Calvin gedrungen sieht, σπουδ. βεβ. — ποιεῖσθαι in unbefugter Weise durch: studete ut re ipsa testatum fiat, vos non frustra vocatos esse, imo electos, zu umschreiben *). — Zu βεβαίαν vgl. Hebr. 3, 6. 14. Das Festmachen geschieht dann, wenn die Christen durch ein Verhalten, wie V. 5—8 es verordnet, das Ihrige dazu thun, dass sie das berufene und auserwählte Volk bleiben; das Gegentheil liegt in V. 9 ausgesagt. — Die Lesart: ἵνα διὰ τῶν καλῶν ὑμῶν ἔργων βεβ. κτλ. giebt den Gedanken im Wesentlichen richtig an. — ταῦτα γὰρ ποιοῦντες) ταῦτα geht zunächst freilich auf das unmittelbar Vorhergehende; jedoch „der Plural zeigt, dass sich Petr. das Festmachen als ein sehr mannigfaches Thun denkt“ (Dietl.), und man wird deshalb zur Erklärung auf die V. 5—7 genannten Tugenden zurückblicken müssen (vgl. Spitta.). — οὐ μὴ πταίσητέ ποτε) πταίειν heisst Jac. 2, 10. 3, 2 „sich versündigen“ (Vulg.: non peccabitis); h., wie Röm. 11, 11, „des Heils verlustig gehen“; so auch Hofm. Das Bild ist gebraucht, weil die Berufenen gedacht sind auf dem Wege nach dem Ziele (vgl. Spitta, der mit Recht darauf aufmerksam macht, dass kein Grund vorliegt, die ursprüngliche Bedeutung zu verlassen). Durch die doppelte Negation οὐ μὴ und das am Schluss stehende ποτέ wird die Aussage verstärkt.

V. 11. οὕτω γὰρ) Wiederaufnahme des: ταῦτα ποιοῦντες; der Gedanke von V. 10 erscheint hier in positiver Aussage. — πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴςοδος εἰς κτλ.) Die Verbindung von πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται mit ἡ εἴςοδος ist auffallend; unrichtig ist es, πλουσίως eine andere Bedeutung zu geben, als die es immer hat (so Grotius: promptissimo Dei affectu; Augusti: „auf mehr als eine Weise“); unrichtig aber auch, πλουσ. ἐπιχορ. nicht auf den Begriff εἴςοδος selbst, sondern auf den Zustand, der nach der εἴςοδος stattfindet, „den höheren Grad der Seligkeit“ (de

*) Unrichtig auch Besser: „der Apostel ermahnt in diesen Worten, dass, was fest ist bei Gott, auch fest werde bei uns“.

Wette), zu beziehen *). Durch ἐπιχορ. wird der Eingang in das ewige Reich Christi als eine Gabe, durch πλουσίως als eine reichliche Gabe dargestellt, sofern er durch nichts erschwert oder gar gehindert wird; das Gegentheil ist das μόλις 1 Petr. 4, 18. Nicht ganz genau ist es, wenn Schott πλουσίως auf die „ungefährdete Gewissheit des Einkommens" bezieht. Unpassend zieht Dietl. auch hier bei ἐπιχορηγ. „die Vorstellung eines feierlich aufziehenden Chors" herbei. Zu bemerken ist, dass wie ἐπιχορηγήσατε V. 5 auf δεδώρηται V. 4, so dieses ἐπιχορηγηθήσεται auf jenes ἐπιχορηγήσατε zurückweist: der Gabe Gottes soll die Gegengabe des Christen, und dieser Gabe wird wieder die Gegengabe Gottes entsprechen. Nach Spitta soll es sich hier, wie V. 5, um das Zahlen eines Preises (nämlich der Tugenden) von Seiten der Leser (!) handeln.

V. 12. διὸ) weil Alles darauf ankommt, in Darreichung der Tugenden zu immer völligerer Erkenntniss Christi und damit zum Eingange in das ewige Reich Christi zu gelangen. — μελλήσω) Dieselbe Form nur noch Matth. 24, 6: de Wette: „ich werde bedacht sein"; es ist kräftigere Umschreibung des Futurs von ὑπομιμνήσκειν, wie dort von ἀκούειν, und ἀεί ist mit μελλήσω zu verbinden (Hofm. u. A.). — Luth. nach der l. r. οὐκ ἀμελήσω: „darum will ich's nicht lassen". — περὶ τούτων) d. i. von alle dem, wovon bisher die Rede gewesen; es ist nicht auf ein Einzelnes zu beschränken; also nicht mit de Wette auf „das Reich Christi und dessen Zukunft", auch nicht mit Wiesing. auf „die Erweisung des Glaubens in seinen Früchten"; noch weniger aber sind unter τούτων mit Hofm. (vgl. Spitta, Keil u. A.) die V. 5—7 genannten Tugenden zu verstehen. — Der Verf. verspricht seinen Lesern in diesem Verse, dass er sie ἀεί, d. i. jederzeit, wie sich die Gelegenheit dazu bietet (Hofm. wohl nicht richtig: „wenn ich zu euch rede"; vgl. dageg. Spitta), an dieses erinnern werde; wodurch er dies thun werde, ist nicht gesagt; auf diesen Brief bezieht es sich jedenfalls nicht. — καίπερ εἰδότας) Calvin: Vos quidem, inquit, probe tenetis, quaenam sit evangelii veritas, neque vos quasi fluctuantes confirmo, sed in re tanta monitiones nunquam sunt supervacuae: quare nunquam molestae esse

---

*) Steinf.: „Um den Weg handelt sich's, um den Zulass, und nicht um die am Ende des Weges den Christen erwartenden Seligkeiten"; richtig; nur dass es sich eigentlich auch nicht um den Weg, sondern bloss um den Zulass (oder genauer: den Eingang) handelt.

debent. Simili excusatione utitur Paulus ad Rom. 15, 14. Vgl. auch 1 Joh. 2, 21. Jud. V. 5. — *καὶ ἐστηριγμένους ἐν τῇ παρούσῃ ἀληθείᾳ*) steigernd: „und fest gemacht i. e. fest seid in etc."; *ἐν τῇ παρ. ἀληθ.* ist Ergänzung zu *ἐστηρ.* und giebt nicht das Mittel (Dietl.), sondern den Gegenstand an, in welchem die Leser fest geworden sind. — *παρούσῃ*) steht hier in demselben Sinne, wie *τοῦ παρόντος* (näml. *εὐαγγελίου*) *εἰς ὑμᾶς* Kol. 1, 6*); die Beziehung auf die Leser versteht sich von selbst (Hofm., Keil, Spitta geg. Wiesing.). Nicht genau erklärt de Wette *παρούσῃ* = *παραδοθείσῃ* Jud. V. 3; und Spitta geht soweit, einen Schreibfehler statt *παραδοθείσῃ* zu vermuthen, eine Correctur, zu der man schwerlich berechtigt ist; unrichtig verstehen Vorst., Beng. u. A. es von der im Evangelium geschehenen Erfüllung der alttestamentlichen Verheissungen und Schott „von dem bei ihnen bestehenden Verhältniss christlicher Gottesgemeinschaft".

V. 13. 14. *δίκαιον δὲ ἡγοῦμαι*) fügt einen neuen Grund an für die Ermahnung, nämlich seine apostolische Pflicht (Spitta): „ich halte es für recht"; vgl. Phil. 1, 7; den Grund giebt V. 14 an. — *ἐφ᾽ ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι*) *σκήνωμα*, wie *σκῆνος* 2 Kor. 5, 1 „das Zelt", bildliche Benennung des menschlichen Leibes; das Bild berührt sich mit dem der Pilgrimschaft im ersten Petrusbriefe. — *διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει*) „euch durch Erinnerung aufzuwecken i. e. zu ermuntern"; dieselbe Verbindung Cap. 3, 1; *διεγείρειν* sonst nur in den Evangelien, und zwar in eigentlicher Bedeutung. — *ἐν ὑπομνήσει* weist auf *ὑπομιμνήσκειν* V. 12 zurück, welches durch *διεγείρειν* seinem Zwecke nach näher bestimmt wird. Nach de Wette sind diese Worte in specieller Beziehung auf die Wiederkunft Christi gesagt; diese Beschränkung ist jedoch durch nichts angedeutet. Das *διεγείρειν* setzt ein Schläfriggewordensein in gewissem Grade voraus. Wir sehen daraus, dass wir *μᾶλλον* in V. 10 sehr wohl in eigentlichem Sinne nehmen konnten. — V. 14. *εἰδώς*) „da ich weiss" begründet das *δίκαιον ἡγοῦμαι* V. 13. — *ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου*) Der Ausdruck *ἀπόθεσις* erklärt sich aus „einer Vermischung des Tropus eines Kleides mit dem einer Hütte" (de Wette). — *ταχινή* erklären die meisten Ausleger (auch Wiesing., Brückn., Spitta) durch „baldig"; daher bei Einigen (de Wette, Fronm., Spitta u. A.) die Meinung, dass

---

*) Steinf. sagt: „Der Gegensatz des *παρούσῃ* ist die Abwesenheit Petri"; an diesen Gegensatz hat der Verf. schwerlich gedacht.

der Verf. mit den folgenden Worten nicht auf die Joh. 21, 18 ff. erzählte Vorhersagung Christi, sondern auf eine dem Petrus später gewordene Offenbarung (wie eine solche von Hegesippus, de excid. Jerosolym. III, 2 u. Ambros. ep. 33 angeführt wird) anspiele; allein schon Beng. übersetzt ταχινή ἐστιν richtig durch repentina est, mit der Bemerkung: Praesens; qui diu aegrotant, possunt alios adhuc pascere. Crux id Petro non erat permissura. Ideo prius agit, quod agendum erat. Auch Cap. 2, 1 heisst ταχινός „plötzlich, schnell" (Vulg. velox), nicht: „baldig". Petr. sagt hier, dass er durch einen plötzlichen (d. i. gewaltsamen) Tod das Leben endigen werde; so auch Steinf., Schott, Hofm., Keil; durch das Adj. ταχινή wird nicht die Zeit, sondern die Art und Weise der ἀπόθεσις angegeben. Jene Annahme einer späteren Offenbarung hat demnach in der Stelle keinen Grund*). — Die Partikel καὶ nach καθὼς, die meistens unbeachtet gelassen ist, weist darauf hin, dass die Worte καθὼς κτλ. als Bestätigung der Gewissheit des Petrus von seinem plötzlichen Tode hinzugefügt sind = „wie ja auch". Zu ἐδήλωσεν vgl. 1 Petr. 1, 11.

V. 15. σπουδάσω δὲ καὶ) „ich will aber auch eifrig dafür sorgen, dass"; δὲ καὶ fügt ein neues Moment an V. 13 an; es gehört zu σπουδάσω, nicht zu dem Folgenden. — ἑκάστοτε) ἅπ. λεγ. „jederzeit", quotiescunque usus venerit (Beng.); es gehört zu ἔχειν κτλ. und ist nicht mit σπουδάσω zu verbinden. — ἔχειν ὑμᾶς — — ποιεῖσθαι) Die Konstruction von σπουδάζειν mit dem Accus. c. Infin. nur hier; ἔχειν mit dem Infinitiv verbunden heisst: „können". — τὴν μνήμην ποιεῖσθαι, nur hier: „das Gedächtniss (die Erinnerung) hieran beschaffen", nämlich bei euch; ähnlich μνείαν ποιεῖσθαι (Röm. 1, 9. Ephes. 1, 16 u. a.). — τούτων, wie V. 12. Dietl. versteht es — ganz willkürlich — von dem Andenken der Lebensgeschichte des im Fleische erschienenen Christus. — Petrus sagt seinen Lesern zu, dass er, wie er sie an die V. 3—11 ausgesprochenen Wahrheiten erinnern wolle V. 12, so auch Sorge dafür tragen werde, dass sie sich derselben nach seinem Tode beständig erinnern

*) Selbst wenn ταχινή „baldig" hiesse, brauchte man nicht eine solche anzunehmen; denn da es Joh. 21, 18 ausdrücklich heisst: ὅταν δὲ γηράσῃς, so konnte Petrus, wenn er diesen Brief in seinem Alter schrieb, sich auf jenes Wort Christi zur Bestätigung seiner Erwartung eines baldigen Todes berufen (s. dageg. Spitta).

könnten. Wodurch er dies thun werde, ist hier eben so wenig gesagt, wie bei dem *μελλήσω — ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν* V. 12. Dem, dass es durch den ersten und diesen zweiten Brief geschehen solle (vgl. Dietl., Wiesing., Schott; vgl. auch Keil) *), steht auch hier das Futur: *σπουδάσω* entgegen. Indem der Verf. auf *σπουδάσω* die Worte *δὲ καί* folgen lässt, scheint er darauf hinzudeuten, dass er zu dem *ὑπομιμνήσκειν* noch etwas Anderes thun wolle, wodurch seine Leser in den Stand gesetzt werden, sich nach seinem Tode an das, was er ihnen jetzt geschrieben, zu erinnern; als dieses Andere kann jedoch das *ἔχειν ὑμᾶς — τὴν τούτων μνήμην ποιεῖσθαι* selbst im Verhältniss zu *ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν* angesehen werden; durch das Letztere sagt nämlich der Verf., was er thun, durch jenes aber, was sie thun sollen. Das Wahrscheinlichste ist, dass der Verf. durch das *μελλήσω ὑπομιμνήσκειν* und das *σπουδάσω* die Absicht ausdrückt, seinen Lesern auch fernerhin, wie sich Zeit und Gelegenheit dazu bieten, zu schreiben; Spitta (vgl. Hofm.) denkt an ein ganz bestimmtes Schriftstück, welches er ihnen hinterlassen wolle und das „von dem christlichen Leben als Bedingung zum Eingang in das Königreich Christi handle“. Gänzlich willkürlich ist es, die Zusage auf Abschriften von seinen Briefen (de Wette), oder auf die Abfassung des Evang. Marci, die unter des Petrus Augen geschehen sein sollte (Michaelis, Pott, Schwegl., Fronm. u. A.), oder auf die Anstellung treuer Lehrer, vgl. 2 Tim. 2, 2. zu beziehen.

V. 16. Durch *γὰρ* wird dieser Vers als Begründungssatz des *σπουδάσω* bezeichnet; der Gedankenzusammenhang liegt klar vor, sobald man beachtet, dass alles Vorhergehende in enger Beziehung zu den „Verheissungen“ (V. 4. 11) gesagt ist. — *σεσοφισμένοις μύθοις*, Luth. ungenau: „klugen Fabeln“; *σοφίζειν* heisst 2 Tim. 3, 15 „weise machen“; diese Bedeutung passt hier nicht; bei den Klassikern kommt es in der Bedeutung: „klug ersinnen“ vor; so Aristoph. Nub. 543: *ἀεὶ καινὰς ἰδέας σοφίζομαι*; darnach sind *σεσοφ. μῦθοι*: „klug ersonnene Fabeln“; Pott: fabulae ad decipiendos

*) Dietlein: „Das Andenken schon bei seinen Lebzeiten zu wecken, war das eine, das Andenken für die Zeit nach seinem Tode zu sichern, ist das andere, was Petrus für nöthig hält; auch für letzteres will er jederzeit sorgen, d. h. er will es nicht bei dem einen schon geschriebenen Briefe belassen, sondern die jetzige Gelegenheit zu einem zweiten wahrnehmen“.

hominum animos artificiose excogitatae atque exornatae*); vgl. Cap. 2, 3: πλαστοὶ λόγοι; unrichtig dagegen ist die Erklärung des Aretius: fabulae falsam habentes sapientiae et veritatis speciem. Der Ausdruck μῦθοι findet sich im N. T. ausser hier nur in den Pastoralbriefen. Dass der Verf. hiebei bestimmte Mythen, entweder die der Heiden von den Erscheinungen der Götter auf Erden (Oecum., Est., Beng. u. A.), oder die der Gnostiker von den Emanationen der Aeonen (Dietl.), oder den gnost. Mythus von der Sophia (Baur), oder die apokryphischen Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu, namentlich in dem Ev. infantiae Jesu (Jachm.), oder falsche im Sinne des jüdischen Messias-Glaubens ausgeschmückte Mythen von Christus (Seml.), oder „apokryphe Lehr- und Geschichtstraditionen, wie sie das spätere Judenthum an die alttest. Geschichte, besonders die urälteste, anhängte“ (Schott; ähnlich Steinf.), oder das Verfahren der heidnischen Gesetzgeber, die sich nach Josephus die Fabeln des Volksglaubens aneigneten und ihnen ihre Aussagen von den Göttern entnahmen (Hofm.), im Auge habe, ist mindestens zweifelhaft, da von dem Verf. auf keine solche specielle Beziehung hingedeutet ist; die Worte drücken zwar einen Gegensatz aus, dieser ist aber ganz allgemeiner Art, entweder um hervorzuheben, dass die apostol. Verkündiger nicht Anderen, welche sich auf Mythen stützen (wobei vielleicht insbesondere an die Irrlehrer, auf die der Brief Cap. 2 u. 3 hinweist, zu denken ist), gleichen, oder, was wahrscheinlicher ist, um einem Vorwurfe jener Irrlehrer entgegenzutreten (Wiesing., Spitta), und dient dazu, die Position desto stärker hervorzuheben. — ἐξακολουθήσαντες; das Verb. ausser hier nur Cap. 2, 2 u. 15. Jede Nebenbeziehung der Präpos. ἐξ scheint ausgeschlossen; vgl. die unten angeführte Stelle: Joseph. Ant. Prooem. § 4. Mit dieser Negation leugnet der Verf. nicht nur, dass seine Verkündigung sich auf Mythen gründe, sondern auch, dass er darin einer von Andern empfangenen Mittheilung folge (Schott). — *ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. δύναμιν κ. παρουσίαν*) Mehrere Ausleger beziehen dies auf den ersten Brief Petri;

---

*) Der Begriff σοφίζειν wird meistens so gebraucht, dass die Nebenziehung der Klugheit darin liegt (s. Pape s. v.); es ist daher nicht richtig, wenn Hofmann σεσοφισμένος einfach durch „ausgedacht“ wiedergiebt und behauptet, ein Anderes sei mit jenem Worte nicht gesagt. — Zu vgl. mit uns. St. ist Joseph. Antiq. prooem. 4: *οἱ μὲν ἄλλοι νομοθέται τοῖς μύθοις ἐξακολουθήσαντες τῶν ἀνθρωπίνων ἁμαρτημάτων εἰς τοὺς θεοὺς τῷ λόγῳ τὴν αἰσχύνην μετέθησαν κτλ.* —

so Schott; dann ist aber der Plural auffallend, da der Verf. vorher im Singular von sich geredet hat *). Andere beziehen es auf die Verkündigung der Apostel überhaupt, indem sie unter ὑμῖν nicht speciell die Leser, sondern allgemein die Heidenchristen verstehen; so Wiesing. und noch bestimmter Hofm.; dagegen spricht, dass bei γενηθέντες und dem folgenden ἡμεῖς ἠκούσαμεν an dasselbe Subjekt zu denken ist, wie bei ἐγνωρίσαμεν (vgl. Keil). Das Wahrscheinlichste ist, dass der Verf. sich mit den Augenzeugen der Verklärung zusammenfasst. Lässt man dann dem ἐγνωρίσαμεν den nächstliegenden Sinn, dann würde man an „das ursprünglich apostolische Zeugniss des Verf. und seiner Mitapostel, welche Zeugen der Verklärung waren, denken müssen“ (Wiesing., Spitta). Angesichts von 1 Petr. 1, 12 lässt sich eine persönliche Verkündigung des Evangeliums an die Leser seitens des Apostels nicht begreifen, wenn man unter der Voraussetzung der Echtheit beider Briefe an der gewöhnlichen Datirung des ersten Briefes festhält. — παρουσία ist hier nicht die nativitas Christi, seine irdische Geburt (Vatablus, Erasm., Hornej., Pott, Jachm. u. A.), oder „seine Gegenwart während der irdischen Erscheinung“ (Schmid), sondern sowohl dem neutest. Sprachgebrauche (Cap. 3, 4. Matth. 24, 3. 27. 1 Kor. 15, 23. 1 Thess. 2, 19 u. a. m.), als auch dem Gedankenzusammenhange (V. 4. 17. Cap. 3, 4) zufolge: die Wiederkunft Christi zum Gericht (Seml., Dietl., de Wette-Brückn., Hofm., Spitta und überhaupt die neueren Ausleger) **); δύναμις aber bezeichnet, damit verbunden, die Machtfülle des verklärten Herrn, wie sie sich in seiner παρουσία offenbaren wird; unrichtig ist es, beide Begriffe in eins zusammenzuziehen (Hornej.: potens adventus; Bengel: majestas praesentissima). — ἀλλ' ἐπόπται — — μεγαλειότητος) Affirmativer Gegensatz zu dem Vorhergehenden. ἐπόπτης, ἅπ. λεγ. (1 Petr. 2, 12. 3, 2: ἐποπτεύω) ist ein terminus techn. für den, der in den Eleusinischen Mysterien bis zum letzten Grade gelangt war; dies festhaltend erklärt Bengel

*) Hofmann macht gegen diese Auffassung den Einwand, dass Petrus in jenem Briefe seine Leser zwar an die Macht und Zukunft Christi erinnert, sie ihnen aber nicht erst kund gethan habe; allein dass γνωρίζειν auch von einem Verkündigen dessen, was denen, für die es geschieht, bereits kund geworden ist (s. dageg. Spitta), gebraucht werden kann, zeigen 1 Kor. 15, 1 und Gal. 1, 11.

**) Nur Fronm. erklärt vermittelnd: „Seine Erscheinung mit Wunderkräften im Fleisch, sammt der zu hoffenden Erscheinung desselben in der Herrlichkeit“.

hier: ad intima arcana admissi (vgl. auch de Wette); es ist fraglich, ob der Ausdruck von dem Verf. absichtlich mit Rücksicht darauf gewählt ist, dass die *μεγαλειότης* Christi ein den Andern verborgenes Geheimniss war; Grotius, Pott u. A. nehmen das Wort synonym mit *αὐτόπτης* Luk. 1, 2. — Der Zusammenhang fordert, *ἐπόπται γενηθέντες* auf das Faktum der Verklärung (V. 17) zu beziehen; Hofm. meint, Petrus habe hiebei an die Erscheinungen des Auferstandenen und dessen Himmelfahrt gedacht. Aber das Wort *μεγαλειότης* drückt keineswegs nur den Begriff der „Grösse" aus. Da die Gestalt, in welcher Jesus sich seinen Jüngern nach seiner Auferstehung zeigte, dieselbe war, in der sie ihn vor seiner Auferstehung gesehen hatten, so waren sie damals nicht *ἐπόπται* seiner *μεγαλειότης*; auch ist man nicht berechtigt, hier an ein anderes Faktum zu denken, als in dem Folgenden (vgl. Spitta). — *τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος*) nämlich der Glorie, in der sich Christus seinen drei Jüngern bei der Verklärung zeigte; der Verf. betrachtet jene Verklärungsglorie Christi als Vorbild — und demnach Beweis — der Herrlichkeit Christi bei seiner *παρουσία*.

V. 17. *λαβὼν γὰρ — δόξαν*) *γὰρ:* „nämlich"; Erklärung zu dem unmittelbar Vorhergehenden; *ἐπόπται γενηθέντες*. Bei dem Particip. ist nicht *ἦν* oder *ἐτύγχανε* zu ergänzen, auch steht es nicht statt des Verb. finit.; denn nicht, dass Christus verklärt worden, sondern dass Petrus Zeuge dieser, die *δύναμις καὶ παρουσία* Christi vorbildenden, Verklärung gewesen, ist der Hauptgedanke. Das zu dem Particip. *λαβών* gehörende Verbum finitum fehlt; dieses Fehlen erklärt sich am natürlichsten daraus, dass die Hinzufügung des *φωνῆς ἐνεχθείσης κτλ.* den Verf. es hat übersehen lassen, dass er nicht *ἔλαβε γὰρ* geschrieben hatte. Wie er, indem er *λαβών* schrieb, im Sinne hatte fortzufahren, lässt sich nicht bestimmt angeben; doch ist das Fehlende nicht aus dem Folgenden (weder aus V. 18, so Winer, noch aus V. 19, so Dietl. und Schott), sondern aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. Denn so bestimmt, wie das Folgende von der Ohrenzeugenschaft spricht, so gewiss fordert das *ἐπόπται γενηθέντες* in der Begründung den Hinweis auf die Augenzeugenschaft (vgl. Hofm., Spitta u. A.); es ist etwa ein *ὤφθη ἡμῖν κτλ.* (Keil) oder dgl. zu ergänzen. Da ihm im Folgenden aber offenbar das vom Himmel gesprochene Wort die Hauptsache wurde, hat der Verf. den Nachsatz fortgelassen; und wir haben deshalb kein Recht, in V. 17 die volle Ausführung der erwarteten Begründung zu suchen, haben also auch nicht die Pflicht, *λαβὼν — δόξαν*

von dem eigentlichen Acte der Verklärung zu verstehen, was nach Aelteren (Gerh., Steinf., auch Ewald, Dietl., Schott) namentlich Spitta wieder energisch fordert. — *παρὰ θεοῦ πατρὸς*) *πατήρ* heisst Gott hier nach seinem Verhältniss zu Christus, mit Bezug auf das folgende: *ὁ υἱός μου*. — *τιμὴν καὶ δόξαν*) „Ehre und Preis", wie Röm. 2, 7. 10; beide Ausdrücke sind synonym, und da *τιμή* sich schwerlich von der eigentlichen Verklärung prädiciren lässt (vgl. Wiesing.; dageg. Spitta), so kann auch *δόξα* nicht von dem Glanze des Leibes bei der Verklärung verstanden werden. Hofmann findet in diesem *λαβών κτλ.* einen Beweis für seine Ansicht, dass hier von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi die Rede sei, weil Gott Christo erst damit Ehre und Herrlichkeit gegeben habe, dass er ihn auferweckte und erhöhte. Dagegen ist zu sagen, dass Christus durch jede seine Herrlichkeit bezeugende Gottesthat *τιμὴ καὶ δόξα* d. i. „Ehre und Ruhm" empfing (vgl. auch die Gegenbem. von Spitta). — *φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε*) giebt an, wodurch Christus Ehre und Preis empfing. In Verbindung mit *λαβὼν* und namentlich mit dem zu ergänzenden aor. Verb. finit. braucht *φων. ἐνεχθ.* keineswegs plusquamperfectisch mit „nachdem" aufgelöst zu werden (geg. Hofm., Spitta). Der Ausdruck *φωνὴ φέρεταί τινι* nur hier; Luk. 9, 35. 36: *φωνὴ γίγνεται*; ebenso Mark. 1, 11. Luk. 3, 22 (vgl. Joh. 12, 28. 30); *αὐτῷ*: der Dativ der Richtung, nicht: in honorem ejus (Pott). — *ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης*) *ὑπὸ* steht hier wie gewöhnlich bei Passivis in der Bedeutung: „von" (Winer, 7. Ausg. S. 346). Unter *ἡ μεγαλοπρεπὴς* (*ἅπ. λεγ.*) *δόξα* ist weder der Himmel, noch die leuchtende Wolke (Matth. 17, 5) selbst gemeint, es ist vielmehr Bezeichnung Gottes selbst (Gerh., de Wette-Brückn., Wiesing., Fronm., Hofm.), ähnlich wie Gott Matth. 26, 64 durch das Abstract. *ἡ δύναμις* bezeichnet wird; jedoch ist das Attribut *μεγαλοπρεπής* augenscheinlich mit Rücksicht auf die Art seiner Manifestation gewählt (Wiesing., Keil, Spitta u. A.). Zu *μεγαλοπρεπ'ς* vgl. 5 Mos. 33, 26. LXX. — *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός*, so bei Matth., nur mit dem Zusatz: *αὐτοῦ ἀκούετε* und statt *εἰς ὅν*: „*ἐν ᾧ*". Bei Mark. 9, 7 und Luk. 9, 35 (wo statt *ἀγαπητός* „*ἐκλελεγμένος*" steht) fehlen die Worte *εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα* ganz. — Die Konstruktion von *εὐδοκεῖν* mit *εἰς* kommt sonst im N. T. nicht vor; dass *εἰς* „auf die geschichtliche Bewegung des göttlichen Heilsplanes (!) hinweise" (Dietl.), ist eine unbegründete Behauptung.

V. 18. *καὶ ταύτην — — ἐνεχθεῖσαν;* es kommt dem Verf. darauf an hervorzuheben, dass er, wie ein Augenzeuge

der *μεγαλειότης* Christi, so auch Ohrenzeuge jener göttlichen Stimme gewesen sei. — *ἐξ οὐρανοῦ ἐνεχϑ.* ist nachdrucksvoll hinzugefügt, um es zu betonen, dass Christus jenes Zeugniss unmittelbar vom Himmel herab empfangen habe. — *ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ*) Grot. schloss aus dem Attribut *ἁγίῳ*, es sei der Tempelberg gemeint und auf das Joh. 12, 28 erzählte Factum hingedeutet. De Wette behauptet, das Beiwort (statt dessen Matth. 17, 1: *ὑψηλόν* steht) verrathe eine spätere, wundergläubigere Ansicht von der Sache; schon Calvin giebt die richtige Erklärung: montem sanctum appellat, qua ratione terra sancta dicitur, in qua Mosi Deus apparuit; quocunque enim accedit Dominus, ut est fons omnis sanctitatis, praesentiae suae odore omnia sanctificat (so die Mehrzahl der neueren Ausleger). — Für diejenigen Ausleger, welche *λαβὼν — δόξαν* auf den Act der Verklärung selbst beziehen und den Gen. absol. dann mit „nachdem" auflösen, ergiebt sich die Folge, die Differenz zwischen 2 Petr. 1, 17 und der evangelischen Geschichte anzuerkennen und, wenn möglich, auszugleichen. Spitta hält eine Ausgleichung für unmöglich, schreibt aber die Priorität dem Berichte unseres Briefes zu, weil in ihm ein Zusammenhang bestehe zwischen der lichten Wolke und Jesu Lichtgestalt, und weil die himmlische Stimme der eigentlichen Verklärung vorangehe (S. 496 ff.). Dadurch, meint er, würden auch die psychologischen Erscheinungen bei den Jüngern erklärlicher. Die Scene mit Moses und Elias ist er geneigt, für mythischen Zusatz in der evangel. Ueberlieferung zu halten, wobei er übersieht, dass der Verf. unseres Briefes ja in keiner Weise Anlass hatte, diese Episode zu erwähnen. Im Uebrigen wird die Tilgung dieser Episode weder dazu dienen, die Geschichte auch solchen schmackhafter zu machen, die „in ziemlichem Maasse mit Wunderscheu behaftet sind", noch über den Erklärungsversuch von Weiss u. A. hinweghelfen, die den ganzen Hergang mit Recht durch die Annahme einer Vision verstehen lehren. — Fasst man den Genit. absol. lediglich als Exposition des *λαβὼν — δόξαν*, dann ergiebt sich wenigstens keine Nöthigung zur Formulirung jenes Problems. — Für eine wirkliche Augenzeugenschaft des Verf. legt es allerdings ein beachtenswerthes Zeugniss ab, dass er die Thatsache der Verklärung unter denselben Gesichtspunkt stellt, unter welchem sie nach der auffallend genauen, einleitenden Zeitangabe auch bei den Synoptikern zu stehen kommt: der Vorgang erscheint hier wie dort als Bürgschaft für die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit. — Wer die ganze Erzählung, auch in den Evangelien, für Mythus hält, dem wird

damit die Unechtheit unseres Briefes von vorne herein feststehen. Von einer Kenntniss der Evangelien als Bestandtheilen einer neutest. Sammlung (Holtzm., Einl. S. 497) darf man auf Grund dieser Stelle sicher nicht reden; dann würden selbst die geringeren Abweichungen schwer erklärlich sein. Schliesslich sei noch angemerkt, was Spitta mit vollem Recht gegen Hase (Gesch. Jesu S. 496 f.) betont, dass die Art, wie Petrus die Verklärungsgeschichte „mit einer unserer skeptischen Zeit nahezu unbegreiflichen Naivität als Beweismittel gebraucht", zur Genüge zeigt, dass er nicht beabsichtigt, die Erzählung selbst gegen die Angriffe der Zweifler zu schützen, — denn die blosse Reproduction wäre ein schlechtes Vertheidigungsmittel gewesen, wäre damals schon eine „Ahnung des mythischen Inhaltes laut geworden" (Hase a. a. O.) —, sondern den Glauben an Christi Wiederkunft durch die Erwähnung der Geschichte, die über jeden Verdacht erhaben erscheint, zu stärken (vgl. Spitta S. 495).

V. 19. *καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον*) „und so haben wir als ein festeres (sichereres) das prophetische Wort". Unter dem *λόγ. προφ.* versteht Luther „das Evangelium"; Griesb. „neutestamentliche Weissagungen"; Erasmus: „das V. 18 angeführte himmlische Zeugniss"; allein aus dem Zusammenhange mit dem Folgenden (vgl. V. 20. 21. 2, 1) geht hervor, dass hier von den alttestamentlichen Verheissungen die Rede ist. Hinsichtlich des Singulars sagt Bengel richtig: Mosis, Esaiae et omnium prophetarum sermones unum sermonem sibi undequaque constantem faciunt; non jam singularia dicta Petrus profert, sed universum eorum testimonium complectitur; nur dass hier vorzugsweise die sich auf die *δύναμις κ. παρουσία* Christi beziehende Verheissung gemeint ist. — Der Ausdruck *προφητικός* ausser hier nur Röm. 16, 26: *γραφαὶ προφητικαί*. — Durch den Art. *τὸν* wird dies prophetische Wort als ein bestimmtes, den Lesern wohlbekanntes markirt. — Zu *βέβαιος* vgl. besonders Röm. 4, 16. Hebr. 2, 2. 9, 17. 2 Kor. 1, 6; *βεβαιότερον* ist weder unmittelbar mit dem Objekt zu verbinden, noch auch darf der Komparativ für gleichbedeutend mit dem Positiv oder mit dem Superlativ genommen werden; Luth. dreifach ungenau: „Wir haben ein festes prophetisches Wort". — Oecum. erklärt ihn aus dem Verhältniss der Erfüllung zu der Verheissung, in dem Sinne, dass die Wahrheit dieser durch jene bestätigt worden und das prophetische Wort demnach jetzt ein sichereres, festeres Wort geworden, als es vordem war (so auch Fronm.); allein die Verheissung, um die es sich hier handelt, wartet noch

der Erfüllung; angemessener ist die Auffassung de Wette's, wonach der Komparativ mit Beziehung auf das V. 17 u. 18 erwähnte Faktum gesetzt ist, so dass der Gedanke ist: „und sicherer ist uns (nun) dadurch, dass wir jenes gesehen und gehört, das prophetische Wort" (so auch Brückn., Dietl., Schott, Spitta *); Wiesing. verbindet diese Auffassung mit der von Oecum.). Die Bedenken gegen diese Auffassung, dass 1) jede nähere Andeutung dieses Sinnes durch ein *νῦν* oder *ἐκ τούτου* fehlt, und dass 2) der angegebene Gedanke im Folgenden nicht entwickelt ist (vgl. de Wette), erledigen sich leicht, wenn man bedenkt, dass eine Hervorhebung des Zeitmomentes nicht beabsichtigt ist, und dass in dem Folgenden eben das durch jenes Faktum bestätigte prophetische Wort gemeint ist (vgl. Brückn.). Unrichtig ist es, den Komparativ hier so zu fassen, dass das prophetische Wort dadurch über jenes V. 16 u. 17 genannte Faktum gestellt wird **); dagegen streitet das Gewicht, welches gerade hierauf und auf das *ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος* gelegt ist. — Das Subjekt von *ἔχομεν* sind nicht die Apostel überhaupt (geg. Hofm.), schwerlich aber auch Petrus und seine Leser, wobei man ein *νῦν* erwarten würde; sondern bei der engen Verbindung mit dem Vorhergehenden ist bei *ἔχομεν* an kein anderes Subjekt zu denken, als bei *ἠκούσαμεν* ***). — *ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες*) *προσέχειν*, wie Hebr. 2, 1 „mit gläubigem Herzen auf etwas Acht haben". Dieselbe Konstruction des *καλ. ποιεῖν* cum Part. Apgsch. 10, 33. Phil. 4, 14. 3 Joh. 6 (Joseph. Ant. XI, 6, 12: *οἷς [γράμμασιν Ἀμάνου]*

---

*) Auch Hofmann erklärt auf diese Weise, nur dass er als das Faktum, wodurch das prophetische Wort „festbeständiger" geworden ist, nicht die Verklärung Jesu mit dem göttlichen Zeugniss, sondern die Auferstehung und Himmelfahrt Jesu ansieht (s. dageg. Spitta). — Keil polemisirt gegen unsere Auslegung, hat sie aber völlig falsch verstanden; denn nicht darum handelt es sich, dass das prophet. Wort fester sei, als das Faktum der Verklärung, sondern darum, dass dasselbe durch die Thatsache der Verklärung fester geworden ist.

**) Steinf. nimmt an, dass dabei an die *μῦθοι* zu denken sei; die Unrichtigkeit dieser Annahme hat schon Gerh. nachgewiesen.

***) Dass der Verf. sich hier nicht auf die Vorhersagungen Christi von seiner Wiederkunft beruft, ist weder daraus zu erklären, dass ihm dieselben unbekannt gewesen, noch daraus, „weil die in ihnen angekündigte schnelle Aufeinanderfolge der Zerstörung Jerusalems und der Zukunft Christi sich nicht bewährt hatte" (de Wette), sondern einfach daraus, dass es ihm hier darauf ankam, auf Zeugnisse über Christus (nicht also auf Zeugnisse Christi selbst) hinzuweisen (so auch Brückn.).

ποιήσατε καλῶς μὴ προσέχοντες); Win. § 45, 4. — *ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ*) Die Vergleichungspartikel *ὡς* weist auf das Wesen und die Bedeutung des *λόγος προφ.* hin; derselbe ist auf dem Gebiete des geistlichen Lebens das, was ein *λύχνος* auf dem des sinnlichen Lebens ist. — *αὐχμηρός* (*ἅπ. λεγ.*), eigentlich: dürre, trocken, dann: schmutzig, düster (opp. *λαμπρός* Arist. de colorib.)*); die letzte Bedeutung hat es hier; man hat freilich *αὐχμηρός τόπος* auch als Wüste oder „struppig bewachsene Gegend" (Hofm.) erklärt; doch giebt dies nur dann einen Sinn, wenn willkürlich der Begriff der Dunkelheit oder der Nacht hinzugedacht wird (so Steinf.). — *ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ*) *ἕως οὗ* (gewöhnl. mit *ἄν* verbunden) c. Conj. Aor. drückt die Dauer der Handlung bis zum Eintreten eines als möglich gedachten, zukünftigen Faktums aus; also: „bis dass der Tag anbricht u. s. w.", nicht: „bis der Tag angebrochen sein wird" (de Wette), vgl. Matth. 10, 11. 23, 39 u. f. Unrichtig verbinden einige Ausleger (Beng. u. A.; auch Schott u. Hofm.; vgl. Spitta) *ἕως οὗ* mit *φαίνοντι*; es gehört vielmehr zu *προσέχοντες*, welches im Kontexte den Hauptton hat; zu *φαίνοντι* gezogen würde es ein ziemlich überflüssiger Zusatz sein, wenn man es nicht dem Gedanken nach zugleich mit auf *προσέχοντες* bezieht (so Dietl.). — *διαυγάζειν*, *ἅπ. λεγ.*, bei den Klassikern öfters vom Anbruch des Tages gebraucht, wenn das Licht die Dunkelheit durchleuchtet; Polyb. 3, 104: *ἅμα τῷ διαυγάζειν.* — *καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ*) *φωσφόρος*, *ἅπ. λεγ.*, ist nicht Bezeichnung der Sonne (Hesych., Knapp u. A.), sondern des Morgensterns; der Zusatz *καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ* dient nur zur weiteren Ausmalung des Bildes, nämlich des dem vollen Tage voraufgehenden Morgens. — *ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν* gehört nicht zu dem davon entfernt stehenden *προσέχοντες* (Schott; dageg. Spitta), zu dem es einen nachschleppenden Zusatz bilden würde; aber auch nicht zu dem folgenden *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες* (Hofm.), da die Stellung der Worte einer solchen Verbindung entgegen steht und der Accent, der dabei auf *ἐν τ. καρδ.* fiele, unerklärt bliebe; *ἐν ταῖς*

*) Hofmann's gänzlich unberechtigte Behauptung: „Vergeblich beruft man sich darauf, dass *αὐχμηρός* bei Aristoteles als Gegensatz von *λαμπρός* vorkomme; Gegensatz zu *λαμπρόν* ist dort *ἀλαμπές*, *αὐχμηρός* dagegen in seiner Grundbedeutung „trocken" Gegensatz zu *στίλβον*"; widerlegt sich durch die betr. Stelle selbst, die so lautet: *ποιεῖ δὲ διαφορὰν καὶ τὸ λαμπρὸν ἢ στίλβον εἶναι τὸ μιγνύμενον ἢ τοὐναντίον αὐχμηρὸν καὶ ἀλαμπές* (Arist.: *περὶ χρωμάτων*, Becker II, 973); und heisst denn *στίλβος* „nass"?

καρδίαις darf nur mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbunden werden (de Wette-Brückn., Wiesing., Fronm., Keil; vgl. Spitta). — De Wette erklärt den *αὐχμηρὸς τόπος* als „die vorchristliche Zeit, die für diejenigen fortdauert, die noch nicht den Glauben haben, und zu denen die Leser gehörten"; aber der Verf. hat doch die Leser als gläubige Christen bezeichnet V. 1. 12; Gerhard (früher auch Brückn.) versteht darunter den früheren Zustand, da die Leser noch nicht glaubten; dagegen spricht das Präsens *ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχ.*; allein angemessen ist es, unter dem *τόπος αὐχμ.* die Welt in ihrem gegenwärtigen Zustande zu denken (Wiesing., Brückn., Keil); die Welt ist der dunkle Ort, der nur durch die Leuchte des prophetischen Wortes von der Heilszukunft erhellt wird; darum thun die Christen wohl, dass sie auf dieses Wort achten, weil sie sich sonst ganz im Dunkeln befinden würden. Diese Auffassung wird freilich von Hofm. (dem Spitta Recht giebt) bestritten, indem er es als „einen Fehler" bezeichnet, wenn man „den Ort, wo das Licht scheint, für denselben nimmt, wo sich diejenigen befinden, denen es ihn erhellt"; nach seiner Ansicht soll der Sinn der sein, dass dem, der in die schliessliche Zukunft, auf die das prophetische Wort hinweist, blickt, dieses Wort gleichen Dienst leistet, wie nächtlicher Weile ein Licht an einem — — unwegsamen Orte, nämlich den Dienst, „dass der Gläubige nicht rathlos vor der Zukunft, die wie ein in Nacht gehülltes Wirrsal vor uns liegt, steht". Gegen diese Auffassung ist geltend zu machen, dass nur dann das von Petrus gebrauchte Bild passend ist, wenn mit dem Orte, an dem der *λύχνος* scheint, der Ort, an dem sich die Gläubigen befinden, verglichen wird, und dass die Beziehung auf die ungewisse Zukunft hier rein eingetragen ist (vgl. auch Keil). — Die Worte: *ἕως οὗ κτλ.* nennen den Zeitpunkt, wo in den Herzen der Christen der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht, wo sie also der Leuchte entrathen können. Nach Dorner ist damit ein Zeitpunkt innerhalb der Entwickelung des christlichen Lebens bei dem Einzelnen gemeint, nämlich der, „wo die Geschichte zur lebendigen, das Leben durch und durch beherrschenden Erkenntniss wird" (Lehre von d. Pers. Christi, 2. Aufl., Thl. I, S. 104); allein eine solche Scheidung zweier Perioden in der christlichen Entwickelung der Leser ist hier um so weniger anzunehmen, als der Verf. ihnen dadurch den Vorwurf eines noch bloss äusserlichen Christenthums machen würde, und als sich auch nicht denken lässt, dass ihm das prophetische Wort als etwas für den geförderten Christen Entbehrliches

gegolten haben sollte. Mit Recht haben schon frühere Ausleger die Worte auf die Parusie bezogen; unrichtig ist es jedoch, darunter diese selbst zu verstehen; denn mit der Parusie geht der Morgen in den vollen Tag über; die Zeit, welche Petrus im Auge hat, ist die, welche der Parusie unmittelbar vorhergeht, die Zeit, wo das *σημεῖον* des Menschensohnes erscheint (Matth. 24, 30), wo die Gläubigen ihre Häupter aufheben sollen, weil ihre *ἀπολύτρωσις* naht (Luk. 21, 28), wo demnach der den Tag verkündende Morgenstern in ihren Herzen aufgeht; ähnlich Wiesing. und Brückn. *).

V. 20. *τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες*) *τοῦτο* geht nicht auf etwas Vorhergesagtes, sondern auf den folgenden Satz: *ὅτι κτλ.*; vgl. Cap. 3, 3. — *πρῶτον γινώσκοντες*: „indem ihr vor Allem erkennet, euch zum Bewusstsein bringet" (de Wette); vgl. Jak. 1, 3. Hebr. 10, 34. Das Particip. schliesst sich eng an *καλ. ποιεῖτε προσέχ.* an; es weist auf den Punkt hin, den

*) Die oben (entsprechend den Ausführungen der früheren Aufl. d. Comm.) vorgetragene Auslegung geht davon aus, dass *ἐν ταῖς καρδ. ὑμῶν* mit *διαυγάσῃ* und *ἀνατείλῃ* gleichmässig zu verbinden sei. Dabei bleibt unerklärlich, warum das Aufgehen des Morgensternes dem Aufleuchten des vollen Tages erst folgt, während es ihm doch in Wirklichkeit vorangeht. Und wie die Deutung der bildlichen Vorstellung dabei fast unmöglich wird, haben Spitta und namentlich Hofm. mit vollem Recht betont. Hofm. hat diese Schwierigkeit dadurch beseitigen wollen, dass er die Worte wider allen Rythmus der Rede zum Folgenden zieht, und Spitta vollends beseitigt die unbequemen Worte einfach als eine durch Missverstand des Zusammenhanges entstandene Randbemerkung (vgl. Tregelles, der das ganze Bild in Klammern schliesst und als Parenthese auffasst; s. d. textkrit. Note). Durch die Folge der Bilder werden wir vielmehr auf den einzig möglichen Ausweg geführt, dass wir die Bilder verschieden zu deuten haben, indem wir *ἐν ταῖς καρδ. ὑμῶν*, wie es am nächsten liegt, nur zum letzten Verbum ziehen. Wir erwarten, dass in dem Satze mit *ἕως οὗ* zunächst gegenüber dem prophetischen Worte von der wirklichen Erfüllung geredet wird, und nicht von einem Reflexe derselben in ihrem Herzen. Das ist der Fall, wenn wir *ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ* für sich nehmen, als Bild für die Erscheinung des vollen Heils in der Wiederkunft Christi; und der folgende Satz spricht dann von einer in Folge dessen eintretenden Erleuchtung ihrer Herzen; dann wird ihnen eine volle und klare Erkenntniss dessen gegeben sein, was ihnen inmitten der von dem Lichte der Enderfüllung noch nicht erleuchteten Welt vorläufig nur erst in weissagendem Worte als eine Leuchte erscheint, deren Glanz, wenn er auch das Dunkel nicht ganz licht macht, so doch für ihre Erkenntniss das Unterpfand dafür ist, dass bald der helle Tag anbrechen wird. Von einem „gottgefälligen Handeln", das ihnen durch das prophetische Wort ermöglicht sein soll, ist nicht die Rede (geg. Spitta).

sie bei ihrem *προσέχειν* V. 19 vornehmlich zu bedenken haben, nämlich: *ὅτι πᾶσα προφητεία — γίνεται; πᾶσα — οὐ* ist Hebraismus für *οὐδεμία*, s. Röm. 3, 20. 1 Kor. 1, 29 u. a. m. — Unter *προφητεία γραφῆς* ist unzweifelhaft die Weissagung des A. T. zu verstehen; entweder die in der Schrift enthaltene Prophetie oder die Prophetie, welche die Schrift ausspricht. Zu der Konstruction von *γίνεται* c. Gen. vgl. Winer S. 184; Buttm. S. 142; Kühner II, S. 316*). — *ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται*) Die Meinung, dass *ἐπίλυσις* = dissolutio sei (Hardt: omnis promissio non est dissolutionis sed indissolubilis, immutabilis etc.; ähnlich Storr: Opp. II, 391 ff.), die bereits von Wolf widerlegt wurde, ist neuerdings wieder nachdrücklich von Spitta geltend gemacht, allerdings mit Verzichtleistung auf eine genügende Erklärung des *ἰδίας*; es als einen Schreibfehler für *ἁγίας* anzusehen, ist zwar bequem, aber sehr willkürlich. — *ἐπίλυσις* heisst: Auflösung, Erklärung, Deutung; so Mark. 4, 34: *ἐπιλύειν*; Gen. 40, 8. Aquila: *ἐπιλυόμενος* (פָּתַר), *ἐπίλυσις* (פִּתְרוֹן); Gen. 41, 12. LXX nach einigen Codd.: *τὰ ἐνύπνια ἡμῶν, ἀνδρὶ κατὰ τὸ ἐνύπνιον αὐτοῦ ἐπέλυσεν;* Phil. de vita contempl. p. 901. A. — Fast alle Ausleger verstehen hier unter *ἐπίλυσις* die Auslegung der zuvor geschehenen *προφητεία*, wobei jedoch dem *ἰδίας* eine verschiedene Beziehung gegeben wird: 1) die Beziehung auf die *προφητεία* selbst; Werenfels (s. Wolf): *προφητεία οὐκ ἔχει τὴν ἑαυτῆς ἐπίλυσιν = οὐκ ἐπιλύει ἑαυτήν*, so auch Wahl, Dietl., Brückn.; als positiver Gedanke ist hiebei zu ergänzen: sondern „die Auslegung darf nur von Gott erwartet werden“ (Brückn.; Dietl. findet darin sogar den Gedanken enthalten, dass die Weissagung nicht als Allegorie behandelt werden dürfte); 2) die Beziehung auf die Propheten; Oecumenius: *ᾔδεσαν (οἱ προφῆται) μὲν καὶ συνίεσαν τὸν καταπεμπόμενον αὐτοῖς προφητικὸν λόγον, οὐ μέντοι καὶ τὴν*

*) Statt *ἐπιλύσεως* will Grotius: *ἐπηλύσεως* und Heinsius: *ἐπελεύσεως* lesen, so dass der Sinn wäre: die *προφητεία* non est res proprii impetus s. instinctus; allein diese Aenderungen sind als willkürlich schon von Wolf mit Recht zurückgewiesen worden. Nicht minder unberechtigt ist es, *ἐπίλυσις* mit Hammond ursprünglich de emissione cursorum e carceribus zu verstehen und daraus den Gedanken abzuleiten: dass die Propheten non a se, sed a Deo missi currerent, oder mit Clericus: de solutione oris, oder mit Lakemacher *ἐπίλυσις* statt von *ἐπιλύειν* von *ἐπελεύθω* (*ἐπέρχομαι*) herzuleiten und so den Gedanken zu gewinnen, die Prophetie sei nicht accessus proprie ut talis, quae virtute quadam mentis humanae propria et naturali proveniat et ad hominem quasi accedat (s. Wolf z. d. St.).

ἐπίλυσιν αὐτοῦ ἐποιοῦντο (ähnlich Knapp, de Wette); der dabei zu ergänzende Gedanke ist: „also ist die Auslegung nicht eine leichte, sondern eine schwierige Sache" (de Wette: „der Verf. bemerkt dies, um die Schwierigkeit der Auslegung der Weissagung zu entschuldigen und dem Unglauben oder Spotte den Vorwand zu nehmen"); 3) die Beziehung auf die Leser oder die Menschen überhaupt; diese Auffassung ist die vorherrschende; sie findet sich bei Beda, Erasm., Luther, Aret., Gerh., Pott, Steig., Schmid, Besser, Wiesing., Schott, Hofm. u. A.; dabei wird als der positive Gedanke ergänzt: „nur der heil. Geist vermag die Weissagung auszulegen" (Luther: „da richtet euch nach, und denket nicht, dass ihr die Schrift auslegen werdet durch eure eigene Vernunft und Klugheit; Petrus hat es verboten, du sollst nicht auslegen, der heil. Geist selbst soll es auslegen oder soll unausgelegt bleiben") *). Allen diesen Erklärungen steht jedoch entgegen: 1) die Nothwendigkeit, den positiven Gedanken, auf den es eigentlich ankommt, den der Verf. aber nicht ausspricht, zu ergänzen; 2) der Gedankenzusammenhang, nach welchem V. 20 hinzugefügt ist, um das *ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες* zu bestätigen (vgl. auch Spitta); sollte der hier ausgesprochene Gedanke eine Kautel oder nach Wiesing. eine unerlässliche Vorbedingung für das *προσέχειν* bilden, so hätte auf ein solches Verhältniss irgendwie hingewiesen werden müssen. Vor Allem wird keine der Erklärungen dem *γίνεται* gerecht, das nicht einfach = *ἐστὶν* genommen werden darf. Da nun die in Anm. erwähnte Deutung von Keil auf einer ungehörigen Eintragung des Hauptbegriffs in den Text beruht, so ist zu sagen, dass hier lediglich von der Art die Rede ist, wie eine jede Prophetie zu Stande kommt. Darum muss man unter *ἐπίλυσις* etwas verstehen, was der *προφητεία* zu Grunde liegt, von der diese in ihrer Entstehung abhängig ist; dies ist aber die Deutung der räthselhaften Zukunft selbst oder des Bildes, in welchem sich diese dem Propheten darstellte (so auch Gerlach und Fronm.) **).

*) Eine unverständliche Mischung verschiedener, ungleichartiger Dinge findet sich bei Keil, der mit Recht *γίγνεται* urgirt, nun aber nicht übersetzt: die Weissagung kommt zu Stande, sondern: die Erfüllung der Weissagung kommt zu Stande, von welcher Vertauschung ihn doch V. 21 hätte fernhalten sollen, wo in begründendem Satze nicht auf die Erfüllung der Weissagung, sondern auf die Art, wie die Weissagung selbst zu Stande kommt, hingewiesen wird.

**) Aehnlich ist Bengel's Erkl.: *ἐπίλυσις* dicitur interpretatio, qua ipsi prophetae res antea plane clausas aperuere mortalibus; nur dass hier die Begriffe *προφ.* und *ἐπίλυσις* nicht bestimmt geschieden sind.

Die oben angeführte Stelle Gen. 40, 8 macht die Sache deutlich: die Worte, in denen Joseph den Gefangenen voraussagt, was ihnen bevorsteht, bilden die *προφητεία*; diese setzt eine *ἐπίλυσις*, Deutung der Träume bei Joseph voraus, von dieser sagt Joseph, sie gehöre Gott an. Ebenso spricht er zu Pharao: das Deuten steht nicht bei mir, 1 Mos. 41, 15. 16; vgl. auch Dan. Cap. 2. — Hiernach ist der Gedanke dieser: Keine Weissagung der Schrift geschieht aus (oder: hängt ab von, oder: kommt zu Stande als Produkt) eigener (d. i. dessen, der die Prophetie ausspricht) Deutung der Zukunft. So gefasst steht der Vers in enger, richtiger Verbindung mit dem Vorhergehenden (das wird auch von Keil und Spitta zugegeben; Brückn. behauptet mit Unrecht das Gegentheil), indem er angiebt, warum der *λόγ. προφ.* ein *βέβαιος* sei, worauf man mit Recht achte, als auf eine Leuchte an finsterm Orte (nämlich deshalb, weil ihr nicht eine menschliche Deutung zu Grunde liegt); zugleich aber auch mit dem Folgenden, das ja eben mit einem Hinweise auf die Art, wie die Prophetie zu Stande zu kommen pflegte, zur Erläuterung und Bestätigung des Gedankens dient (indem es den Begriff näher erklärt und die Negation durch die Position bestätigt)*). Brückn. und Wiesing. machen gegen diese Erkl. geltend, dass sie willkürlich das Objekt der *ἐπίλυσις* ergänze; dagegen ist zu bemerken, dass sich dieses vielmehr aus der Verbindung mit *προφητεία* von selbst ergänzt. Das Präsens *γίνεται* erklärt sich sehr natürlich daraus, dass der Gedanke als allgemeine Sentenz gefasst ist; was Brückn. jetzt anerkennt, während Wiesing. es unbeachtet lässt; vgl. auch Hofm.

V. 21. *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου*) entspricht dem vorhergehenden *ἰδίας ἐπιλ. οὐ γίνεται*; „nicht aus oder durch den Willen eines Menschen"; vgl. Jerem. 23, 26. LXX: *ἐν τῷ προφητεύειν αὐτοὺς τὰ θελήματα τῆς καρδίας αὐτῶν*. — *ἠνέχθη ποτὲ προφητεία*) Vulg.: allata est; das Verb wie V. 17 u. 18 (vgl. auch 2 Joh. V. 10)**). — *ποτέ* gehört eng

---

*) Bei der gewöhnlichen Fassung knüpft sich dagegen V. 21 nichts weniger als passend an V. 20 an, indem der Gedanke, dass die Auslegung der Weissagung deshalb, weil diese nicht Menschenwerk ist, auch nur von dem heiligen Geist erwartet werden kann, keine Erläuterung findet.

*) De Wette's Uebersetzung: „wird vorgetragen oder ausgesprochen" ist nicht genau, da der Begriff des Vortrages nicht unmittelbar in dem Verb. liegt. Steinf. erklärt *προφητεία* sprachlich falsch durch „Prophetengabe".

zu der Negat. *οὐ* = „niemals“. Der Sinn des Satzes ist: „der Grund, aus dem die *προφητεία* hervorgeht, ist nicht der freie, sich selbst dazu bestimmende Wille des Menschen“. — *ἀλλ᾽ ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι κτλ.*) Die Form dieses Satzes, die der des vorhergehenden nicht genau entspricht, dient dazu, die Passivität der Propheten stärker hervorzuheben. — *φερόμενοι*: „getrieben“ (wie vom Winde z. B. das Schiff getrieben wird, Apgsch. 27, 15. 17). Die treibende Kraft ist das *πνεῦμα ἅγιον*. Joseph. Ant. IV, 6. 5 sagt von Bileam: *τῷ θείῳ πνεύματι — κεκινημένος*. Richtig bemerkt Calvin: impulsos fuisse dicit, non quod menti alienati fuerint (qualem in suis prophetis *ἐνθουσιασμόν* fingunt gentiles), sed quia nihil a se ipsis ausi fuerint, tantum obedienter sequuti sunt Spiritum ducem. — *ἀπὸ θεοῦ ἄνθρωποι*) Bei dieser für ursprünglich zu haltenden Lesart bezeichnet *ἀπὸ θεοῦ* den Ausgang der Rede: „redeten von Gott aus die Menschen“; bedeutungsvoll sind dann die Propheten einfach *ἄνθρωποι* genannt, in Rücksicht auf das vorhergehende *ἀνθρώπου*, indem dadurch angedeutet wird, dass sie an sich nichts anderes als Menschen waren; zu Propheten nur wurden sie durch das *πνεῦμα θεοῦ*. „Menschen waren es, die da redeten, aber ihr Reden hatte in Gott seinen wirksamen Entstehungsgrund und Anfangspunkt“ (Schott). Bei der l. r.: *ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι* ist dies eine Umschreibung der Propheten, die *ἅγιοι ἄνθρ.* genannt werden, weil sie im Dienste Gottes standen, sofern sie die Werkzeuge seines *πνεῦμα ἅγιον* waren; vgl. 1 Tim. 6, 11.

Kap. II.

V. 2. *ἀσελγείαις*) nach fast allen Autoritäten, statt der l. r. *ἀπωλείαις*, die sich nur in einigen Minuskeln findet. — V. 4. *σειραῖς*) l. r. nach KLP etc. (Tisch. VII); ABCℵ haben *σειροῖς*; so alle neueren Textkritiker, nur dass Tisch.-Gebh. die andere Form *σιροῖς* lesen. Nach inneren Gründen ist für diese Lesart zu entscheiden, weil *σειρὸς* offenbar ein selteneres Wort ist und zu der Parallele in Judas, wie zu dem Contexte sich nicht so gut fügt, wie *σειρά*. M. E. ist aber auch *ζοφοις* aus ℵA statt *ζόφου* zu schreiben; aber nicht *ζόφοις* zu lesen als Substant., sondern *ζοφοῖς* von *ζόφεος* als Adj. Man accen-

tuirte *ζόφοις*, wusste sich die beiden nebeneinanderstehenden Subst. nicht zurechtzulegen und corrigirte in *ζόφου* (vgl. Spitta). — Die neueren Textkritiker lesen *τηρουμένους* (BC*KLP min.); Rcpt.: *τετηρημένους*, nur von min. Eph. Thph. Oec. bezeugt. Lchm. (vgl. Spitta) liest *κολαζομένους τηρεῖν* (AC**ℵ etc. Syr. Erp. Copt. Vulg. etc.); dies scheint aber aus V. 9 genommen zu sein; Tisch.: „fluxit e v. 9"; vgl. die Ausl. — V. 6. Das Wort *καταστροφῇ* fehlt bei BC* 27 al. Copt.; vgl. WHtxt.; Treg. in Klammern am Rande. — V. 7. WH. haben *ἀσεβέσιν* statt *ἀσεβεῖν* (nach B). — WH., Treg. schreiben *ἐρύσατο* statt *ἐῤῥύσατο*. — V. 8. *ὁ δίκαιος*) Lchm. om. *ὁ* nach B. WH. setzen es an den Rand. — V. 9. Tisch. VII liest *πειρασμοῦ* (l. r. nach fast sämmtlichen Autoritäten); so auch Treg., WH.; dagegen Tisch. VIII: *πειρασμῶν* nach ℵ corr. und mehreren Minuskeln. Tischendorfs Bemerkung zu *πειρασμοῦ*: quod multo magis usu venit, rechtfertigt nicht die von ihm ed. VIII aufgenommene Lesart. — V. 11. *παρὰ κυρίῳ*) l. r. nach BCKLPℵ etc. Thph. Oec.; so Tisch. VIII, Treg., WHtxt. in Klammern. — Lchm. u. Tisch. VII haben es schwerlich mit Recht weggelassen; es fehlt in A. al. Syr. Erp. Vulg. etc.; Spitta liest nur nach min. und Verss. *παρὰ κυρίου*; s. dageg. d. Ausl. — V. 12. Statt *γεγεννημένα* (l. r. nach A*BCP al. m. etc. Scholz, Lchm., Tisch. VII, Treg., WH.) lesen A**KLℵ al.: *γεγενημένα* (Tisch. VIII). — Während die Recepta *φυσικά* vor *γεγ.* hat (KL al. pl. Oec.), haben die Textkritiker es mit Recht nach *γεγ.* gesetzt (ABCPℵ al.); die Umsetzung erklärt sich leicht daraus, dass man meinte, *γεγεννημένα* unmittelbar mit dem dazu gehörigen: *εἰς ἅλωσιν* verbinden zu müssen. Mill. hält *γεγενν.* ohne Grund für ein Scholion, das zur Erkl. des *φυσικά* in den Text gekommen sei, während Spitta *φυσικά* für eine Glosse erklärt. Dietl. hält die l. r. für die ursprüngliche Lesart. — *καταφθαρήσονται*) l. r. nach C**KL etc. Thph. Oec. (Griesb., Scholz, Spitta); dagegen zeugen ABCPℵ (pr. m.) 7 al. Aeth. Arm. Syr. etc. für: *καὶ φθαρήσονται*. Diese Lesart ist mit allen Neueren vorzuziehen, weil sie ungleich schwieriger ist, als *καταφθαρ.* — V. 13. Nach ℵBP arm. ist mit WH. (Treg. am Rande) *ἀδικούμενοι* zu lesen. Selbst Tisch. bemerkt: „*ἀδικούμενοι* si aptum sensum praebere iudicabitur, omnino praeferendum erit"; s. dazu d. Ausl. — *ἀπάταις*) l. r. nach A*CKLPℵ al. Copt. arm. Thph. Oec. (Griesb., Scholz, Tisch., WHtxt., Treg. am Rande). Statt dessen haben A**B Syr. Vulg. Ephr. etc.: *ἀγάπαις*; von Lchm. und Treg. in den Text aufgenommen (WH. haben es nur an den Rand gesetzt, trotz ihrer Bevorzugung des Vatic.), jedoch schwerlich mit Recht; denn an einer Stelle (entw. hier oder Jud. V. 12) ist, wie auch de Wette meint, *ἀπάταις* doch wohl ursprüngliche Lesart; dann aber eher hier als bei Judas, zumal zu *ἀγάπαις* wohl *ὑμῶν* (bei Judas), nicht aber *αὐτῶν* passt; B hat an beiden Stellen *ἀγάπαις*; C dagegen *ἀπάταις*, was sich daraus erklären lässt, dass an der einen

Stelle ursprünglich das eine, an der andern das andere gestanden hat; für ἀπάταις haben sich fast alle neueren Ausleger erklärt; ebenso Reiche (vgl. jedoch Spitta). — V. 14. Die Lesart μοιχαλίας in Aℵ, einigen Minuskeln, Copt., Vulg. etc. statt μοιχαλίδος kann nur als erleichternde Korrektur gelten. — ἀκαταπαύστους) l. r. nach CKLPℵ etc. (Griesb., Scholz, Tisch.); statt dessen lesen Lchm., WHtxt., Treg. am Rande nach AB ἀκαταπάστους, ein Wort, was sonst nicht vorkommt und von Reiche deshalb für einen Schreibfehler erklärt wird. Die in einigen Minuskeln vorkommende Lesart: ἀκαταπαύστου giebt zwar einen passenden Sinn, kann aber nicht für ursprünglich gelten. — πλεονεξίας) durch ABCKLPℵ etc. bezeugte Lesart, statt der l. r. πλεονεξίαις, die blosse Korrektur ist. — V. 15. Tisch. VII, Treg. text., WH. am Rande lesen καταλιπόντες l. r. nach B***CKLP; dagegen Tisch. VIII, WHtxt. καταλείποντες nach AB*ℵ etc. — Der Artikel τὴν vor εὐθεῖαν ist nach fast allen Autoritäten zu tilgen. — WHtxt. lesen Βεὼρ nach B, am Rande Βοσόρ. — Die Lesart von B: μισθὸν ἀδικίας ἠγάπησαν statt: ὃς μισθ. ἀδικ. ἠγάπησεν setzen Treg., WH. nur an den Rand. — V. 17. Statt der l. r. νεφέλαι (L. etc. Thph. Oec.) ist ὁμίχλαι nach ABCℵ etc. in den Text aufzunehmen, da die l. r. offenbar aus der Judasparallele stammt. — εἰς αἰῶνα) nach ACLP etc. Thph. Oec. — Alle neueren Textkritiker haben es (nach Bℵ) mit Recht, als aus Jud. 13 eingefügt, weggelassen. — V. 18. Die Präp. ἐν vor ἀσελγ. in der Ed. Elz. ist nur von wenigen Minuskeln, Theoph. Oec. vertreten. Wenn Spitta der Lesart ἀσελγείας den Vorzug giebt, so überschätzt er doch wohl den Werth der Vers. gegenüber den Uncialen, von denen nur P für den Genit. spricht. — ὀλίγως) wird mit Recht statt der l. r.: ὄντως (welches nur aus Versehen geschrieben ist; man vgl. die beiden Worte, in Uncialen geschrieben), nach dem Zeugniss von AB al. Syr. utr. Copt. etc. Aug. Hier. aufgenommen. — ἀποφεύγοντας) nach ABCℵ, vielen Minusk., Syr. Arm. Vulg. etc. (Lchm., Tisch.) statt der l. r.: ἀποφυγόντας nach KLP etc.; vgl. die Ausl. — Tisch. setzt hinter ἀποφεύγοντας fälschlich ein Komma. — V. 19. Tisch. VII liest τούτῳ καί (l. r. nach ACKLP etc.); dagegen Tisch. VIII, WH. τούτῳ om. καί nach B etc.; Treg. setzt καὶ in Klammern in den Text. Durch καὶ wird die Sentenz fliessender, verliert aber an ihrer Straffheit, καὶ ist mindestens sehr anzuzweifeln. — V. 20. Nach κυρίου lesen ACLPℵ etc. ἡμῶν (Lchm., Tisch. VIII); die l. r. om. ἡμῶν nach BK. WH., Treg. (vgl. Tisch. VII) lassen es im Texte mit Recht aus, und setzen es nur, letzterer sogar in Klammern, an den Rand. — V. 21. ἐπιστρέψαι) l. r. nach KL al. Thph. Oec. (Griesb., Scholz, Tisch. VII); BCP etc. lesen: ὑποστρέψαι (Tisch. VIII, Treg., WH.); Aℵ dagegen εἰς τὰ ὀπίσω ἀνακάμψαι ἀπὸ. Diese Lesart ist wohl nur erklärendes Glossem. Die ursprüngliche Lesart ist wahrscheinlich ὑποστρέψαι, da ἐπιστρέψαι sehr leicht nach V. 22 corrigirt

sein kann. Lchm. hat εἰς τὰ ὀπίσω ὑποστρέψαι ἀπὸ aufgenommen, obgleich kein Kodex so liest. — V. 22. δὲ fehlt bei ABא (pr. m.) Sahid. und ist fortzulassen. — Statt κύλισμα (AKLPא etc. Lchm., Treg. am Rande) haben BC* 29 (Tisch., Treg. txt., WH.) κυλισμόν.

V. 1. Von hier an: Schilderung der Irrlehrer, die in der Gemeinde auftreten werden, und Warnung vor denselben. — ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται) δὲ καί: „aber auch", nämlich ausser den Cap. 1, 21 bezeichneten wahren Propheten und im Gegensatze zu denselben; ψευδοπροφήτης, schon im A. T. LXX. e. c. Jerem. 6, 13, öfters im N. T., nicht: „einer, der Falsches weissagt", nach der Analogie von ψευδολόγος, sondern: „einer, der sich fälschlicher Weise für einen Propheten ausgiebt", nach der Analogie von ψευδάδελφος, ψευδαπόστολος. — ἐν τῷ λαῷ) i. e. im Volke Israel. Die Thatsache, dass im Volke Israel Pseudopropheten aufgetreten sind, wird dadurch erklärt, dass ja auch unter ihnen Irrlehrer auftreten werden. So sehr ist das ganze A. T. typisch für die Ereignisse des N. T., dass Alles, was hier eintreten wird, dort vorgebildet sein musste. — Die Anknüpfung in dieser Form ist lediglich hervorgerufen durch den Gegensatz gegen die echten alttestamentlichen Propheten. Dass der Uebergang ein ungemein gezwungener ist, lässt sich freilich trotz alledem nicht in Abrede stellen. — ὡς καὶ — — ψευδοδιδάσκαλοι) der Ausdruck ψευδοδιδ. ist im N. T. ἅπ. λεγ.; Wiesing. u. Brückn. erklären: „solche, die Lügen lehren", Dietl. u. Fronm.: „solche, die lügnerisch vorgeben, Lehrer zu sein"; die Analogie von ψευδοπροφ., dem es hier gegenübergestellt ist, giebt der letzteren Erklärung den Vorzug (Hofm., Keil u. A.); der Inhalt des begründenden Relativsatzes legt dagegen das erste näher; dem Sinne nach kommt Beides auf dasselbe hinaus (Schott). — οἵτινες) = quippe qui „als welche"; παρεισάξουσι) vgl. Jud. V. 4: „neben einführen", mit dem Nebenbegriff des Heimlichen (geg. Hofm.); αἱρέσεις ἀπωλείας) αἱρέσεις, nach neutest. Sprachgebrauch „Parteispaltungen", vgl. 1 Kor. 11, 19 (synonym mit σχίσματα), Gal. 5, 20 (synonym mit διχοστασίαι), auch Tit. 3, 10, deren Grund falsche Lehre ist; so erklären Brückn., Wiesing.,

Schott, Keil u. A.; auch Hofm. sagt, dass das Wort hier in keinem anderen Sinne zu nehmen sei, als den es sonst im N. T. hat, erklärt es aber dann = „Sonderrichtungen" und giebt ihm so einen Sinn, den es sonst nicht hat. Andere nehmen *αἵρεσις* hier in der von Ignatius ab vorkommenden Bedeutung „Irrlehre, Ketzerei" (Beng., de Wette, Fronm.). In dieser zugespitzten Bedeutung wird man es für unsere Stelle kaum rechtfertigen können; man wird vielmehr (vgl. Spitta) stehen bleiben müssen bei der zu Grunde liegenden Bedeutung: „selbsterwählte Weise", sei es Lehr- oder Lebensweise, die nicht auf den Boden der Gemeinde, in welche sie dieselbe hineinbringen, gehören. Diese Bedeutung wird gefordert durch das begründende *οἵτινες*, das am natürlichsten ein specifisches Thun von Lehrern anfügen wird, sodann durch das *παρεισάξουσιν*, endlich durch *ἀπωλείας*, welches jene heimlich eingebrachten, selbsterwählten Weisen als solche kennzeichnet, die zum Verderben führen (V. 2. 3). — *καὶ τὸν ἀγοράσαντα — — ἀπώλειαν*) Winer (5. Ausg. S. 399 f.) übersetzt: „indem sie auch, den Herrn verleugnend, sich selbst schnelles Verderben zuziehen", indem er *καί* mit dem so weit entfernten *ἐπάγοντες* verbindet. Fronm., Reuss (und früher dies. Comm.) verbinden das mit *καί* beginnende Satzglied mit *ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι*; auch diese Konstruktion ist nichts weniger als natürlich. Das *καί* ist jedenfalls mit dem unmittelbar vorhergehenden Satze zu verbinden, wiewohl nicht als einfache Kopula, sondern in der Bedeutung „auch"; so erklären de Wette und Wiesing. *), indem sie *καί* als Steigerung = „sogar" nehmen, also: „indem sie sogar den sie erkauft habenden Herrn verleugnen" **). — Das

---

*) Winer (6. Ausg. S. 314 und 7. Ausg. S. 329) sagt: „beide Participien *ἀρν.* und *ἐπάγ.* hängen mit *παρεισάξουσιν* zusammen, stehen aber selbst einander nicht koordinirt, sondern *ἐπάγοντες* tritt zu dem Satze *οἵτινες . . . . ἀρνούμενοι* hinzu"; wie das *καί* zu fassen sei, ist von ihm nicht gesagt.

**) Dagegen nimmt Hofm., eine solche Steigerung leugnend, *καί* = „auch" im Sinne des Hinzukommens und erklärt: „Mit ihren Sonderrichtungen zerreissen sie die Einheit der Gemeinde, was aber nicht geschieht, ohne dass sie zugleich den Herrn verleugnen"; allein bei dieser Erklärung sieht man nicht ein, warum der Verf. nicht statt des Particips *ἀρνούμενοι* das Verb. finit. gesetzt hat; auch ist der Gedanke, dass sie die Einheit der Gemeinde zerreissen, rein eingetragen. Schott (vgl. Dietl., Reuss; s. auch Spitta) nimmt ganz ohne Recht eine Irregularität der Konstruktion an, indem der Verf., durch das Particip *ἀρνούμενοι* verleitet, statt des Verb. finit.: *ἐπάξουσι* das Particip *ἐπάγοντες* gesetzt hat, wobei dann *καί* als einfache Kopula zu fassen sei.

Particip ἐπάγοντες knüpft sich in loser Weise dem Vorhergehenden in dem Sinne an: „wodurch sie sich u. s. w." Durch die asyndetische Anknüpfung wird die Folge ihres eben geschilderten Treibens noch drastischer gezeichnet, und es ist daher durchaus kein οὕτως erforderlich (geg. Spitta). — Spitta will καὶ τὸν ἀγοράσαντα κτλ. über alles Zwischenliegende hinweg an ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται anknüpfen. Abgesehen davon, dass es äusserst unnatürlich ist, dass der Verf., nachdem er in dem Relativsatze die Irrlehrer, auf welche es ihm doch ankam, bereits zu beschreiben begonnen hatte, nun noch einmal mit einfachem καὶ ohne jede Andeutung zu jenen Pseudopropheten zurückkehren sollte, lässt sich wohl das präsentische Participium ἀρνούμενοι zur Noth in imperfectischem Sinne mit ἐγένοντο verbinden, aber nimmermehr ἐπάγοντες, welches eine einmalige, in jenem dauernden Verhalten begründete, Folge nennt, wonach man ἐπαγαγόντες erwarten müsste. Auch V. 2. 3 (s. später) erklärt sich bei unserer Ausl. natürlicher. — Zu ἀρνούμενοι vgl. Jud. V. 4; Bengel richtig: doctrina et operibus. Sie verleugnen den Herrn, d. h. Christum, der sie „gekauft", d. i. sich durch Zahlung eines Kaufpreises zum Eigenthume erworben hat; es wird dadurch nicht nur das Verwerfliche des ἀρνεῖσθαι stärker hervorgehoben, sondern auch angedeutet, dass sie die bezeichnete That Christi, durch welche er ihr Herr geworden ist, durch ihr Verhalten leugnen; ἀγοράζειν vgl. 1 Kor. 6, 20. 7, 23. Off. Joh. 5, 9. — ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν) Zu ἐπάγ. ἑαυτοῖς vgl. V. 5, auch Apgsch. 5, 28. Durch ἑαυτοῖς wird markirt, dass sie nicht nur Anderen (αἱρέσεις ἀπωλείας), sondern sich selbst eine ἀπώλεια bereiten. — Zu ταχινήν s. Cap. 1, 14; nicht: eine baldige ἀπώλεια, sondern: inopinatam et inexspectatam (Horn.); das Verderben wird plötzlich, ehe sie sich dessen versehen, über sie kommen (Schott, Fronm., Hofm., Keil).

V. 2. καὶ πολλοὶ ἐξακολουθήσουσιν) Die Wirksamkeit der ψευδοδιδάσκαλοι wird nicht ohne Erfolg bleiben; vgl. 2 Tim. 2, 17. Zu ἐξακολ. vgl. Cap. 1, 16. — αὐτῶν ταῖς ἀσελγείαις) d. i. ihre ἀσέλγειαι (1 Petr. 4, 3 ebenfalls im Plural) werden Vielen zur Richtschnur dienen, so dass sie sich denselben ergeben; vgl. Jud. 4. Der Zusammenhang der Irrlehre mit der fleischlichen Ueppigkeit erhellt aus V. 18 u. 19. Aus diesem unwillkürlichen Wechsel wird soviel klar, dass die libertinistische Lebensweise dieser Leute sich bereits mit einer völlig ausgebildeten Irrlehre deckte. — δι' οὓς — — βλασφημηθήσεται) δι' οὓς nicht: „durch

welche"; Vulg.: per quas; sondern: „um derentwillen"; sie, die *πολλοί*, geben durch ihre *ἀσέλγειαι*, da sie ja trotz derselben sich Christen nennen, den Nichtchristen Veranlassung zur *βλασφημία* gegen die *ὁδὸς τῆς ἀληθείας;* vgl. 1. Tim. 6, 1. Röm. 2, 24; *ἡ ὁδ. τῆς ἀληθείας* (Barnab. c. V.: via veritatis) Bezeichnung des Christenthums oder der christlichen Religion (vgl. zu dem Begriff *ὁδὸς* Apgsch. 9, 2. 19, 9. 23. 22, 4. 24, 14. 16, 17. 18, 25), sofern sie die der göttlichen Wahrheit gemässe (nicht die zur Wahrheit führende) Lebensgestaltung ist.

V. 3. *καὶ ἐν πλεονεξίᾳ*) d. i.: gleichsam von der Habsucht umfangen, in ihr lebend, von ihr beherrscht; ungenau ist es: *ἐν* durch *διά* zu umschreiben. *πλαστοῖς λόγοις*) *ἅπ. λεγ.* i. e. „mit trügerisch ersonnenen Reden" *), welche nicht der Wahrheit gemäss sind; Hofm. erklärt unrichtig: „künstlich ausgedachte Lehren". — *ὑμᾶς ἐμπορεύσονται*) „werden sie von euch Gewinn suchen"; Gerhard: quaestum ex vobis facient, ad quaestum suum vobis abutentur; so auch Wiesing., Schott, de Wette-Brückn., Keil, Spitta u. A.; vgl. auch Win. S. 209; diese Bedeutung des Verb. c. Acc. ist in der klassischen Gräcität hinlänglich gesichert **); die *πλαστοὶ λόγοι* sind nicht „als die Waare zu denken, die sie zu Markte bringen, um sich für solchen Unterricht bezahlen zu lassen", wie Hofm. meint, sondern als das Mittel, durch welches sie das *ἐμπορεύεσθαι* betreiben. Steinf. erklärt *ἐμπορεύεσθαι* = kaufen, und *ὑμᾶς* als unmittelbares Objekt des Kaufs; so schon Pott: vos sectae suae conciliare conantur; dass die Waare im Acc. bei dem Verb. stehen kann, ist unleugbar (vgl. Sprüchw. 3, 14. LXX.), allein der Kontext ist hier dagegen, theils wegen des *ἐν πλεονεξίᾳ*, theils weil dieser Gedanke schon im vorhergehenden Verse enthalten ist. Unrichtig erklärt Fronm. das Wort durch „betrügen". — Durch trügerische Reden von der christlichen Freiheit u. dgl. suchten sie Andere zu bethören, und von ihnen nach ihrem habsüchtigen Sinne Gewinn zu ziehen;

---

*) Platon: Apol. Socrat.: *πλάττειν λόγους*; Artemidor. 1, 23: *πλάσσειν δόκει — ἀγαθὸν ῥήτορσι — διὰ τὸ μὴ ὄντα ὡς ὄντα δεικνύειν τὰς τέχνας ταύτας.*

**) Vgl. Athenag. VIII, 569: *Ἀσπασία ἐνεπορεύετο πλήθη γυναικῶν.* Philo in Flacc. p. 984: *ἐνεπορεύετο τὴν λήθην τῶν δικαστῶν.* J. Chrysost.: *τὴν πενίαν τοῦ πλησίον ἐμπορεύεσθαι*: Ungenau übers. Vulg.: de vobis negotiabuntur und Luther: „sie werden an euch handthieren".

vgl. V. 13. 14 u. Jud. V. 16*). — *οἷς τὸ κρῖμα ἔκπαλαι οὐκ ἀργεῖ) οἷς*: Dat. incommodi; geht auf das Subj. in *ἐμπορεύσονται*. *τὸ κρῖμα* ist das die *ἀπώλεια* verfügende Urtheil Gottes; *ἔκπαλαι* ist nicht mit *τὸ κρῖμα* zu einem Begriff zu verbinden: = *κρῖμα ἔκπαλαι αὐτοῖς προγεγραμμένον*; vgl. Jud. 4 (Pott, de Wette, Spitta); denn eine solche Verbindungsweise findet sich nirgends im N. T.; es gehört vielmehr zu *οὐκ ἀργεῖ*; diese Verbindung involvirt keineswegs einen Widerspruch, wie de Wette behauptet, zumal *οὐκ ἀργεῖ* ein positiver Begriff ist; eigentlich: „ist nicht unthätig, feiert nicht"; der Begriff der Eile (de Wette) liegt nicht darin. Der Artikel *τὸ κρῖμα* bezeichnet dasselbe als ein bestimmtes, den Lesern bekanntes Urtheil, dasjenige nämlich, welches schon von Alters her in Strafgerichten über solche Menschen sich ausgewirkt hat, wie es der Verf. V. 4 ff. (das ja mit *γὰρ* anknüpft) schildert (Dietl., Schott, Wiesing., Keil; anders Hofm.). Spitta bezieht es entsprechend seiner falschen Erklärung des Vorigen auf das über die Pseudopropheten ergangene Gericht und behauptet dann, V. 4 ff., wo doch jene falschen Propheten nicht mit einem Worte mehr erwähnt werden, solle begründet werden, dass das über die falschen Propheten ergangene Vernichtungsgericht auch ihre Nachfolger in der Christenheit treffen werde. — *καὶ ἡ ἀπώλεια αὐτῶν* (V. 1) *οὐ νυστάζει) νυστάζειν*, eigentl. „nicken", dann: „schlummern" (Matth. 25, 5 im eigentlichen Sinne), findet sich auch bei den Klass. in figürlichem Sinne: Plato de republ. III, 405 C.: *μηδὲν δεῖσθαι νυστάζοντος δικαστοῦ*.

V. 4 ff. Die Aussage des Relativsatzes wird begründet durch drei Beispiele des göttlichen Strafgerichts; vgl. Jud. V. 5 ff. — Erstes Beispiel: die gefallenen Engel; Jud. V. 6. — *εἰ γὰρ*) Der entsprechende Nachsatz fehlt; wenn auch nicht der Form nach, so bildet doch dem Gedanken nach die 2. Hälfte von V. 9 den Nachsatz (Win. 529 f., de Wette-Brückn., Wiesing. u. die Neueren überhaupt); den Faden der Konstruktion hat der Verf. aber offenbar schon im folgenden

---

*) Spitta findet eine Schwierigkeit darin, dass man in V. 3 nicht auch die *πολλοὶ* Subject sein lasse. Allein meinem Sprachgefühl wenigstens erscheint es einzig natürlich, als Subject diejenigen anzusehen, welche in dem ganzen Zusammenhange beschrieben werden sollen, und von denen auch in V. 2 in dritter Person (*αὐτῶν*) die Rede war. Jedenfalls darf Spitta diese selbstgemachte Schwierigkeit nicht für seine Auffassung von V. 1 verwerthen.

Verse fallen lassen, da derselbe doch nur scheinbar mit einem neuen Vordersatze beginnt (vgl. Spitta). — *ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο*) Die Art der Versündigung wird nicht angegeben; anders bei Judas*). Welche Versündigung der Verf. meint, ist nur indirect dadurch angedeutet, dass unmittelbar das Beispiel der Sindfluth folgt; weniger kann V. 20 als ein Hinweis darauf gelten (gegen Wiesing.). — *ἀλλὰ σιροῖς ζοφοῖς — — τηρουμένους*) *ταρταρώσας* ist absolut zu nehmen, und der Dativ nicht mit *ταρταρώσας* (de Wette, Dietl., Wiesing., Keil u. A.), sondern mit *παρέδωκεν* zu verbinden (Steinf., Hofm., Spitta), mag man *σειραῖς ζόφου* oder *σιροῖς ζόφου* oder endlich *σιροῖς ζοφοῖς* lesen; bei der ersten Lesart sind die Bande als solche, welche der Finsterniss (des Tartarus) angehören, bezeichnet; die Fesselung kann also erst dem *ταρταροῦν* folgend gedacht werden. Bei der zweiten und dritten Lesart: „Gruben der Finsterniss" oder: „finstern Gruben" würde der Dativ neben *ταρταρώσας*, das schon die Bezeichnung des Strafortes in sich enthält, überflüssig stehen. Liest man *σιροῖς ζοφοῖς* (nicht *ζόφοις*; s. textkrit. Note), dann ist *ζοφοῖς* dat. plur. vom Adject. *ζόφεος* und *σιροῖς* Substantivum (vgl. Spitta). — *ταρταροῦν* heisst nicht: tartaro adjudicare (Crusius: Hypomn. I. p. 154), sondern: „in den Tartarus versetzen" (cf. Homer Il. VIII, 13: *ἤ μιν ἑλὼν ῥίψω εἰς τάρταρον ἠερόεντα*). Der Ausdruck *τάρταρος* findet sich weder im N. T. noch bei den LXX; er ist nicht = *ᾅδης*, was den Aufenthaltsort der Todten überhaupt bezeichnet, auch nicht synonym mit *γεέννα*, „dem schlussgerichtlichen Straforte der Feuerhölle" (Fronm.), sondern es ist Bezeichnung „des vorläufigen Haftortes". — *παρέδωκεν* steht hier, wie öfters, mit dem Neben-

---

*) Mit Unrecht behaupten Philippi, Glaubensl. III, S. 30, F. Philippi: das Buch Henoch S. 140, Fronm. und bes. Keil, dass hier nicht an die geschlechtliche Vereinigung der Engel mit den Töchtern der Menschen gedacht sei, wie sie Gen. 6, 1 ff. (was Keil fälschlich leugnet) berichtet und im Henochbuche näher geschildert wird. Sie meinen, es sei lediglich eine in alttestamentlichen Andeutungen begründete Aussage über den Fall des Satans und der bösen Engel und ihre Bestrafung. — Aber andererseits scheint mir Spitta doch in der an sich durchaus berechtigten Verwerthung der Tradition zu weit zu gehen, wenn er selbst das Schweigen des Petrus über die Art der Versündigung aus einer Kenntniss von Hen. 84, 4. 106, 14 resultiren lässt. Es muss vielmehr zugegeben werden, dass unser Verf. das bei Judas klar hervortretende Motiv hat fallen lassen, obwohl erst durch dieses Motiv eine volle Begründung zu V. 2 sich ergeben hätte. Ueber den Grund der Auslassung lässt sich nicht rechten.

begriff der Bestrafung *). — εἰς κρίσιν τηρουμένους) κρίσις ist das letzte Gericht (κρίσις μεγάλης ἡμέρας); „als solche, die zum Gericht aufbewahrt werden"; Luth. ungenau: „um sie aufzubewahren". — Bei der Lesart: παρέδωκεν εἰς κρίσιν κολαζομένους τηρεῖν ist der Inf. τηρεῖν von παρεδ. abhängig, und κολαζ. giebt an, nicht: zu welchem Zwecke, sondern in welchem Zustande sie zum Gerichte aufbewahrt werden; die Vulg. übersetzt demnach ungenau: tradidit cruciandos, in judicium reservari.

V. 5. Zweites Beispiel: die Sindfluth; dieses dem Verf. dieses Briefes eigenthümlich; vgl. den entsprechenden Abschnitt bei Judas. — καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο) gleiche Satzbildung mit V. 4: subaudienda est particula: εἰ (Gerh.); jedoch ist fraglich, ob dem Verf. das εἰ noch in Gedanken gewesen ist. — ἀρχ. κόσμος i. e. mundus antediluvianus. — ἀλλ' — — ἐφύλαξε) Mit dem Gedanken an das Gericht der Gottlosen verbindet sich der an die Errettung der Frommen; vgl. V. 7. — ὄγδοον gehört nicht zu κήρυκα (Heinsius, Lightfoot u. Schwegler in s. nachapost. Zeitalter I. S. 515; s. gegen ihn Hilgenfeld: Clement. S. 185), sondern unmittelbar zu Νῶε; Luther richtig: „Noah, selb achte"; siehe Win. S. 234; Buttm. S. 26. Die Achtzahl hat hier keine mystische Bedeutung (Dietl.) **); die Erwähnung derselben war bei der Erinnerung an jenes Faktum natürlich, zugleich aber wird dadurch die geringe Zahl der Erretteten gegenüber der grossen Zahl der Umgekommenen — die ganze übrige alte Welt war ja dem Verderben geweiht — markirt (Bengel, Schott u. A.; Spitta leugnet das, ohne jedoch einen Grund für seinen Zweifel anzuführen); übrigens ist Noah mit den Seinen, so

---

*) Spitta bewegt sich an dieser Stelle in einem sehr eigenthümlichen Cirkel. Zuerst begründet er seine Entscheidung für die Lesart εἰς κρίσιν κολαζομένους τηρεῖν durch die Bemerkung, der Aufenthalt der Engel in den finsteren Höhlen müsse dem Verf. die Bedeutung der Strafe selbst haben (S. 135). Um sich dann aber eine anderweitige Verwendung dieser Worte zu sichern, giebt er (S. 138) zu, dass die Aussage von V. 4 auch ohne diese Worte genügt haben würde als ein V. 3 begründendes Beispiel des über die Sünder hereinbrechenden göttlichen Gerichtes, d. h. er giebt zu, dass in παρέδωκεν an sich schon der Begriff der Bestrafung liegt; und daran kann doch das τηρουμένους nichts ändern, welches nur noch auf eine grössere definitive Strafe hinweist nach dieser vorläufigen. Jene Lesart ist also um des Verhältnisses zum Vorigen willen nicht erforderlich.

**) „Petrus erblickte den Noah als Träger der Achtzahl und in der aus der Fluth geretteten Gemeinde eine heilige Acht als Abschluss der alten Welt".

wie hernach Lot, dem Verf. Typus der *εὐσεβεῖς* (V. 9), die das Gericht Gottes nicht treffen wird. — *δικαιοσύνης κήρυκα* ist als Begründung der göttlichen Bewahrung (*ἐφύλαξε*) hinzugefügt (so auch Wiesing.); unter *δικαιοσύνη* ist hier nicht das Verhältniss des Gerechtfertigtseins (Wiesing.), sondern das gläubige und fromme Verhalten zu Gott zu verstehen; anders Hebr. 11, 7. — *κατακλυσμόν*) Matth. 24, 38. 39. 1 Mos. 5, 17. LXX; hebr. מַבּוּל; das Verb.: *κατακλύζειν* Cap. 3, 6. — *κόσμῳ ἀσεβῶν*) Gegensatz zu *δικαιοσύνης κήρυκα*; die Welt wird so genannt, sofern sie die Stätte der gottlosen Menschheit geworden war; *κόσμος* an sich hat also bei Petrus nicht die Nebenbedeutung der „sündigen Welt", wie bei Paulus und Johannes. — *ἐπάξας*) über diese Form des Aorists s. Buttm. Ausf. Gr. § 114 s. v. *ἄγω*. —

Anmerkung. Hinsichtlich der Stellung dieses Verses behauptet Dietlein eine enge Zusammengehörigkeit desselben mit V. 4, so dass „das Verhaftungsgericht gegen die Engel mit der noachischen Fluth als ein und dasselbe Ereigniss" zu betrachten und das Gericht über den *ἀρχαῖος κόσμος* V. 4 u. 5 von dem Gerichte Gottes innerhalb der zweiten Welt (V. 6) zu unterscheiden und nur dieses, nicht jenes, als eigentliches Beispiel anzusehen sei (vgl. Schott, z. Theil auch Hofm., während Brückn., Keil, Spitta u. A. mit Recht widersprechen). Gegen diese Zweitheilung spricht aber die ganze Struktur und Ausdrucksweise dieses Abschnittes, da 1) die Sätze einfach koordinirt sind (wie sich V. 5 an V. 4, so knüpft sich V. 6 an V. 5 einfach durch *καὶ* an); 2) der *ἀρχαῖος κόσμος* nur hier, nicht aber V. 4 erwähnt ist; 3) V. 6 nicht als ein Ereigniss der neuen Welt hervorgehoben ist; 4) in den Begriff des *κόσμος ἀσεβῶν* nicht die Engel hineingezogen werden können, da die Sindfluth nur über die gottlosen Menschen ergangen ist. Nur das Gericht über Sodom etc. als eigentliches Beispiel gelten lassen zu wollen, ist willkürlich, da den in diesen beiden Versen genannten Gerichten keine andere Stellung gegeben ist, als jenem Gerichte. Der Hauptgrund für die Zweitheilung liegt in dem zweigliedrigen Satze V. 9; dieser ergab sich jedoch aus den beiden vorhergehenden Beispielen; dass, weil auf V. 4 nur das eine Glied Bezug hat, dort kein besonderes Beispiel gemeint sein könne, folgt daraus um so weniger, als der Hauptgedanke nicht die „Errettung der Frommen", sondern die „Verhaftung der Ungerechten" ist; eben so wenig beweist die Wiederholung des Verb.: *οὐκ ἐφείσατο*; diese dient vielmehr dazu, den *ἀρχαῖος κόσμος* von den *ἀγγέλ. ἁμαρτ.* zu trennen, nicht, sie zu einem Begriffe zu vereinigen. — Dass der Verf. sich in der Nachricht von der Predigt des Noah an eine apokryphisch-jüdische Tradition angeschlossen hat (Joseph. Ant. I, 3, 1; Orac.

Sibyll. I, 128 ff., vgl. Fabricii Cod. pseudepigr. V. T. I, 229 ff. u. s. w.), leugnet auch hier wieder Keil, der nur die alttestamentlichen Andeutungen über Noah zu Grunde liegend denkt. Spitta hat die Haltlosigkeit dieser Annahme endgiltig nachgewiesen. Aber er irrt, wenn er die Lockerung der Gedankenverbindung bei Petrus im Verhältniss zu Judas daraus erklärt, dass jener von einem fremden, apokryphischen Gedankengange abhängig sei. Denn da ihn die Aussage in V. 5a noch nicht auf solche Gedankengänge zu führen brauchte, so erklärte sich durch solche Reflexion wohl, warum er, wenn er einmal auch diese zweite Seite, die Errettung, obwohl sie in seinen Zusammenhang nicht passte, beschreiben wollte, sich von der apokryphischen Tradition leiten liess, nicht aber — und das ist gerade der Erklärung bedürftig — warum er überhaupt auf diese andere Seite der Sache kam. Es liegt also eine nicht durch äusseren Einfluss bestimmte Lockerung der Gedankenverbindung vor, sondern eine, die in der eigenthümlichen Denk- und Schreibweise unseres Verf. selber ihren Grund hat. Giebt man das zu, dann fällt allerdings ins Gewicht die auffallende Uebereinstimmung dieses Zuges mit 1 Petr. 3, 20.

V. 6. Drittes Beispiel: Untergang von Sodom und Gomorrha; vgl. Jud. V. 7. — Auch dieser Vers ist noch von *εἰ* abhängig; dass der Verf. „schon hier die Gestaltung seiner Aussage in Vordersätzen mit *εἰ* vergessen habe", wird von Schott ohne triftigen Grund behauptet. — *πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόῤῥας*) Der Genitiv als Apposition (vgl. Win. S. 475). — *τεφρώσας*) Suidas: = *ἐμπρήσας, σποδώσας.* — *καταστροφῇ κατέκρινεν*) nicht = eversione s. subversione damnavit i. e. funditus evertendo punivit (Gerh., Dietl., Schott), sondern *καταστροφῇ* ist der Dat. der Beziehung; s. Buttm. S. 144; vgl. *κατακρ. θανάτῳ* Matth. 20, 18; richtig Pott: in cineres redigens damnavit ad eversionem; so auch Wahl, de Wette, Wiesing., Steinf., Fronm., Hofm., Keil, Spitta. Bleibt man bei der allein richtigen Bedeutung: „er verurtheilte" stehen, so dass also die Ausführung des Urtheils in *κατέκρινεν* nicht liegen kann (so früher in dies. Comm.), dann kann man auch *τεφρώσας* nicht ohne Weiteres durch „indem" mit *κατέκρινεν* verbinden (geg. Keil u. A.), weil es dann ja den Inhalt des *κατέκρινεν* falsch angeben würde. Man wird sich vielmehr entschliessen müssen, mit Spitta auf Grund von Gen. 19, 24 f. (diese Stelle allein genügt hierfür) ein Doppelgericht anzunehmen, zunächst die Einäscherung durch Schwefelregen, sodann die Verurtheilung zum völligen Untergange, dessen Folge dann erst die Entstehung des Schwefelsees war. Also ist *τεφρώσας* mit „nachdem" aufzulösen. — Unrichtig ist die Verbin-

dung des καταστροφῇ mit τεφρώσας (Bengel). — καταστροφή, im N. T. nur noch 2 Tim. 2, 14, aber bei den LXX term. techn. für die Zerstörung dieser Städte 1 Mos. 19, 29. Deut. 19, 22. Jes. 1, 7. 13, 19. u. s. w. — ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν τεθεικώς) Jud. V. 7; zu ὑπόδειγμα, nicht = „Beispiel", sondern = „Vorbild", s. Jak. 5, 10. Hebr. 4, 11 u. a. m. Das Perf. τεθεικώς entspricht dem πρόκεινται Jud. V. 7; richtig Hofm.: „Gott hat sie zu einem, wie das Perfekt besagt, bleibenden Vorbilde solcher gemacht, die nachmals gottlos leben würden" *). Objekt zu τεθεικώς sind also die Städte selbst, nicht die καταστροφή (geg. Keil).

V. 7. Gegenbild des göttlichen Strafgerichtes, das sich wiederum bei Judas nicht findet. Wiesing.: „Die durch die gegensätzliche Erwähnung Noah's V. 5 eingeleitete Erweiterung des Gedankens gewinnt hier durch die Nebenordnung (καί) der Rettung Lot's selbständige Bedeutung und bereitet die doppelte Folgerung V. 9 vor". — καί) hat hier nicht adversative Bedeutung (Jachm.), sondern ist einfache Verbindungspartikel. — δίκαιον Λώτ) δίκαιος, hier wie δικαιοσύνη V. 5. — καταπονούμενον ὑπὸ τῆς — ἐῤῥύσατο) καταπον. ausser hier Apgsch. 7, 24. ὑπὸ gehört nicht zu ἐῤῥύσατο, sondern zu καταπον., vgl. Win. S. 330; — zu ἡ ἐν ἀσελγ. ἀναστροφή vgl. 1 Petr. 1, 17. Von der Verbindung des ἐν ἀσελγ. mit ἀθέσμων (so Spitta nach Schott) hätte ein Blick auf 1 Petr. 3, 2. 16 abhalten sollen. Auf V. 3 und 1, 4 kann sich nur Spitta nach seiner Exegese der Stellen berufen. ἀναστροφή ist ein Lieblingsausdruck von 1. Petr. — ἀθέσμων: ausser hier nur Cap. 3, 17: homines nefarii, qui nec jus nec fas curant (Gerh.), erinnert an ἀθέμιτος, 1 Petr. 4, 3.

V. 8. Erklärung des καταπονούμενον. — βλέμματι γὰρ καὶ ἀκοῇ) ist weder mit δίκαιος (Vulg.), noch mit ἐγκατοικῶν (Gerh.), sondern mit dem Verb. fin. zu verbinden; das Gesicht und das Gehör war es, wodurch Lot's Seele zu leiden hatte. — ψυχὴν δικαίαν ἀνόμοις ἔργοις ἐβασάνιζεν) d. i. er empfand in seiner Seele, weil sie eine gerechte war, Qual über die bösen Dinge, die er sehen und hören musste. „Durch ἐβασάνιζεν wird der Schmerz im Anblick des Sündenlebens als ein aus Selbstthätigkeit, aus Richtung der

*) Hofm. legt ein besonderes Gewicht darauf, dass dem Gerichte, welches sich durch Wasser vollzog, ein solches folgt, das sich durch Feuer vollzog.

Seele auf das Gute, aus positivem Widerspruche gegen das Böse hervorgehender bezeichnet" (Dietl.). Lot hätte dieser Qual ja ein Ende machen können, indem er sich jenen Frevlern anschloss. Freiwillig schuf er sich als Gerechter, indem er sich von jenen absonderte, solche Seelenqual *). Die früheren Ausleger haben meistens den richtigen Gedanken verfehlt. Bei diesem Verse giebt selbst Spitta zu, dass sich der Verf. „durch Erinnerung an jene Geschichte wohl mehr noch als in V. 5 von dem eigentlichen Zwecke seiner Ausführung habe abbringen lassen", während bei Judas jede derartige den straffen Zusammenhang lockernde Digression fehlt. Spitta behauptet, Petrus folge auch hier einer nicht kanonischen Ueberlieferung (vgl. Ewald), ohne es direct beweisen zu können. Wir sehen darin eine Expectoration des Verf., durch die er sich als Ueberarbeiter der Judasvorlage kennzeichnet.

V. 9 bildet nur dem allgemeinen Gedanken nach den Nachsatz zu den voraufgehenden Sätzen; die specielle Beziehung folgt erst V. 10. — *οἶδε*) Das Wissen zugleich als göttliche Macht gefasst. — *κύριος*) i. e. Gott V. 4. — *εὐσεβεῖς*) wie Lot. — *ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι*) Dieser specielle Ausdruck zeigt, dass er wohl nur an Lot gedacht hat, nicht mehr an Noah. — *ἀδίκους δὲ*) wie die gefallenen Engel u. s. w. — *εἰς ἡμέραν κρίσεως κολαζομένους τηρεῖν*) *κολαζ.* steht nicht im Sinne des Futurs: cruciandos (Beng., Calv. u. A.), sondern ist als wirkliches Präsens zu fassen; es ist damit die Strafe gemeint, die sie schon vor dem letzten Gerichte, zu welchem sie bewahrt bleiben (*τηρεῖν*), erleiden; s. z. V. 4; so auch Wiesing., Schott, Brückn., Keil u. A. Eben dieser unverkennbare Anklang an V. 4 lässt es willkürlich erscheinen, wenn Spitta diese Aussage n u r auf das d r i t t e Geschichtsbeispiel beziehen will.

V. 10. Zu vgl. Jud. V. 8. — *μάλιστα δὲ*) enger Anschluss an das unmittelbar Vorhergehende; von dem Allgemeinen geht die Rede auf die über, gegen die dies Capitel eigentlich gerichtet ist. Das Verbum ist aus dem vorigen Satze zu ergänzen; und da die Aussage desselben nicht bloss

---

*) Vgl. Xenophon hist. Graec. I, 4, p. 407 *ὥστ' ἐνίους καὶ τῶν τυπτομένων, νομίμων δὲ ὄντων ἀνθρώπων, ἀδημονῆσαι τὰς ψυχὰς, ἰδόντας τὴν ἀσέβειαν;* nur ist zu bemerken, dass Lot über die Gottlosigkeit um ihrer selbst willen Qual empfand, nicht, weil er persönlich darunter zu leiden hatte.

auf das letzte Geschichtsbeispiel zu beziehen war (geg. Spitta), so kann auch V. 10a nicht als blosse Fortsetzung dieser dritten Geschichte angesehen werden; es beginnt vielmehr bereits hier die Anwendung. — Will man in der Darstellung des Briefes keinen Selbstwiderspruch finden, indem die Libertinisten, die V. 1—3 als künftige geschildert waren, hier als gegenwärtige erscheinen, so muss man annehmen, dass hier die grundsätzlichen, practischen Libertinisten (wie bei Judas) geschildert werden, während V. 1—3 die weitere Ausbildung und Entwickelung zu einer förmlichen Irrlehre ins Auge gefasst wäre. — *τοὺς ὀπίσω — — πορευομένους)* vgl. ausser Jud. V. 8 auch V. 7 und die Erkl. z. d. St. — *σαρκός* steht hier ohne *ἑτέρας*, es ist also, wie die ganze Aussage, allgemeiner zu fassen. — *ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ) μιασμοῦ* ist nicht adjektivisch aufzulösen: cupiditas impura (Wahl)*), sondern es ist Objectsgenitiv und giebt an, worauf die *ἐπιθυμία* gerichtet ist (de Wette-Brückn., Wiesing., Schott, Keil u. A.). — *μιασμὸς, ἅπ. λεγ.* = pollutio. Während also bei Judas von einer bestimmten Art widernatürlicher Unzuchtssünden die Rede ist, erscheint hier der Gedanke verallgemeinert, im Ausdrucke aber verschärft. Unleugbar sind durch den Zusammenhang in unserem Briefe dieser wie der folgende Ausdruck weniger vorbereitet und motivirt, als bei Judas. — *καὶ κυριότητος καταφρονοῦντες)* vgl. Jud. V. 8 und d. Erkl. dazu. — *τολμηταί)* Der Verf. verlässt die bisherige Konstruction und beginnt hier einen neuen Satz: das Wort *ἅπ. λεγ.* = „frech, tollkühn"; Luth.: „thürstig" (d. i. kühn, von der Wurzel tarr; im Althochd. gaturstig; s. Pischon: Erkl. der hauptsächl. veralteten deutschen Wörter in der Luth. Bibelübers., Berl. 1844, S. 7). — *αὐθάδεις)* nur noch Tit. 1, 7. — Die meisten neueren Ausleger (vgl. de Wette-Brückn., Keil u. A.) nehmen beide Wörter substantivisch; da aber *αὐθάδης* eigentlich Adjektiv ist, so kann es auch hier als solches gefasst werden (Schott, Hofm., Spitta). Dass sie einen affektvollen Ausruf (Schott) bilden, ist unwahrscheinlich; entweder schliessen sie sich als loses Subject dem *οὐ τρέμουσι* an, oder sie sind als voraufgehende Apposition zu dem Subject von *τρέμουσι* (Hofm.) zu nehmen. — *δόξας οὐ τρέμουσι βλασφημοῦντες)* zu *δόξας* s. Jud. V. 8, ohne welche Parallele diese Aussage hier

*) Auch Hofm. giebt den Begriff durch „unreine Begehrlichkeit, schmutzige Begierde" wieder, was er dann umsetzt in „verunreinigende Begierde".

im Zusammenhange wenig verständlich bleibt. — Schwerlich ist die Behauptung zu begründen, dass erst mit V. 10b die Schilderung des Treibens der Lügenlehrer beginne (vgl. noch Keil, Spitta); das müsste irgendwie angedeutet sein. Durch die asyndetische Anknüpfung wird die Verbindung mit dem Vorigen nur noch enger, wenn nicht deutlich ein andersartiges Subject eingeführt wird. Das Particip steht hier wie Cap. 1, 19.

V. 11. Zu vgl. Jud. V. 9. Was Judas speciell von dem Erzengel Michael erwähnt, ist hier allgemeiner von den Engeln gesagt; in dieser Allgemeinheit ist der Gedanke kaum verständlich; erst durch die Vergleichung mit Judas erhält er das gehörige Licht (de Wette). Bei der Annahme der Priorität dieses Briefes würde der hier ausgesprochene Gedanke auf Sach. 3, 2 zu beziehen sein (so Schott, Steinf., Hofm.). *ὅπου*) kann hier nicht im Sinne der Begründung stehen, wie es bisweilen bei den Klassikern vorkommt, da es nicht auf *τολμηταί*, sondern auf *δόξας οὐ κτλ.* zurückzubeziehen ist; aber es ist auch nicht = „während doch, da doch"; diese Bedeutung lässt sich nirgends nachweisen; es steht vielmehr, um die Gleichheit des Verhältnisses (gegenüber den *δόξαι*) zu bezeichnen*); die adversative Beziehung liegt nicht in der Partikel, sondern in dem Gedanken. — *ἄγγελοι*) nach der Parallelstelle nicht böse, sondern gute Engel. — *ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες*) der Komparativ drückt entweder das Verhältniss zu den *τολμηταί* oder zu den *δόξαι* aus; die letztere Beziehung verdient den Vorzug, da es, worauf schon Hofm. Schriftbew. I, S. 460 hingewiesen hat, sich von selbst versteht, dass Engel mächtiger sind als Menschen (Wiesing., Schott, Steinf.). — *οὐ φέρουσι* — — *κρίσιν*) *φέρειν κρίσιν* (Jud. *ἐπιφέρειν κρίσιν*) heisst nicht: „ein Urtheil ertragen" (Luther), sondern: „ein Urtheil bringen, vorbringen". Die Bedeutung: „ein Urtheil fällen" lässt sich schwerlich belegen (vgl. Spitta). — *βλάσφημον* mit Rücksicht auf *βλασφημοῦντες*. — *κατ᾽ αὐτῶν*) nicht: adversum se (Vulg.; vgl. Luthers Uebers.), sondern *αὐτῶν* geht auf *δόξας* zurück (Calvin, Beza, Hornej., de Wette und alle neueren Ausleger, ausser Fronm.), worunter hier — wie bei Judas — teuflische Mächte zu verstehen sind. Die gegenüberstehende Erklärung, wonach der Sinn sein soll, dass die

*) Es entspricht dem deutschen „wo" in Sätzen wie: die Einen lachen, wo die Andern weinen; so hier: jene lästern, wo die Engel *οὐ φέρουσιν κτλ.*, und ist nicht mit Hofm. = *καθ᾽ ὧν* zu erklären.

bösen Engel das göttliche Urtheil über ihre Gotteslästerung nicht zu ertragen vermögen (Luth., Fronm. u. A.), hat nicht nur die Sprache (*βλάσφημος κρίσις* = *κρίσις βλασφημίας*), sondern auch den Kontext gegen sich. — *παρὰ κυρίῳ*) Diese Worte, deren Echtheit unzweifelhaft ist, dürfen nicht mit Bengel erklärt werden: apud Dominum — reveriti, abstinent judicio; „die Vorstellung ist, dass Engel vor Gott erscheinen und vor seinem Thron von dem sagen, was arge Geister in der Welt thun"; daraus erklärt sich auch das Verb. *φέρειν*; vgl. Winer S. 369 *).

V. 12. Vgl. Jud. V. 10. *οὗτοι δὲ*) Gegensatz zu *ἄγγελοι*; das dazu gehörige Prädikat ist *φθαρήσονται*. — *ὡς ἄλογα ζῶα* — — *φθοράν*) Zwischengedanke in enger Beziehung zu *φθαρήσονται*; Grot.: ita peribunt illi, sicut pereunt muta animantia. — *γεγεννημένα φυσικά* ist schwerlich zu erklären: „geboren als sinnliche Wesen zum etc." (Wiesing.;

---

*) Spitta liest *παρὰ κυρίου* (s. textkrit. Note), nimmt *φέρουσιν* in dem dann allein zulässigen Sinne: bringen, und bezieht das Ganze auf die Nachricht aus Henoch, dass die Engel, denen die Ankündigung der Strafe an Azazêl übertragen war, dieselbe nicht selbst ausrichteten, sondern den Henoch damit beauftragten. Schon das ist zweifelhaft, ob die Henochstelle als Motiv dieser Uebertragung an Henoch die Scheu der Engel, die entehrende Kunde selbst zu überbringen, an die Hand giebt; dieser Vorgang würde aber auch dann selbst wenig geeignet sein zur Begründung, da der Verf. doch wissen musste, dass das, wovor die Engel sich gescheut haben würden, von einem blossen Menschen, Henoch, wirklich ausgeführt worden sei. Zudem ist wenig klar, warum dann hinzugefügt wäre: *μείζονες κτλ.*, was doch auch Spitta dahin deutet, dass sie vor der Gelästerten Rache sicher waren. Wenn sie blosse Ueberbringer des göttlichen Befehls waren, was hatten sie da an Rache zu fürchten, — erklärt doch auch Spitta bald darauf die Scheu aus einem ganz anderen Motive, nämlich dem, dass sie den Schmerz und die Scham der gefallenen Engel über das entehrende Urtheil nicht ansehen wollten (S. 173). Hätte Petrus diesen Sinn, wie Spitta behauptet, in der Erzählung gefunden, dann hätte er nicht als das, was sie zu solchem Thun berechtigt hätte, ihre grössere Macht genannt. — Nur bei unserer Fassung ergiebt sich auch eine Parallele zum Treiben der Libertiner; und in den Worten liegt doch keine Steigerung, wie Spitta sie annehmen muss, sondern nur das, dass die Libertiner als blosse Menschen etwas thun, was die Engel nicht zu thun wagen. Das *βλασφημοῦντες* nimmt das *βλάσφημον κρίσιν φέρουσιν* lediglich wieder auf und will es gar nicht überbieten. Spitta bleibt uns auch eine genügende Erklärung schuldig, wie es kommen konnte, dass auf Grund eines *φέρουσιν παρὰ κυρίου* Judas die Geschichte vom Erzengel Michael erzählen konnte. Wäre Judas, wie er annimmt, secundär, dann lieferte er gerade den Beweis, dass *παρὰ κυρίου* eine unmögliche Lesart ist.

und früher in dies. Komment.); durch *φυσικά* soll vielmehr hervorgehoben werden, dass die unvernünftigen Thiere ihrer natürlichen Beschaffenheit nach zur *ἅλωσις* etc. geboren sind; Hofm. nimmt *φυσικά* für ein zu *γεγεννημένα* asyndetisch hinzugefügtes, zweites Attribut = „von Natur bestimmt zur *ἅλωσις* etc.“; dagegen ist nur das Bedenken, dass das blosse *γεγεννημένα* nicht wohl als ein besonderes Attribut betrachtet werden kann. Ob *φυσικά* vor (l. r.) oder nach *γεγενν.* steht, ist für den Sinn gleichgültig*). — *εἰς ἅλωσιν καὶ φθοράν*). Meistens wird erklärt: „zu Fang und Verderben“; dagegen Schott: „zu Fang und Verzehrung“ und ähnlich Hofm., der beide Begriffe aktivisch nimmt: „dass man sie fange und verzehre“; diese Erklärung von *φθορά* ist um so unberechtigter, als *φθορά* in dem folgenden *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* diese specielle Bedeutung nicht haben kann. Nach dem neutest. Sprachgebrauch ist unter der *φθορά* hier der Untergang gemeint, zu welchem die Thiere bestimmt sind; vgl. Kol. 2, 22. — *ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες — φθαρήσονται*) Hinsichtlich der Konstruction vgl. Winer S. 583. Nach der gewöhnlichen Auffassung ist *ἐν οις* abhängig von *βλασφημοῦντες* und aufzulösen: *ἐν τούτοις, ἃ ἀγνοοῦσιν βλασφ.* (hiefür entscheidet sich Winer; so auch Wiesing. und Buttm. S. 128); es kann *ἐν οἷς* aber auch von *ἀγνοοῦσιν* abhängen und aufzulösen sein: *ταῦτα, ἐν οἷς ἀγνοοῦσιν, βλασφημοῦντες.* Für die Konstruction *βλασφημεῖν ἐν* findet sich sonst kein Beispiel (doch man vgl. das ähnliche *καταλαλεῖν ἐν* 1 Petr. 2, 12). Buttm. sagt deshalb, dass hier durch *ἐν* (nicht eigentlich das Object, sondern) „mehr die Sphäre bezeichnet wird, innerhalb welcher die Lästerung stattfindet“; auch die Verbindung von *ἀγνοεῖν* mit *ἐν* ist ungebräuchlich; doch „ist sie in späteren Schriften nicht ohne Beispiel“; sie findet sich Test. XII. patr. bei Fabricius cod. pseudepigr. V. T. S. 717. Der Sinn ist bei beiden Konstructionen wesentlich derselbe. Nach dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden (V. 10) und nach Judas V. 8 u. 10 hat man als das ihnen Unbekannte, worauf sich ihr Lästern bezieht, die *δόξαι* zu ver-

---

*) Es ist charakteristisch, wie Spitta sich dieses ihm unbequemen *φυσικά* entledigt. Nachdem er gut nachgewiesen hat, dass alle Deutungen diesem eigenthümlichen Worte nicht völlig gerecht zu werden vermöchten, erklärt er es einfach als eine aus Judas eingedrungene Glosse. Nimmt man das Willkürliche aus der Behauptung, so liegt darin das Zugeständniss, dass man das Wort ohne eine Abhängigkeit vom Judastexte nicht recht begreifen könne, was unserer Auffassung genau entspricht.

stehen; dieser unvernünftigen Lästerung wegen wird ihnen das widerfahren, was durch die Worte: *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν καὶ φθαρήσονται* ausgedrückt ist. Man hat unter *φθορά* hier das sittliche Verderben verstanden; so de Wette-Brückn., Steinf., Fronm., Keil; allein mit Unrecht, da das Wort hier dieselbe Bedeutung haben muss, wie vorher; dann aber geht *αὐτῶν* nicht auf die Libertiner, sondern auf die vorhergenannten *ζῶα*, wobei sich *καί* aus der Vergleichung mit diesen erklärt. Diese (die Libertiner) werden, indem sie den unvernünftigen Thieren durch ihr unvernünftiges Lästern dessen, was ihnen unbekannt ist, gleichen, auch die *φθορά* erleiden wie jene, welche dazu von Natur bestimmt sind. Es ist in der That kaum begreiflich, wie man die genaue Parallele, wie zwischen *ἄλογα* und *ἀγνοοῦσιν*, so auch zwischen *φθαρήσονται* und *φθορά* hat verkennen können; vgl. Spitta, welcher zu behaupten wagt, die Gleichheit zwischen dem Geschicke der Thiere und der Libertiner sei dem Texte aufgedrungen. Wozu hätte dann wohl der Verf. die Beschreibung der *ζῶα* in dieser eigenthümlichen Weise ausgeführt?

Gänzlich abweichend ist die Erklärung von Hofm., der *ἐν οἷς* in *ἐν τούτοις ἃ* auflöst, *ἐν τούτοις* auf *φθαρήσονται* bezieht, unter dem, was sie, ohne es zu kennen, lästern, die sinnlichen Dinge versteht, *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* als näher bestimmende und erklärende Apposition zu *ἐν τούτοις* fasst und *φθορά* aktivisch = „Missbrauch" nimmt und so den Gedanken ausgedrückt findet, dass die Libertiner dadurch, dass sie die sinnlichen Dinge, von denen sie meinen, dass sie mit Gott nichts gemein haben, nach ihrer Lust missbrauchen, dem Verderben anheim fallen. Gegen diese Auffassung aber spricht schon, dass das *ἐν οἷς* nicht auf eins der daneben stehenden Verba, sondern auf das entfernte *φθαρήσονται* bezogen wird, ferner, dass dem zweiten *φθορά* eine andere Bedeutung zugeschrieben wird als dem ersten, indem dieses = „Verzehrung", jenes = „Missbrauch" sein soll, so wie dass diese beiden Bedeutungen dem Worte keineswegs eignen; ferner, dass die Beziehung auf die sinnlichen Dinge im Kontexte durch nichts angedeutet ist; ferner, dass *ἐν τῇ φθορᾷ* unmöglich Apposition zu *ἐν τούτοις* sein kann, und endlich, dass es bei dieser Erklärung statt *ἀγνοοῦσιν βλασφημοῦντες* hätte *ἀγνοοῦντες βλασφημοῦσι* heissen müssen *).

*) Schott stimmt mit Hofm. hinsichtlich der Beziehung auf die sinnlichen Dinge und der Begriffserklärung des ersten *φθορά* überein,

Spitta behauptet, bei unserer Auffassung würde man erwarten: *ταῦτα ἐν οἷς ἀγνοοῦσι βλασφημοῦντες*. Dagegen ist einfach zu sagen, dass jene Attraction gut griechisch ist. Ferner hätte er nicht verkennen sollen, dass nach dem Wortlaut das tert. comp. natürlich nur der Unverstand ist, während das, worin er sich äussert, verschieden sein kann, und dass *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* nicht übersetzt zu werden braucht: „in und mit dem Verderben der Thiere", sondern: „in dem Verderben, wie es die Thiere ereilt". Er selbst hält die Verbindung Hofmanns für die richtige, löst aber *ἐν οἷς* auf in *ἐν τούτοις, οὓς* und bezieht es auf die *δόξαι* (die dem Sinne nach *ἄγγελοι* sind); ebenso dann das *αὐτῶν*. Damit ermöglicht er es sich freilich, *ἐν τῇ φθορᾷ αὐτῶν* zu übersetzen: „in und mit dem Verderben der Engel"; aber ist es denn möglich, auch *ἐν τούτοις*, wozu jenes nach ihm als Apposition tritt, zu nehmen = „in und mit", oder: „zugleich mit ihnen"? Ausserdem lässt sich bei der Lesart *καὶ φθαρήσονται* seine Auslegung gar nicht durchführen. Dem geht er wieder aus dem Wege, indem er der minder bezeugten Lesart *καταφθαρήσονται* den Vorzug giebt.

V. 13. *ἀδικούμενοι μισθὸν ἀδικίας*) Die Lesart *κομιούμενοι μισθ. ἀδικ.* ist nur scheinbar leichter, in Wirklichkeit unbrauchbar. Denn selbst wenn man die folgenden Participien einfach als Verba finita übersetzen dürfte (vgl. Hofm., Keil, Spitta), was ganz unwahrscheinlich ist, so würde das Futur neben den folgenden Präsentia unerklärlich bleiben. Nur dann könnte man ihm den futurischen Sinn lassen, wenn man *μισθὸν ἀδικίας* in dem Sinne nimmt, dass sie den Lohn ihrer Ungerechtigkeit im Verderben davontragen werden. Dem widerspricht aber der Gebrauch des Begriffes in V. 15, wo es nicht die göttliche Strafe bedeutet, sondern den Lohn, den Bil. sich durch ungerechtes Handeln zu erwerben suchte. Diese Bedeutung mit dem futurischen *κομιούμενοι* zu verbinden, ist neben den präsent. Aussagen unerlaubt (geg. Spitta). Wir lesen *ἀδικούμενοι* und ver-

---

weicht aber sonst von ihm ab, indem er den Gedanken des Verses so angiebt: „Wie unvernünftige Thiere, welche — — — nur zu Fang und Verzehrung vorhanden — — zum Verderben kommen, so werden diese Leute zu Grunde gehen; indem sie in dem Gebiete, von welchem sie kein Verständniss haben, Lästerungen ausstossen, werden sie in und mit dem Untergang der zu diesem Gebiet gehörigen Dinge, die sie lästern, auch selbst zu Grunde gehen". Diese Erklärung rechtfertigt sich eben so wenig, wie die von Hofm.

binden es, wie es am natürlichsten ist, mit φθαρήσονται: „sie werden zu Grunde gehen, indem sie damit um den Lohn, den sie durch ihre ἀδικία erwerben wollten, betrogen werden"; d. h. nach dem Vorigen und Folgenden: durch ihren unsittlichen Wandel wollen sie sich einen μισθός erwerben, stürzen sich dabei aber ins Verderben und gehen damit des erstrebten μισθός verlustig. — ἡδονὴν ἡγούμενοι) schliesst sich an das Vorhergehende an, schildernd, worin sie den μισθὸς ἀδικίας suchten, um den sie betrogen werden, während die folgenden Participien die ἀδικία selbst weiter beschreiben. Die drei Arten der ἀδικία, die hier genannt werden, sind 1. das üppige Wohlleben, 2. die Hurerei, 3. die Habsucht. — τὴν ἐν ἡμέρᾳ τρυφὴν) ἐν ἡμέρᾳ erklärt Oecum. = καθ᾽ ἡμέραν, gegen den Sprachgebrauch; mehrere Ausleger (Benson, Morus, Fronm., Hofm.) nehmen ἡμέρα hier im Gegensatz gegen die Nacht; dies ist jedoch unpassend, da nicht einzusehen ist, warum sie die τρυφὴ in der Nacht nicht für Lust erachten sollten; besser Gerh.: per τὴν ἡμέραν intelligitur praesentis vitae tempus; Luth.: „das zeitliche Wohlleben" (de Wette-Brückn., Wiesing., Schott), im Gegensatze gegen die Zukunft (vgl. ψυχὴν διδόναι ἡδονῇ καθ᾽ ἡμέραν = so lange es Tag ist, d. i. bei Lebzeiten Aesch. Pers. 841, s. Pape s. v. ἡμέρα). Also etwas, was sie nur während ihres Lebens geniessen können, halten sie für ἡδονή und erstreben sie als den eigentlichen Lohn ihres ungerechten Thuns; dadurch ziehen sie sich aber nach dem Vorigen das Verderben, den Untergang zu, mit dem diese ἡδονὴ für sie aufhört, und mit dem sie also des Lohnes der Ungerechtigkeit verlustig gehen*). — σπῖλοι καὶ μῶμοι) ist entweder mit dem Folgenden zu verbinden: „die als σπ. καὶ μῶμοι schwelgen" (de Wette-Brückn., Wiesing.); oder es sind selbständige Ausdrücke des Unwillens, wie vorher τολμηταὶ αὐθάδεις V. 10 und nachher κατάρας τέκνα (Schott, Fronm., Keil, Spitta), die sich als Apposition dem Vorhergehenden anschliessen (Hofm.); letzteres ist der lebhaften Rede angemessener. Statt σπῖλοι hat Judas: σπιλάδες; σπῖλοι (seltner σπίλοι) ist = „Schmutzflecken", vgl. 5, 27. — μῶμοι: ἅπ. λεγ., gewöhnlich:

---

*) Spitta vermuthet wieder einen Schreibfehler für τροφὴν: „indem sie die gewöhnliche tägliche Nahrung als Lustbarkeit achten", kann dabei aber einer Auffassung des ἐν ἡμέρᾳ (als ob es mit καθ᾽ ἡμέραν identisch wäre) nicht entgehen, die er selbst eben verworfen hatte.

Tadel, Schande, hier: „Schandflecken“ *). — *ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν*) *ἐντρυφῶντες* blickt auf *τρυφὴν* zurück und ist nicht abzuschwächen in: „sich an etwas ergötzen“ (Jes. 55, 2. LXX; Hofm.); es ist auch nicht mit dem folgenden *ὑμῖν* zu verbinden, sondern heisst, wie gewöhnlich: „schwelgen“; *ὑμῖν* gehört zu *συνευωχούμενοι*. — *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* erklärt sich aus V. 3 und V. 14; den Betrug übten sie dadurch, dass sie sich durch Anpreisung ihrer nichtigen Weisheit irdischen Vortheil zu verschaffen wussten (Wiesing., Fronm.); *ἐντρυφᾶν* kann hier nicht das wirkliche Schwelgen bezeichnen, da durch *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* jedenfalls der Gegenstand ihres *ἐντρυφᾶν* angegeben wird. Es ist ihre höchste Lust, andere zu bethören, um dann ihren Vortheil von ihnen zu ziehen; *ἐντρυφᾶν* ist dafür wahrscheinlich gewählt, weil der Zusammenhang das Bild von selbst an die Hand gab. Wolf, Ewald, Grimm meinen, dass unter *ἀπάται* im Wortspiele die Agapen gemeint seien, sofern diese von ihnen im Widerspruche mit dem eigentlichen Wesen derselben zu ihrem Nutzen gemissbraucht wurden; vgl. die eingehende Widerlegung bei Spitta. — *συνευωχούμενοι ὑμῖν*) ist dem Vorhergehenden subordinirt. Sie schwelgten in ihren Trügereien, indem sie es sich bei den Gastmahlen derer, bei denen sie sich durch dieselben Eingang verschafft hatten, wohl sein liessen. — Spitta will uns glauben machen, ursprünglich habe da gestanden *ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀγάπαις αὐτῶν*. Also Agapen der Libertiner in sectirerischem Sinne, was bei dem nach Spitta späteren Judas merkwürdigerweise fortfällt! Dann durch Schreibversehen: *ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν*! Um die Beziehung auf die Agapen wieder hineinzubringen, fügte ein Späterer aus Judas zu: *συνευωχούμενοι ὑμῖν*, und endlich änderte ein noch Späterer auch das *ἀπάταις* in *ἀγάπαις*. Welch eine Kette von willkürlichen Behauptungen! Streichen wir alles Willkürliche, so ergiebt sich wiederum, also indirect von Spitta zugegeben, dass der Zusatz *συνευωχούμενοι* sich allerdings nur aus der Judasparallele verstehen lässt; es ist offenbar lediglich um des Wortlautes dieser Vorlage willen hinzugefügt, nachdem, wir wissen nicht, wodurch veranlasst, von unserem Verf. zunächst *ἐν ταῖς ἀπά-*

---

*) Hofm. bestimmt (wohl richtig) diese Ausdrücke näher dahin: „Schmutzflecken, welche die Reinheit der Gemeinde beschmutzen, Schandflecke, welche ihr zu ihrer Schmach anhängen“; vielleicht werden sie auch so genannt, weil ihnen selbst beides, sowohl der Schmutz als auch die Schande, anhaftet.

ταις αὐτῶν geschrieben war, für dessen Ursprünglichkeit schon das *αὐτῶν* genügendes Zeugniss ablegt.

V. 14 ohne Parallele bei Judas, dient auch eben dazu, das von Judas abweichende Moment des vorigen Verses näher zu beschreiben, indem hier ausgeführt wird, inwiefern sie in ihren Betrügereien schwelgen: sie betrügen die anderen, um ihre Wollust und Habsucht zu befriedigen. — *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος*) Die ehebrecherische Lust malt sich in den Augen ab; in dem Ausdruck: *μεστοὺς μοιχαλίδος* wird die in den Augen sich offenbarende Begierde nach der *μοιχαλίς* als ein Erfülltsein des Auges mit dieser bezeichnet, indem sie auf nichts Anderes als nur auf diese blicken. — Hofm. erklärt *μεστός τινος*, mit Berufung auf Plato Sympos. 194 B. hier = „ganz von etwas eingenommen und hingenommen". — Dass ein weibliches Mitglied des Hauses, in welches sie sich eingedrängt haben, als bereits ihrer Verführung zum Opfer gefallen, dargestellt werde (Dietl.), ist willkürlich anzunehmen. Eine enge Verbindung mit dem Vorigen ist nicht angezeigt (Calv., Schott, Hofm.; s. dageg. Keil). — *καὶ ἀκαταπαύστους ἁμαρτίας*) „ungestillt, ungesättigt in der Sünde", d. h. Augen, in denen sich das unruhige Verlangen nach immer neuer Sünde abspiegelt; unter *ἁμαρτία* ist hier vorzugsweise die Wollustsünde zu verstehen. — *δελεάζοντες*) V. 18 u. Jak. 1, 14: „ködern, an sich locken"; quasi pisces hamo captare (Beza). — *ψυχὰς ἀστηρίκτους*) *ἀστήρικτος* (Cap. 3, 16) nicht: „leichtfertig" (Luth.), sondern: in fide et pietatis studio nondum satis fundatus et formatus (Gerh.). — Dieser Gedanke schliesst sich wohl enger dem Vorhergehenden als dem Folgenden (Hofm.) an, so dass der Sinn ist: sie locken dieselben an sich, um an ihnen ihre Fleischeslust zu befriedigen; geg. Spitta, welcher behauptet, dass alle Züge, auch der folgende von der *πλεονεξία*, zum Bilde von obscönen Schwelgereien sich zusammenschliessen, während er selbst (S. 189) zugesteht, dass hier ohne feste Gruppirung sich einfach Zug an Zug reiht, um das Bild der *ἀδικία* nach allen Seiten hin zu vervollständigen. — *καρδίαν — ἔχοντες*) Drittes Laster: die Habsucht. Während sie Frauen zu verführen suchen, nehmen sie den Männern durch Betrug Hab und Gut ab. Die Konstruktion des Verb. *γεγυμνασμένην* c. Gen. kommt auch bei den Klassikern vor (Philostr. 2, 15: *θαλάττης οὔπω γεγυμνασμένοι*; 3, 1: *Νέστορα πολέμων πολλῶν γεγυμν.*, 10, 1: *σοφίας ἤδη γεγυμνασμένον*): „ein in Habsucht geübtes Herz". — *κατάρας τέκνα*) vgl. Ephes. 2, 3. 2 Thess. 2, 3: ein Aus-

druck des tiefsten Unwillens; ähnlich wie *σπῖλοι καὶ μῶμοι* V. 13, der als Apposition (vielleicht gar als selbständiger Ausruf der Unwillens; vgl. Spitta) affectvoll das Vorige abschliesst, während im Folgenden die Rede diese leidenschaftliche Kürze nicht mehr aufweist.

V. 15. 16. Vergleichung mit Bileam; vgl. Jud. V. 11. Die Vergleichungen mit Kain und Korah fehlen hier. — *καταλιπόντες εὐθεῖαν ὁδὸν κτλ.*) zu *εὐθ. ὁδ.* vgl. Apgsch. 13. 16; die Worte schliessen sich eng an *ἐπλανήθησαν* an, dem dann als nähere Bestimmung der folgende Participialsatz hinzugefügt ist. Zu *ἐξακολουθ.* vgl. Cap. 1, 16. 2, 2. Die Zusammenstellung dieses Verbs mit *τῇ ὁδῷ* erklärt sich daraus, dass *ὁδὸς* hier in der tropischen Bedeutung: Lebensweise, Verhaltungsweise, gedacht ist. — Die Form *Βοσόρ*, hebr. בְּעוֹר, stammt aus eigenthümlicher Aussprache des ע, oder, wie Keil in einem Nachtrage (S. 337), sagt durch Verschreibung aus *BEωP* wurde *BOCOP*. Mehrere Ausleger: Krebs, Vitringa, Wolf, Grot. u. A. meinen, dass hier auf den Rath, den Bileam den Midianitern zum Verderben der Israeliten (4 Mos. 31, 16. Apok. 2, 14) gab, angespielt werde (so auch Dietl. und Spitta, letzterer mit bemerkenswerther Berufung auf Jos. Ant. IV, 6, 6 ff.); allein nach V. 16 ist hier vielmehr an die beabsichtigte Verfluchung des israelit. Volkes zu denken, zu der Bileam um des Lohnes willen allerdings Lust hatte; daher: *ὃς μισθὸν ἀδικίας* (s. V. 13) *ἠγάπησεν*. Wenn 4 Mos. 22, 1—20 solche Lust auch nicht bestimmt erwähnt ist, so ist sie doch der Geschichte mit der Eselin zufolge bei ihm vorauszusetzen; vgl. auch 5 Mos. 23, 5. Belege aus den Rabbin. Schriften s. b. Wetstein. — V. 16. *ἔλεγξιν δὲ ἔσχεν ἰδίας παρανομίας*) „er erhielt (erlitt) aber Zurechtweisung (Tadel) seiner Uebertretung"; seine *παρανομία* (synonym mit *ἀδικία*) bestand darin, dass er um des Lohnes willen bereit war, wenn Gott es zuliesse, Israel zu fluchen und deshalb zu Balak zog. *ἰδίας* steht hier statt des Pron. pers. *αὐτοῦ*. Dietl. urgirt *ἰδίας*, indem er übersetzt: „der ihm eigenen"; vgl. Wiesing.: „er, der Andern ein Prophet war, musste durch eine Eselin sich die eigne *παρανομ.* vorhalten lassen". Allein weder jenes noch dieses ist durch den Kontext angedeutet. — Worin die *ἔλεγξις* bestand, wird durch das Folgende angegeben. — *ὑποζύγιον*) Jochthier, hier wie Matth. 21, 5 Bezeichnung des Esels. — *ἄφωνον*) Gegensatz gegen das menschliche Reden. — *ἐν ἀνθρώπου φωνῇ φθεγξάμενον*) giebt nicht den Grund des *ἐκώλυσε* an, sondern hebt das Wunderbare der Begebenheit

(ἄφωνον — φωνῇ) hervor. — ἐκώλυσε τὴν τοῦ προφήτου παραφρονίαν) Unter der παραφρονία des Bileam versteht Schott sein Schlagen der Eselin, Wiesing.: „seine Thorheit, in der er gegen den Esel anging"; richtiger ist es, darunter die vorhergenannte παρανομία zu verstehen, der die Eselin in den Weg trat; mit Recht sagt Hofm.: „der Begriff des Verbums schliesst nicht in sich, dass das unterbleibt, sondern beschränkt sich darauf, dass dem, was man thut oder thun will, in den Weg getreten wird; vgl. 1 Thess. 2, 16. Das Wort παραφρονία „Thorheit", ἅπ. λεγ. (das Verb. 2 Kor. 11, 23), auch bei den Klassikern ungebräuchlich, statt dessen παραφροσύνη oder παραφρόνησις; s. Win. S. 90. — τοῦ προφήτου (vgl. 4 Mos. 24, 4) steht in nachdrucksvollem Gegensatze zu ὑποζύγιον ἄφωνον. Die von ihm, dem Propheten, nicht erkannte Sünde „war eine so schlimme, dass ein unvernünftiges Thier sogar den Wahnwitz derselben einsah und zu hindern suchte" (Spitta, der dann mit Recht auf V. 12 zurückweist).

V. 17. Schilderung der Irrlehrer von einer neuen Seite, sofern sie durch Vorspiegelung der Freiheit Andere zur Sittenlosigkeit verführen. Zuerst eine doppelte Vergleichung, worin das eine Bild aus Judas in zwei Bilder auseinandergezogen erscheint. — οὗτοί εἰσι πηγαὶ ἄνυδροι) Bemerke hier das dem Judasbriefe durchaus eigenthümliche (V. 12. 16. 19) οὗτοί εἰσιν. Der Vergleichungspunkt liegt in dem Täuschenden einer πηγή, die wasserlos ist; sie erregt eine Erwartung, die sie nicht erfüllt (als Gegenbild vgl. Sprüchw. 10, 11. Jes. 58, 11). — καὶ ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι) ὁμίχλη eigentl. Nebel, hier (im Plural) Nebelwolken; denn nur solche sind als Regen verheissend zu denken. — λαῖλαψ, nach Aristot. (lib. de mundo) = πνεῦμα βίαιον καὶ εἰλούμενον κάτωθεν ἄνω; Mark. 4, 37. Der Vergleichungspunkt ist hier derselbe, wie im vorhergehenden Bilde; nur dass durch ὑπὸ λαίλ. ἐλαυν. noch schärfer auf den Widerspruch dessen, was sie scheinen und verheissen, und dessen, was sie in Wahrheit leisten, hingewiessen ist. — οἷς — — τετήρηται) eben so Jud. V. 13, welches für unseren Verf. die Quelle ist. Denn wenn sich dieser Satz dort auch nicht unmittelbar grammatisch an ἀστέρες πλανῆται anschliesst, so erscheint die auf die Libertiner bezügliche Aussage doch gewählt mit Rücksicht auf jenes auf sie zuletzt angewandte Bild; sie sind Sterne, die nur auf kurze Zeit leuchten, bald aber wird ihnen ein direct gegentheiliges Loos beschieden sein: ewige Finsterniss. Hier dagegen steht das

Bild ganz abrupt, und es ist nichts weniger als wahrscheinlich, dass die Aussage aus Mich. 3, 6 geflossen sein sollte (geg. Spitta), wo lediglich von der Nacht die Rede ist, in der den Propheten das Licht göttlicher Offenbarung fehlt (*σκοτία ἐκ μαντείας*). Das Relativum schliesst sich grammatisch, ebenso wie Jud. 12, an *οὗτοι*, nicht an *ὁμίχλαι* an (geg. Hofm.).

V. 18. Vgl. Jud. V. 16. — *ὑπέρογκα γὰρ ματαιότητος φθεγγόμενοι*) Dieser Vers begründet das V. 17 in bildlicher Rede ausgesprochene Urtheil *). — *ὑπέρογκος*) „übermässig, übertrieben gross"; *ματαιότης* giebt im scharfen Gegensatze dazu das Wesen dieser hochtönenden Reden („der stolzen Worte" Luth.) an; Luth. treffend: „da nichts hinter ist"; *φθεγγόμενοι* (nur noch V. 16 und Apgsch. 4, 18) ist um so passender, als es vorzugsweise vom lauten Reden gebraucht wird. — *δελεάζουσιν*) vgl. V. 14. — *ἐν ἐπιθυμίαις σαρκὸς ἀσελγείαις*) Gewöhnlich nimmt man *ἐν* = *διά* und *ἀσελγ.* als eine Apposition zu *ἐπιθ.*: „durch fleischliche Lüste, durch Schwelgereien" (de Wette, Brückn., Wiesing., auch wohl Schott); dabei bleibt jedoch der Mangel eines *καὶ* oder eines zweiten *ἐν* fühlbar, auch sind die *ἐπιθυμίαι* der Verführer nicht als Mittel der Lockung denkbar; Hofm. erklärt: „mittelst Begierden des Fleisches, die sie in ihnen wachrufen, durch Ausschweifungen, deren Genuss sie ihnen vorhalten"; daran ist unzweifelhaft richtig, dass die Ausschweifungen das eigentliche Mittel der Lockung sind, das sie äusserlich anwenden. Aber durch *ἐν* kann nicht ein zweites Mittel angegeben werden, was in dem Hofmannschen Sinne gar nur die Folge der Anwendung des anderen sein könnte, sondern *ἐν* giebt die Sphäre an, in der sich die Verführer dabei bewegen, es bezeichnet den ihnen mit den zu Verführenden gemeinsamen Boden, der ihnen den Anknüpfungspunkt für ihre Verführung bietet. Bei dieser Fassung fallen die von Spitta aufgeführten Gründe gegen die gewöhnliche Lesart hin. Luth. übers. unrichtig: „durch Unzucht zur fleischlichen Lust" (= *εἰς ἐπιθυμίας*). — *τοὺς ὀλίγως ἀποφεύγοντας*) *ὀλίγως*, *ἅπ. λεγ.*, auch sonst sehr selten, drückt sowohl Zeit als Maass aus. Da sich mit einem zeitlich gefassten *ὀλίγως* ein *ἀποφεύγοντας* nicht verbinden

---

*) Bengel: puteus et nubes aquam pollicentur; sic illi praegrandia jactant, quasi lumina ecclesiae; sed hi putei, hae nubes nil praebent; praegrandia illa sunt vanitatis.

lässt (vgl. Dietl.), so muss es vom Maasse (Wiesing., Brückn.), oder besser räumlich (Hofm., Spitta) genommen worden (vgl. Keil). Sie sind noch gleichsam auf der Flucht aus dem früheren Zustande begriffen, noch nicht sehr weit von ihm entfernt, in dem neuen noch nicht befestigt; vgl. V. 14: *ψυχὰς ἀστηρίκτους*. Es sind also nicht die Leser im Ganzen gemeint, denen der Verf. einen *στηριγμὸς* (3, 17) zuschreibt, sondern die, welche eben erst bekehrt sind und noch gleichsam auf der Uebergangsstufe vom Heidenthume zum Christenthume sich befinden. — *τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστρεφομένους*) Der Akkus. ist von *ἀποφεύγοντας* abhängig und *οἱ ἐν πλάνῃ ἀναστρεφόμενοι* sind die, von denen die Verführtwerdenden sich ausgeschieden haben, die Nichtchristen, namentlich die Heiden, als welche ihr Leben *ἐν πλάνῃ* führen (Wiesing., Schott, Brückn., Fronm., Hofm., Keil). Spitta (nach Steinf.) versteht darunter die Libertiner, weil er die Leser nicht für Heidenchristen hält. Allein die Analogie des *ἀποφυγόντες κτλ.* in V. 20 legt unsere Auffassung näher; und sodann kann Spitta, auch bei räumlicher Fassung des *ὀλίγως*, kaum der Annahme entgehen, dass die *ἀποφεύγοντες* früher schon einmal mit den Libertinern Gemeinschaft gehabt haben, wovon, wie er selbst zugiebt, nirgends etwas angedeutet ist.

V. 19. *ἐλευθερίαν αὐτοῖς ἐπαγγελλόμενοι*) Erklärung des *ὑπέρογκα ματ. φθεγγόμενοι;* die hohen Reden haben das Rühmen der Freiheit zum Inhalt. — *ἐπαγγελλόμενοι*: sie verheissen, versprechen denen, die sich ihrer Leitung hingeben, dass sie sie zur wahren Freiheit führen würden. — *αὐτοὶ δοῦλοι ὑπάρχοντες τῆς φθορᾶς*) scharfer Gegensatz zu *ἐλευθ. ἐπαγγελλ.*: „da sie doch selbst Sklaven der *φθορά* sind". Unter *φθορά* wird hier meistens das sittliche Verderben verstanden, allein diese Bedeutung hat es sonst nie im N. T.; es ist vielmehr in demselben Sinne zu nehmen, wie 1, 4. 2, 12; Röm. 8, 21 bezeichnet es das Gegentheil der *δόξα*, was von Hofm. und Keil mit Unrecht geleugnet wird. Unrichtig versteht Schott darunter „die sinnlichen Dinge" (ähnlich Hofm., der sich auf 1 Kor. 15, 50 beruft); sind diese auch der *φθορά* verfallen, so können sie doch nicht ohne Weiteres als die *φθορά* bezeichnet werden. Der Hauptton liegt auf *δοῦλοι*. Das ist eine thatsächlich ganz neue Aussage über ihr gegenwärtiges Verhältniss zur *φθορά*, die im ganzen Capitel keine Parallele hat, da V. 12 nur von ihrem endlichen Vernichtetwerden, nicht aber von ihrer gegenwärtigen Knechtsstellung dieser *φθορά* gegenüber spricht (geg. Spitta). Diese weitgehende Aussage bedarf

also einer Begründung. Zum Erweise also der Berechtigung, sie so zu bezeichnen, dient die allgemeine Sentenz: *ᾧ γάρ τις ἥττηται, τούτῳ [καὶ] δεδούλωται.* Das Verb. *ἡττᾶσθαι* (ausser hier u. V. 20 nur noch 2 Kor. 12, 13) wird in der klass. Gräcität als Passiv mit *ὑπὸ* und seiner Bedeutung gemäss öfters mit dem Gen., bisweilen auch mit dem Dat. constr.; der Dat. bei *δεδούλωται* drückt das Verhältniss der Zugehörigkeit aus: „dem ist er zum Sklaven gemacht", d. i. dessen Sklave ist er. Das *φθορά* in V. 19a behält trotzdem seine Bedeutung. Denn durch ihren unsittlichen Wandel sind sie von der *φθορά*, dem Verderben, dem sie damit verfallen, überwunden. Aber diese *φθορά* wird sie nicht nur in Zukunft gänzlich vernichten, sondern sie knechtet sie auch schon gegenwärtig, so dass sie, während sie scheinbar die höchste Freiheit vor sich hertragen, schon *δοῦλοι τῆς φθορᾶς* genannt werden können. Spitta bezieht die Aussage auf die Verführten, die Begründung demnach auf die Aussage des ganzen V. 19, und macht vor *ᾧ γὰρ* einen Punkt! Wäre solche Begründung an sich selbst denkbar, hier wird sie dadurch unmöglich, dass das *δοῦλοι* in *δεδούλωται* offenbar wiederkehrt, also der *τις* nur der *δοῦλος* aus V. 19a sein kann.

V. 20 giebt eine Erklärung (*γὰρ* = nämlich) der V. 19 enthaltenen Aussage, dass die Geschilderten *δοῦλοι τῆς φθορᾶς* seien, nachdem auf sie die allgemeine Sentenz: *ᾧ — — δεδούλωται* bezogen ist. Fast sämmtliche Ausleger halten dafür, dass in diesem Verse dieselben das Subjekt sind, die es V. 19 sind; so dass das *ἀποφυγόντες* sich auf diejenigen bezieht, mit deren Schilderung sich der Verf. das ganze Capitel hindurch beschäftigt; anders dagegen urtheilen Beng., Fromm., Hofm. (und nach seiner oben erwähnten Ausl. von V. 19b natürlich auch Spitta), welche annehmen, dass *ἀποφυγόντες* auf die Verführten gehe, und dass demnach diese und nicht die Verführer als das Subjekt des Satzes zu denken seien. Für diese Ansicht lässt sich nur scheinbar der Begriff *ἀποφυγόντες*, der auf das *ἀποφεύγοντας* V. 18 zurückzuweisen scheint, geltend machen; nur scheinbar; denn gerade dann, wenn hier dieselben gemeint wären, würde der Wechsel des Tempus (hier aor., dort praes.) unerklärlich sein. Es ist ganz unnatürlich, hier die als Subjekt zu denken, die V. 18 das Objekt bilden, zumal V. 19 dasselbe Subjekt hat, wie V. 18; und andererseits wäre es mehr als auffallend, wenn der Verf. von hier an nicht in der Schilderung derer, von denen das ganze Capitel redet, fortführe,

zumal da hier sich die Rede in strafendem, zornigem Tone ergeht, der nur gegenüber den eigentlichen Verführern angeschlagen ist, während eine solche Redeweise denen gegenüber, deren Verführung er sich doch erst zukünftig denkt, wenig am Platze wäre. Dazu kommt, dass das ἡττῶνται dem ἥττηται zu bestimmt entspricht. So werden die Verse kettenmässig aneinandergeknüpft; wie dort durch δοῦλοι und δεδούλωται, so hier durch ἥττηται und ἡττῶνται, so dass ein Uebergang in ein anderes Subjekt weder im ersten Falle (geg. Spitta), noch im letzten (geg. Fronm., Hofm., Spitta) möglich ist *). — εἰ γὰρ) Die Wirklichkeit, wie öfters, hypothetisch ausgedrückt. — ἀποφυγόντες) das Particip ist nicht durch: „obgleich“, sondern durch „nachdem“ aufzulösen. — τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου) τὰ μιάσματα, eine nur hier vorkommende Form, V. 10: μιασμός. — τοῦ κόσμου, hier im ethischen Sinne, als Inbegriff derer, die ἐν πλάνῃ wandeln (V. 18), oder, wie Wiesing. erklärt: „als Herrschaftsgebiet der Sünde“: „die der Welt angehörenden Befleckungen“ **). — ἐν ἐπιγνώσει τοῦ κυρίου — Χριστοῦ) d. i. dadurch, dass sie zu der Erkenntniss Christi kamen. — τούτοις (i. e. μιάσμασι) δὲ πάλιν ἐμπλακέντες ἡττῶνται) ἐμπλακέντες est valde emphaticum; ἐμπλέκεσθαι enim dicuntur, qui tricis et laqueis implicantur (Gerh.); es erinnert an V. 12. Durch die Partikel δὲ werden entweder die beiden Participien: ἀποφυγόντες und πάλιν ἐμπλακέντες, oder das erste Particip und das Verb. fin. ἡττῶνται in Gegensatz gestellt; die erstere Konstruktion verdient als die korrektere den Vorzug. τούτοις ist grammatisch nur zu ἐμπλακ., dem Sinne nach auch zu ἡττῶνται zu beziehen (geg. Spitta). — γέγονεν αὐτοῖς — — τῶν πρώτων) Dieselben Worte: Matth. 12, 45. Luk. 11, 26 ***);

---

*) Eine Zurückweisung der Auffassung von Hofm. und Spitta ist demnach im einzelnen in den folgenden Versen nicht mehr erforderlich; thatsächlich lassen sich die Ausführungen, auch die Spittas, im Einzelnen in ihrer Unhaltbarkeit leicht nachweisen. Gegen Hofm. vgl. Keil, S. 263. Der Inhalt der folgenden Verse kann an dem obigen, feststehenden Resultate nichts ändern; vielmehr muss die Exegese derselben diesem angepasst werden.

**) Ohne ausreichenden Grund nimmt Hofm. τὰ μιάσματα τ. κ. in persönlichem Sinne, indem es zuerst „die Menschen, welche die Gräuel und Schmutzflecken der ausserchristlichen Welt, bei τούτοις δὲ aber die christlichen, welche Petrus als σπῖλοι κ. μῶμοι der Gemeinde bezeichnet hat“, sein sollen, obgleich der Kontext dies durch nichts andeutet und es willkürlich ist, bei τούτοις an andere μιάσματα als bei diesem Worte selbst zu denken.

***) Aehnlich heisst es im Past. Herm. 3, 9: quidam tamen ex iis maculaverunt se, et projecti sunt de genere justorum et iterum

τὰ πρῶτα: „der frühere Zustand“, in dem sie sich vor ihrer Bekehrung befanden; *τὰ ἔσχατα*: der spätere Zustand, in den sie nach ihrem Abfall gekommen sind; nämlich der Zustand der gänzlichen Knechtschaft unter der *φθορά*, aus dem eine abermalige Umkehr kaum zu hoffen ist.

V. 21. *κρεῖττον γὰρ ἦν αὐτοῖς*) derselbe Gebrauch des Imperf., wo wir den Konjunkt. setzen: Mark. 14, 21: *καλὸν ἦν αὐτῷ*; vgl. über diese Konstr. Winer S. 265. — *μὴ ἐπεγνωκέναι τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης*) *ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσ.* ist Bezeichnung des Christenthums, sofern diesem das fromme, gerechte Leben eignet; vgl. V. 2. — *ἢ ἐπιγνοῦσιν*) Der Dativ statt des Akkus., abhängig von *αὐτοῖς*; nach einer in der griech. Sprache nicht ungewöhnlichen Attraktion. — *ὑποστρέψαι*) „zurückkehren“; *ἐπιστρέψαι* hat diese Bedeutung an sich nicht, und würde sie erst durch den Zusammenhang bekommen. — *ἐκ τῆς — — ἐντολῆς*) Zu *παραδοθείσης αὐτοῖς* vgl. Jud. V. 3. — *ἡ ἁγία ἐντολή* ist das Gesetz des christlichen Lebens, vgl. 1 Tim. 6, 14; dieses ist hier genannt, weil es sich um das sittliche Verderben der Irrlehrer handelt.

V. 22. Zum Schlusse zwei sprichwörtliche Redensarten, durch welche die Verächtlichkeit und Schimpflichkeit solchen Rückfalls mit besonderer Betonung des Profanen, zu dem sie sich wenden, hervorgehoben wird. — *τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας*) dieselbe Konstr. Matth. 21, 21: *τὸ τῆς συκῆς*; *παροιμία* bezeichnet überhaupt die bildliche Rede oder Ausdrucksweise; *ἀληθοῦς* hinzugefügt, um hervorzuheben, dass das Sprichwort sich auch hier bewahrheitet; den Sing. *παροιμίας* gebraucht der Verf., weil die beiden folgenden Sprichwörter eine und dieselbe Bedeutung haben. — *κύων ἐπιστρέψας — ἐξέραμα*) In der alttest. Stelle Sprichw. 26, 11. LXX heisst es: *ὥσπερ κύων ὅταν ἐπέλθῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτοῦ ἔμετον καὶ μισητὸς γένηται, οὕτως ἄφρων τῇ ἑαυτοῦ κακίᾳ ἀναστρέψας ἐπὶ τὴν ἑαυτοῦ ἁμαρτίαν*; trotz der Aehnlichkeit ist es doch zweifelhaft, ob der Verf. diese Stelle im Auge gehabt hat; wahrscheinlich hat er diese *παροιμία*, wie die folgende, für die sich keine schriftliche Quelle nachweisen lässt, der Tradition des Volkes entnommen. — *ἐπιστρέψας* ist nicht als Verb. fin. zu fassen, sondern das Prädikat ist, dem Charakter sprichwörtlicher Ausdrucksweise gemäss, ohne Kopula mit

---

redierunt ad statum pristinum, atque etiam deteriores quam prius evaserunt.

dem Nomen verbunden (Winer S. 331): „ein Hund, der zu seinem ἐξέραμα (ἅπ. λεγ., „was man von sich gespieen hat") zurückgekehrt ist". — ὗς λουσαμένη — — βορβόρου) man könnte aus dem Vorhergehenden ἐπιστρέψασα ergänzen; allein dadurch würde diese zweite παροιμία ihre Selbständigkeit verlieren; dem Sprichwort ist die Breviloquenz natürlich (Winer S. 547); εἰς ist direct von λουσαμένη abhängig; denn im Folgenden ist das Substantivum κυλισμὸν zu lesen, welches eine Thätigkeit ausdrückt. Es ergiebt sich also der beabsichtigte paradoxe Sinn: „eine Sau, welche sich gebadet hat, um sich wiederum im Kothe zu wälzen". Gerade das Widersinnige, Thörichte an der Handlungsweise der Libertinisten soll dadurch gekennzeichnet werden. Beide Subst. sind ἅπ. λεγ. — κύλισμα (ebenso ἅπ. λεγ.) wäre „der Ort des Wälzens"; εἰς würde dann auf ein zu ergänzendes Verbum der Bewegung hindeuten. — Aehnliche Stellen finden sich bei den Rabbinen, s. Pott z. d. St.

Kap. III.

V. 2. Statt ἡμῶν l. r. ist nach fast sämmtlichen Autoritäten ὑμῶν zu lesen. — V. 3. Statt ἐπ' ἐσχάτου in KLP etc. Syr. utr. Oec. etc. (Griesb., Scholz) lesen ABC**א al. Sahid. Chrys. etc.: ἐσχάτων (Lachm., Tisch., Treg., WH:); die l. r. ist wohl Korrektur nach Hebr. 1, 1; vgl. auch Jud. V. 18. — ἐν ἐμπαιγμονῇ) ist von ABCPא, 27. etc. Syr. utr. etc. glaubwürdig bezeugt. Die Auslassung (bei KL etc. Recepta) ist leicht daraus zu erklären, dass es wegen des folgenden ἐμπαῖκται überflüssig erschien. — Tisch. hat αὐτῶν vor ἐπιθυμίας gesetzt, nach Aא mehreren Minusk., Oec.; BCKLP al. m. Theoph. etc. stimmen jedoch dafür, es nach ἐπιθ. zu setzen (Lchm., WH., Treg.). — V. 5. συνεστῶτα statt συνεστῶσα findet sich nur bei א*, ist aber trotzdem von WH. wenigstens an den Rand gesetzt. — V. 7. Statt der l. r. τῷ αὐτῷ λόγῳ nach ABP Vulg. Copt. etc. (Lchm., Buttm., Tisch. VIII, WHtxt., Treg. am Rande) lesen CLא al. perm. Syr. utr. etc. τῷ αὐτοῦ λόγῳ (Griesb., Scholz, Tisch. VII, Treg. text.). Die schwierigere Lesart τῷ αὐτῷ (nach Hofm. widersinnig) ist jedenfalls ursprünglich. Bei der Lesart τῷ αὐτοῦ λόγῳ ist schon die Stellung des αὐτοῦ verdächtig (Spitta). — V. 9. κύριος) statt der l. r. ὁ κύριος; der Artikel fehlt bei den bedeutendsten Autoritäten. — εἰς ἡμᾶς) l. r. KL etc.; statt ἡμᾶς haben ABCא etc. ὑμᾶς, und statt εἰς lesen Aא etc. διά. Tisch. VII, Treg. txt., WH. haben εἰς ὑμᾶς, Lchm. u. Tisch. VIII

haben *δι' ὑμᾶς* aufgenommen; die Lesart: *εἰς ὑμᾶς* ist die am besten bezeugte. — V. 10. Vor *ἡμέρα* fehlt der Artikel bei BC Cyr.; Lchm., Tisch., Treg., WH. haben ihn weggelassen. — Nach *κλέπτης* hat die Rec.: *ἐν νυκτί* (nach CKL etc.); als späterer Zusatz aus 1 Thess. 5, 2 (so auch Tisch.) schon von Griesb. mit Recht weggelassen. — Vor *οὐρανοί* hat die l. r. den Art. *οἱ* nach ABC (Lchm., Tisch. VII, Treg., WH.); in KLℵ fehlt er (Tisch. VIII). — Statt *λυθήσονται* l. r. nach AKL (Tisch. VII) haben Lchm., Tisch. VIII, Treg., WH. nach BCℵ den Sing. *λυθήσεται* aufgenommen, obwohl es wahrscheinlich Korrektur nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche ist. — Statt der l. r. *κατακαήσεται* bei AL min., Cyr., Oec., Dam., Aug., cop., aeth. lesen ℵBKP arm., sah., *εὑρεθήσεται*; Lchm. und Tisch. haben die l. r. beibehalten; der Letztere bemerkt (VIII): dubium non est, quin *εὑρεθήσεται* edere jubeamur, at hoc vix ac ne vix quidem potest sanum esse; *οὐχ* sive *οὐκέτι* si praepositum esset, non haerendum esset. Die meisten Ausleger haben die Lesart *εὑρεθήσεται* unbeachtet gelassen; anders Hofm.; WH., Treg. haben *εὑρεθήσεται* in den Text aufgenommen. WH. schlagen aber als Conjectur *ῥυήσεται* vor. Buttm. (vgl. Spitta) liest: *ἃ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται;* aber *ἃ* statt *τὰ* findet sich in keinem Kodex. Cod. C liest *ἀφανισθήσονται*. Das Weitere s. in der Erklärung. — V. 11. *τούτων οὖν*) l. r. nach AKLℵ etc. Vulg. Thph. Oec. (Lchm., Tisch. VIII, Treg. txt.); statt dessen hat B *τούτων οὕτως* und C *τούτων δὲ οὕτως*; Tisch. VIII, WH. haben mit vollem Recht die Lesart von B aufgenommen. Treg. hat es nur an den Rand gesetzt. — *ὑμᾶς* fehlt bei B und WH. setzen es in Klammern. — V. 12. Statt *τήκεται* liest Lchm. nach C Vulg. etc.: *τακήσεται*, wahrscheinlich Korrektur wegen des voraufgehenden Futurs. WH. schlagen als Conjectur *τήξεται* vor. — V. 13. *γῆν καινὴν*) l. r. nach BCKLP etc. (Lchm., Tisch. VII, Treg., WH.); statt dessen liest Tisch. VIII *καινὴν γῆν* nach Aℵ; dies scheint Korrektur nach dem vorhergehenden *καινοὺς — οὐρανούς* zu sein. — *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα*) l. r. nach BCKLP (Tisch. VII, WH., Treg.); statt *κατὰ* liest A etc. *καὶ* und statt *ἐπάγγελμα* haben Aℵ etc.: *ἐπαγγέλματα*; Lchm. (Treg. am Rande) hat *καὶ τὰ ἐπαγγέλματα*, Tisch. VIII *κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα* aufgenommen. — V. 15. Nach ABCKPℵ etc. ist statt der l. r. *αὐτῷ δοθεῖσαν* (L etc.) mit allen neueren Textkritikern *δοθεῖσαν αὐτῷ* zu lesen. — V. 16. Nach *πάσαις* liest Tisch. VIII nach KLPℵ den Art. *ταῖς*; Tisch. VII, Lchm., WH., Treg., om. *ταῖς* nach ABC al. — Statt der l. r. *ἐν αἷς* (Tisch. VIII, Treg., WH.) nach ABℵ lesen Lchm. u. Tisch. VII: *ἐν οἷς*, was dadurch entstand, dass man das Relativum auf das unmittelbar nahestehende *τούτων* beziehen wollte; s. darüber die Auslegung. — Das den Brief schliessende *ἀμήν* hat Lchm. nach ACKLPℵ al. beibehalten; Tisch. (vgl. WH.) hat es nach B weggelassen, mit der Bemerkung: solet omnino a testibus plerisque addi ad finem epistolarum;

ter tantum (Rom., Gal., Jud.) non satis auctoritatis est, ut omittatur ἀμήν. Pauci addunt ἀμήν 3. Joh. Treg. fügt es in Klammern an und setzt auch als Unterschrift: πετρου β dazu. —

V. 1. Nicht Anfang eines neuen Briefes (Grot.), sondern eines neuen Abschnittes, der gegen die Leugner der Wiederkunft Christi gerichtet ist und demnach über Cap. 2 hinweg an die Gedankenreihen des ersten Cap. anknüpft. — ταύτην ἤδη — — ἐπιστολήν) „diesen Brief schreibe ich euch bereits als den zweiten“. Fronm. erklärt ἤδη unrichtig durch: „jetzt in der Nähe meines Todes“. Der zuerst geschriebene Brief ist der sog. 1. Brief Petri. Daran ist auch gegenüber den Ausführungen Spittas noch festzuhalten. Die Ueberschrift stände dem nur dann entgegen, wenn der erste Brief an Heidenchristen, der zweite an Judenchristen geschrieben wäre. Mit dieser These wird Spitta aber wohl stets allein stehen; wenn dagegen unser Brief an Heidenchristen geschrieben ist, dann lässt er sich als zweiter neben dem ersten mit gleichem Leserkreise denken, mag der erste Brief selbst judenchristliche Leser fordern. Denn in der Zwischenzeit hat nach Aussage unseres Briefes Paulus dort schriftlich (und mündlich) gewirkt, und es ist nichts gewisser, als dass dadurch die Gemeinden wesentlich heidenchristlichen Charakter bekommen mussten. Ist zwischen jenem ersten Briefe und diesem mehr als ein Decennium verflossen, dann lässt sich auch eine Wirksamkeit des Petrus in diesen Gemeinden, wie sie unser Brief vorauszusetzen scheint, sehr wohl denken. Dass sich der Inhalt des ersten Briefes mit der im Folgenden gegebenen Charakteristik nicht völlig deckt, müssen wir Spitta zugeben. Indess ist die Formulirung dieser Sätze doch wohl wesentlich im Blick auf unseren Brief gemacht worden; und das wird Niemand leugnen können, dass dem Grundgedanken dieser Charakteristik der erste kanonische Petrusbrief ganz und gar entspricht (vgl. Weiss, Einl., § 41, 4.) — ἐν αἷς) geht auf diesen und den 1. Brief Petri (Win. S. 128). Die Präp. ἐν steht nicht für διά (Gerh.), sondern weist auf den Inhalt hin. — διεγείρω — — διάνοιαν) für die Phrase: διεγείρειν ἐν ὑπομνήσει vgl. Cap. 1, 13. — ὑμῶν gehört zu διάνοιαν. — εἰλικρινῆ s. Phil. 1, 10.

V. 2. Vgl. Jud. V. 17; bei Judas geschieht nur der Apostel, nicht der Propheten Erwähnung. *μνησθῆναι*) Inf. der Absicht, trotz des Subjektswechsels: „damit ihr gedenket". — *τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν*) Gemeint sind offenbar die alttest. Propheten; und zwar insbesondere bezüglich der sich auf die *παρουσία* Christi beziehenden Weissagungen (vgl. V. 4 und Cap. 1, 19) *). Insofern haben diese Worte ein ganz paralleles Seitenstück in 1 Petr. 1, 9, womit alle Gegenausführungen von Spitta hinfällig werden. Namentlich beachte man, wie dort im Zusammenhange mit der Ausführung über die Gewissheit der Erfüllung der Christenhoffnung, 1 Petr. 2, 5—12 (vgl. d. Ausl.) ebenso wie hier, neben den Propheten auch der Verkündigung durch die *εὐαγγελισάμενοι*, zu denen sich der Apostel noch nicht rechnete, Erwähnung geschieht, so dass wir eine Parallele besitzen auch für die Worte: *καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*) Bei der Lesart *ἡμῶν* wäre *ἡμῶν* entweder Apposition zu *τῶν ἀποστόλων* (Luth.: „an unser Gebot, die wir sind Apostel des Herrn"; vgl. Calv., Hornej., Wolf, Pott, Dietl. u. A.), oder besser umgekehrt (Beng.) **). Bei der richtigen Lesart: *ὑμῶν* hängt der Gen. *τοῦ κυρίου* nicht, wie man früher meistens annahm, von *ἀποστόλων*, sondern von *ἐντολῆς* ab (Brückn., Wiesing., Schott, Steinf.); entweder ist der Sinn: „der Apostel Herrn — Gebot, d. i. das Gebot des Herrn, das die Apostel verkündigt haben"; oder: „*τοῦ κυρίου* ist nachträglich zu *ἐντολ.* hinzugefügt, und der Ausdruck in seiner Ursprünglichkeit zu lassen: „euer Apostel Gebot des Herrn, d. i. das der Herr gegeben hat" (Brückn.; so auch Wiesing., Schott): das Letztere ist vorzuziehen. Jedenfalls ist die Erklärung der Struktur nicht derartig, dass man den hier, wie öfters, von Spitta eingeschlagenen Ausweg billigend die Worte *τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος* als Glosse aus Judas erklären müsste. Sind sie echt, dann zeigen sie allerdings die Abhängigkeit von Judas, die den Verf. bewog, trotzdem er in Analogie zum Vorigen nicht bloss *ἡμῶν*, son-

---

*) Dass *τὰ προειρημένα ῥήματα* nicht: „das Vorhergesagte", sondern: „die zuvor geredeten Worte" heisst, versteht sich von selbst und brauchte von Hofm. nicht urgirt zu werden, zumal in den Kommentaren, gegen die er es thut, das Gegentheil nicht behauptet ist.

**) De Wette macht *ἡμῶν* von *ἀποστόλων* abhängig und meint, dass sich hier unwillkürlich der nicht-apostolische Verf. verrathen habe, allein dass der Verf. „so grob aus der stark behaupteten Rolle" gefallen sein sollte, ist in der That nicht anzunehmen; vgl. dageg. Weiss, Einl., § 41, 1 A. 2.

dern τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς schrieb, nun doch noch die Worte aus Judas anzufügen. Ein Glossator hätte sie entsprechend der Judasparallele doch wohl sicher hinter ἀποστόλων eingefügt. Nach Wiesing., Schott, Steinf. sind unter den ἀπ. ὑμ. Paulus und seine Mitarbeiter gemeint; es ist wahrscheinlich, obgleich nicht gewiss, dass der Verf. auch sich selbst sammt den andern Augenzeugen der Verklärung mit darunter befasst (vgl. 1, 16 ff.; Spitta). Von Petrus selbst hält es auch Keil für möglich. — Hätten wir im Uebrigen Grund zur Annahme der Unechtheit, dann würde die Art, wie der Verf. hier die prophetischen Schriften und das überlieferte Herrengebot als normativen Kanon sozusagen auffasst, „in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts weisen" (vgl. dazu Weiss, Einl., § 5; § 41, 7 A. 1). — Unter ἐντολή ist hier eben so wenig wie Cap. 2, 21 das Evangelium oder die christliche Religion zu verstehen, sondern ἐντολή ist das Gebot, nicht bloss „sich vor Irrlehrern zu hüten", nach 1 Tim. 4, 1 ff. (de Wette), sondern dem Gedankenzusammenhang entsprechender das Gebot zum christlichen Lebenswandel in Erwartung der Wiederkunft Christi (Wiesing., Schott, Brückn., Keil); vgl. 2, 21. 1, 5 ff. 3, 12), eine ἐντολή, wie sie der erste Petrusbrief von einem Ende zum andern giebt, da dort alle Ermahnungen unter den Gesichtspunkt des mit der Parusie eintretenden Endes gestellt sind. Dass an dieser Inhaltsbestimmung eine einseitige Hervorhebung von 1 Petr. 5, 12 mit seiner Inhaltsangabe nichts nützt, ist klar (geg. Spitta). Denn 1 Petr. 5, 12 giebt nur den allgemeinen Grundton an, der den Brief habe beherrschen müssen, und charakterisirt den Inhalt nur mit den Worten ταύτην — θεοῦ, welche sich, wenn man den Brief selber mitreden lässt, sehr wohl zu der hier gegebenen Charakteristik fügen. — Den folgenden Vers darf man gewiss nicht mehr mit Urgirung des Einzelwortlautes auf beide Briefe beziehen, wie Spitta es thut, da das Folgende, wo die Rede ohne jedes Zeichen eines neuen Anfanges sich fortsetzt, offenbar den speciellen Gedankenreihen unseres Briefes sich mehr anpasst (was durch das τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες schon genügend angedeutet ist).

V. 3. τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες) vgl. Cap. 1, 20. — γινώσκοντες geht in laxer Konstruktion (statt des Akkusativs) auf das in μνησθῆναι liegende Subjekt. — ὅτι ἐλεύσονται κτλ.) Vgl. Jud. V. 18 *). — ἐν ἐμπαιγμονῇ hebt das Ver-

*) Ohne Berechtigung nimmt Hofm. an, dass der Verf. unter dem, worauf seine Leser vor Allem zu achten haben, nicht bloss das

halten der ἐμπαῖκται scharf hervor; das Wort ist ἅπ. λεγ. Hebr. 11, 36: ἐμπαιγμός; zu der Konstruktion ἔρχεσθαι ἐν vgl. 1 Kor. 4, 21. — κατὰ τὰς — πορευόμενοι) Jud. V. 18 und V. 16; ἰδίας ist dem Pron. αὐτῶν zur Verstärkung hinzugefügt. Da in V. 4, schon nach der Formulirung der Frage geurtheilt, der Inhalt der Spottrede der ἐμπαῖκται gebracht wird, so ist es unmöglich, in λέγοντες κτλ. „gleichsam eine nachträgliche Besprechung der eschatologischen Skepsis dieser Leute“ zu sehen; vielmehr bildet die Ausführung von V. 4 ab, wie von den Meisten richtig betont wird, die Haupterörterung des ganzen Briefes (geg. Spitta). Darum wird man aber auch mit Recht sagen dürfen, dass das erste Partic. κατὰ τὰς — πορευόμενοι, wenn auch nicht störend, so doch als völlig nebensächliche Bemerkung den Hauptzug der Gedanken des Verf. unterbricht und sich lediglich daraus erklären lässt, dass der Verf. den Judastext vor sich hatte. Ueber den Zusatz ist demnach genau so zu urtheilen, wie über die Worte τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος des vorigen Verses.

V. 4. Die Spottrede der ἐμπαῖκται. — καὶ λέγοντες· ποῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας αὐτοῦ) Die Frage: ποῦ ἐστιν drückt die Negation aus; „quasi dicunt: nusquam est, evanuit; denique vana est et mendax“; vgl. 1 Petr. 4, 18; auch Ps. 42, 4. 79, 10. Mal. 2, 17. Luk. 8, 25. — αὐτοῦ i. e. Christi, cujus nomen ex re ipsa satis poterat intelligi (Grot.); Gerh. (vgl. Wiesing., Hofm.) nimmt an, dass die Spötter den Namen Christi per ἐξουθενισμόν nicht genannt hätten; dem Zusammenhange nach (V. 2) ist mit der ἐπαγγελία die alttestamentliche (vgl. Cap. 1, 19 ff.) gemeint*). In dem Folgenden wird die der ἐπαγγελία sich entgegenstellende Thesis der Spötter mit ihrer Begründung angegeben. Die Thesis ist: πάντα οὕτως διαμένει ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως; die Begründung wird durch die Worte ἀφ᾽ ἧς (sc. ἡμέρας) οἱ πατέ-

---

meine, was Inhalt des unmittelbar von γινώσκοντες abhängigen Satzes ist, sondern noch mehr als dieses.

*) Dies nimmt Hofm. in Abrede, indem er sagt: „es muss weder unter der Verheissung die alttestamentliche, noch unter der Zukunft die Zukunft Christi gemeint sein, da es Angehörige der christlichen Gemeinde sind, welche so sprechen, aber im Hinblick auf die alttestamentliche Weissagung von Jehova's und auf Christi Weissagung von seiner eigenen Zukunft so sprechen. Unter ἡ ἐπαγγελία τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου könnte die eine wie die andere begriffen sein“; allein der Kontext spricht für die von Hofm. bestrittene Auffassung.

ϱες ἐκοιμήϑησαν angedeutet. Bei der Annahme, dass durch ἀφ' ἧς οἱ πατ. ἐκοιμ. im Sinn der Spötter der Anfangstermin des διαμένει bezeichnet wird und ἀπ' ἀϱχ. κτ. nur zur näheren Bestimmung von jenem dient (Brückn., Schott), sind unter οἱ πατέϱες „die Ahnherren, die ersten Generationen des Menschengeschlechts" zu verstehen. Allein bei dieser Auffassung ist das ἀφ' ἧς κτλ. eine überflüssige Bestimmung (Wiesing., Spitta), auch würde dann der Grund, auf den die Spötter ihre Thesis stützen, durch nichts angedeutet sein; liegt dieser in ἀφ' ἧς κτλ. angegeben, so können mit οἱ πατέϱες nur entweder die Väter des jüdischen Volkes, denen jene ἐπαγγελία zu Theil ward, vgl. Hebr. 1, 1 (Wiesing.), oder die Väter der Generation, der die Spötter selbst angehören (de Wette, Thiersch, Fronm., Hofm.), gemeint sein. Da das Entschlafensein der Väter des Volkes Israel vor der Erfüllung der Verheissung nicht wohl als ein Grund für die Nichtigkeit derselben geltend gemacht werden konnte, weil die Verheissung ja über ihre Zeit hinaus in die Zukunft wies (vgl. 1 Petr. 1, 10 ff.), so verdient die zweite Ansicht den Vorzug vor der ersteren. Wiesing. meint, dass dazu die Zeit der Abfassung des Briefes nicht stimme; allein da bereits das Ausbleiben der παϱουσία in der Gemeinde auffiel und bei der Abfassung des Briefes, seine Echtheit vorausgesetzt, das Christenthum schon mindestens 35 Jahre bestanden hatte, so konnte auch schon zu der Zeit von Leuten libertinistischer Gesinnung die Leugnung der Parusie damit begründet werden, dass die von den ersten Christen gehegte Erwartung unerfüllt geblieben sei, so dass dadurch die Vorhersagung, wie sie hier ausgesprochen ist, veranlasst werden konnte; jedenfalls ist der Umstand, dass jene Rede als eine damals noch zukünftige bezeichnet wird, ein Moment, das nicht übersehen werden darf (was selbst von Spitta nicht gewürdigt wird). Für diese Auffassung spricht auch V. 8, der sonst ohne Zusammenhang mit V. 4 eintreten würde. Die Verbindung der beiden Glieder des Verses ist jedenfalls eine lose, da sich bei keiner der verschiedenen Erklärungen das ἀφ' ἧς κτλ., in dem durchaus ein begründendes Moment liegt zu dem Hauptverbum, während γὰϱ die begründende Verbindung mit dem Vorigen herstellt, eng an διαμένει anschliesst. Spitta will dagegen ἀφ' ἧς unmittelbar mit ἐπαγγελία τῆς παϱουσίας verbinden („die Väter sind entschlafen von der Parusie weg"); dabei vernachlässigt er in unzulässiger Weise das γὰϱ, welches anzeigt, dass mit ἀφ' ἧς ein selbständiger Vordersatz beginnt, so dass πάντα διαμένει den Nachsatz

bildet und nicht asyndetisch und selbständig neben das Vorhergehende tritt. Allerdings hat Spitta mit der Behauptung Recht, in dem Satze könne eine Begründung nur enthalten sein, wenn gesagt würde, nicht, dass nach dem Tode der Väter nichts anders geworden ist, sondern dass vor dem Tode derselben die erhoffte Aenderung nicht eintrat; denn der Satz, dass nach dem Tode derselben sich nichts mehr ändert, ist ja gerade die Behauptung, welche sie auf jene Thatsachen stützen. „Seit der Zeit, wo die Väter hingestorben sind, ohne dass sie die für ihre Zeit bereits in Aussicht genommene, mit der Parusie erwartete Weltveränderung erlebt hätten, gilt der Satz, dass alles unverändert so fortbesteht, wie es seit der Schöpfung ist", so lautet ihre naturalistische Weltanschauung, die sie der christlichen Parusiehoffnung entgegensetzen. — Zu *ἐκοιμήθησαν* vgl. 1 Kor. 7, 39. 15, 6 u. a. St. — Bei *οὕτως* bedarf es keiner eigentlichen Ergänzung; „die Spötter zeigen gleichsam mit dem Finger auf den status quo der Welt" (Steinf.). — *διαμένει* heisst nicht: „ist geblieben"; auch nicht: „wird bleiben"; sondern das Präsens drückt die beständige, gleichmässige Dauer aus; durch *διά* wird der Begriff des *μένειν* verstärkt. — *ἀπ᾽ ἀρχῆς κτίσεως*: „seitdem die Schöpfung ihren Anfang genommen hat".

V. 5. Widerlegung der Behauptung: *πάντα οὕτω διαμένει* durch das Faktum der Sindfluth *). Nur daraus, dass sie dieses Factum vergessen haben, erklärt sich (*γάρ*), wie überhaupt eine solche verkehrte Weltanschauung entstehen konnte: „so reden sie, weil u. s. w."; vgl. Win. S. 423. — *λανθάνει γὰρ — θέλοντας*) *τοῦτο* gehört nicht zu *λανθάνει* als Hinweis auf das folgende: *ὅτι κτλ.*, wobei *θέλοντας* hiesse: „mit Willen, geflissentlich" (Brückn., Wiesing., Fromm., Hofm.; vgl. Win. S. 436, Buttm. S. 322; Luth.: „aber muthwillens wollen sie nicht wissen"); vielmehr die Stellung sowohl des *τοῦτο*, das durch *θέλοντας* von *ὅτι* getrennt ist, als auch des *θέλοντας*, das durch *τοῦτο* von *λανθάνει* getrennt ist, spricht dafür, dass *τοῦτο* mit *θέλοντας* zu verbinden ist

*) Schott nimmt dies in Abrede, indem er behauptet, dass die Spötter sich auf das Faktum der Sindfluth für ihre Meinung beriefen, sofern „dieselbe nicht ein definitiver Abschluss der irdischen Weltentwicklung durch Weltvernichtung war", und dass nun der Verf. gegen sie nur geltend machen wolle, warum jenes Verderbensgericht nur ein durch Ueberfluthung sich vollziehendes, also nicht absolut vernichtendes, sondern nur umgestaltendes war; allein dabei wird das Meiste zwischen die Zeilen hineingelesen.

und sich auf den Inhalt der vorhergehenden Rede bezieht (Dietl., Schott. Keil; vgl. Spitta), wobei *θέλειν* etwa die Bedeutung „behaupten" hat (mit dem Nebenbegriffe einer willkürlichen, nicht genügend begründeten Behauptung), eine Bedeutung, die durch Herodian V. 3, 11 *εἰκόνα τε ἡλίου ἀνέργαστον εἶναι θέλουσι* sicher gestellt wird. — *ὅτι οὐρανοὶ ἦσαν ἔκπαλαι*) *οἱ οὐρανοί*, der Plural, nach gewöhnlichem Sprachgebrauch. — *ἔκπαλαι*; vgl. Cap. 2, 3, nicht: „vor Alters, ehedem", sondern: „von Alters her" i. e. jam inde a primo rerum omnium initio (Gerh.). — *ἦσαν* gehört zunächst zu *οὐρανοί*; doch ist das folgende *γῆ* mit darauf zu beziehen. — *καὶ γῆ ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος συνεστῶσα*) *συνίστασθαι* drückt den Begriff des Entstandenseins aus Zusammensetzung aus; doch tritt die in *συν* liegende Beziehung bisweilen fast ganz zurück; also: „zu Bestand kommen". Die Präpositionen *ἐξ* und *διὰ* sind nicht gleichbedeutend; *ἐξ* geht auf den Stoff, *διὰ* auf das Mittel; dem Wasser wird hier demnach eine zwiefache Bedeutung für das Zustandekommen der Erde zugeschrieben; dies steht auch mit der mosaischen Schöpfungsurkunde in Uebereinstimmung, da in derselben der Grundstoff geradezu *ὕδωρ* genannt und bei der Gestaltung der Erde das Wasser als das vermittelnde Element bezeichnet wird (Brückn.), weshalb die Behauptung de Wette's, dass der Verf. sich das Entstehen der Erde nach indischägyptischer Kosmogonie als ein gleichsam chemisches Hervorgehen aus dem Wasser gedacht habe, unbegründet ist. Wenn mehrere Ausleger, wie Bengel, Wiesing., Schott, Fronm., Hofm., auch Winer S. 390, *ἐξ ὕδατος* davon erklären, dass die Erde aus dem Wasser, worin „sie begraben lag", hervortrat, so widerlegt sich diese Erklärung durch die Bedeutung des zu *ἐξ ὕδατος* gehörigen Verbalbegriffes *συνεστῶσα*; auch würde dadurch ein Moment angegeben, das von nur untergeordneter Bedeutung wäre *). Obwohl *συνεστῶσα*

*) Zu welchen Seltsamkeiten die Ausleger bisweilen ihre Zuflucht nehmen, zeigt die Erklärung von Hornej.: dicitur autem terra consistere *ἐξ ὕδατος* i. e. *ἐκτὸς ὕδατος* seu *πρὸς ὕδατι*, extra aquam s. ad aquas; *δι' ὕδατος* i. e. *μετὰ* s. *ἐν μέσῳ ὕδατος* cum aqua s. in media aqua. — Auch die Meinung von Steinf., dass „das *συνεστῶσα* auf das Entstehen und Bestehen des menschlichen, thierischen und Pflanzen-Gehaltes einzuschränken" sei, findet in den Worten des Briefes keine Berechtigung. Auf ungefähr dasselbe kommt Spitta heraus mit der höchst seltsamen Behauptung, *ἐξ ὕδατος* beziehe sich auf Gen. 1 und *δι' ὕδατος* auf die zweite Schöpfungsgeschichte in Gen. 2; ersteres gehe auf das Hervortauchen der Erde aus dem Wasser, letzteres auf

der grammatischen Struktur nach nur zu *γῇ* gehört, so hat man es doch dem Gedanken nach auch auf *οὐρανοί* bezogen; so Brückn., Wiesing., Schott; diese Beziehung lässt sich insofern rechtfertigen, als unter *οὐρανοί* das Schöpfungswerk des zweiten Tages, der sichtbare Himmel zu verstehen ist, doch findet eine Nöthigung zu derselben nur dann statt, wenn unter *κόσμος* V. 6 Himmel und Erde zu denken sind. Willkürlich bezieht de Wette die Präp. *ἐξ* nur auf die Erde und *διά* auf den Himmel: letztere in dem Sinne: „durch das Wasser hindurch, zwischen dem Wasser". *τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ*) macht nachdrucksvoll bemerkbar, dass die bewirkende Ursache der Weltschöpfung das Wort Gottes gewesen sei.

V. 6. *δι' ὧν κτλ.*) *ὁ τότε κόσμος* ist identisch mit *οὐρανοὶ καὶ γῆ* V. 5 und 7 (V. 10. 13), wofür man sich auch auf das *τότε* im Unterschiede von *νῦν* V. 7 berufen darf (vgl. Spitta); bei dieser von den meisten Auslegern angenommenen Erklärung kann sich *δι' ὧν* nur entweder auf *ἐξ ὕδατος* und *τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ* (Gerh., Brückn., Besser, Wiesing., auch in dies. Komment.) oder besser auf *ὕδατος* allein beziehen (Calvin, Pott u. A.; ähnlich Spitta), — wobei der Plural daraus zu erklären ist, dass das Wasser vorher als Stoff und als Mittel genannt war. Vielleicht ist hier (wie Spitta will) an die verschiedenen Wasser der Tiefe und Höhe gedacht, von denen Gen. 7, 11 berichtet: „An jenem Tage brachen auf alle Quellen der grossen Urfluth und thaten sich auf die Schleusen des Himmels" *). Hofm. will (nach Aelteren) unter *ὁ τότε κόσμος* „die Welt der lebenden Wesen" verstanden wissen (vgl. Oecum.: *τὸ ἀπώλετο μὴ πρὸς πάντα τὸν κόσμον ἀκουστέον, ἀλλὰ πρὸς μόνα τὰ ζῶα*). Bei dieser Auffassung (bei der das *νῦν* schlechthin unerklärlich bleibt) bezieht sich *ὧν* auf *οὐρανοὶ καὶ γῆ* (Oecum., Beza, Wolf, Hornej., Fronm., Steinf., Hofm.).

V. 7. *οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ*) Das *νῦν* bezieht sich auch auf *ἡ γῆ*, und der ganze Ausdruck benennt die Welt in ihrem gegenwärtigen Bestande, wie sie sich nach der Sindfluth gestaltet hat, im Gegensatze gegen den vorsindfluth-

---

das Befeuchtetwerden des Trockenen mit Regen (wozu nach seiner Meinung das *διά* besondert gut passt!), dessen Folge das Entstehen der lebenden Wesen auf der Erde war.

*) Keil fasst *ὁ τότε κόσμος* so wie wir, bezieht aber trotzdem *δι' ὧν* auf *οὐρανοὶ καὶ γῆ* des vorigen Verses; dabei ergiebt sich der Gedanke, dass Himmel und Erde zu ihrem eigenen Untergange mitgewirkt hätten!

lichen κόσμος. Wenn derselbe Himmel und Erde gemeint wären, nur dass von ihnen etwas Neues ausgesagt werden sollte, dann müsste es nicht οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ heissen, sondern, wie Spitta richtig bemerkt, νῦν δὲ οὐρανοὶ καὶ γῆ. — τῷ αὐτῷ [αὐτοῦ] λόγῳ) zielt auf τῷ τ. θ. λόγῳ V. 5 zurück; bei der Lesart αὐτοῦ wird durch diesen Zusatz der Gedanke ausgesprochen, dass wie die Entstehung des Himmels und der Erde, so auch die Bewahrung derselben zur Vernichtung durch Feuer durch das Wort Gottes bedingt ist; bei der Lesart αὐτῷ aber scheint der Gedanke zu Grunde zu liegen, dass bereits in dem Schöpfungsworte die Aufbewahrung des Himmels und der Erde zum Gerichte begründet ist*). Wenn dieser Gedanke auch auffallend ist, so ist er doch nicht mit Hofm. für widersinnig zu erklären. Wahrscheinlicher ist es jedoch, dass durch αὐτῷ nur hervorgehoben werden soll, dass das Wort, durch welches die Aufbewahrung geschieht, ebenso ein Gotteswort ist, wie jenes, durch welches Himmel und Erde geschaffen sind. — τεθησαυρισμένοι εἰσὶ) „sind aufgespart", wie ein Schatz, der bis auf eine gewisse Zeit aufbewahrt wird; s. Röm. 2, 5. — πυρὶ τηρούμενοι κτλ.) „indem sie für das Feuer aufbewahrt werden zum Tage etc."; πυρὶ wird passender mit τηρούμενοι (Brückn., Fronm., Keil) als mit τεθησαυρισμένοι εἰσὶ (Wiesing., Schott, Hofm., Spitta) verbunden; dieser letztere Begr. bedarf des Zusatzes nicht, da er für sich dem ἦσαν — συνεστῶσα entspricht und erst im zweiten Gliede des Satzes auf den zukünftigen Untergang durch Feuer hingewiesen werden kann; auch stände sonst τηρούμενοι ziemlich überflüssig da. Der durch πυρὶ τηρούμενοι angedeutete Gedanke wird V. 10 weiter ausgeführt. Diese Idee findet sich sonst weder im A. noch im N. T. so bestimmt wie hier ausgesprochen, doch folgt daraus nicht, dass sie aus der griechischen, namentlich stoischen Philosophie oder aus der orientalischen Mythologie abzuleiten sei. Auf eine zukünftige Veränderung des gegenwärtigen Weltzustandes („Himmel und Erde werden vergehen": Ps. 102, 26. 27.), die mit der Erscheinung Gottes zum Gericht verbunden ist, wird im A. T. öfters hingewiesen; vrgl. Jes. 34, 4. 51, 6; bes. Jes. 66, wo V. 22 ausdrücklich von einem neuen Himmel und einer neuen Erde die Rede ist; so auch Hiob 14, 12; nicht minder wird es öfters hervorgehoben,

---

*) Dietlein: „Der Sinn ist dieser, dass derselbe λόγος, der die Welt erschaffen, auch der nachnoachischen Welt ihre Zeit und ihr Gericht zumisst".

dass Gott zum Gerichte im zerstörenden Feuer kommen werde: Jes. 56, 15. Daniel 7, 9. 10 u. a. St.; wie leicht konnte sich daraus die hier ausgesprochene Vorstellung bilden*), zumal verheissen war, dass die Erde nicht wieder durch eine Fluth zerstört werden sollte und die Zerstörung von Sodom und Gomorrha durch Feuer als ein Vorbild des zukünftigen Weltgerichts erschien. — Dieselben Vorstellungen, wie im A. T., kommen auch im N. T. vor, vom Untergange der Welt: Matth. 5, 18. (24, 29.) Hebr. 12, 27; von dem Feuer beim Gerichte 1 Kor. 3, 13. 2. Thess. 1, 8, von dem neuen Himmel und der neuen Erde Apok. 21, 1. — *εἰς ἡμέραν — — ἀνθρώπων*) der Zielpunkt, bis zu welchem hin Himmel und Erde für das Feuer aufbewahrt bleiben; *ἀπώλεια:* Gegensatz von *σωτηρία;* s. Phil. 1, 28. (Cap. 2, 3.).

V. 8 bezieht sich auf den in *ἀφ᾽ ἧς* V. 4 angedeuteten Grund, worauf sich die Spötter für ihre Behauptung stützten; er enthält den Nachweis, dass auch die Zögerung der Parusie kein Beweis gegen diese sei. — *ἓν δὲ τοῦτο*): „dies Eine", als besonders wichtiger Punkt. — *μὴ λανθανέτω ὑμᾶς*) an V. 5 anklingend. — *ἀγαπητοί*) Er kommt hier also auf einen Punkt, wovon er auch bei seinen Lesern vermuthet, dass er ihnen Anstoss erregt; diese auch den Lesern wahrscheinlich aufsteigenden Bedenken sind der Anfang dessen, was die Spötter in Zukunft nur weiter ausführen werden. — *ὅτι μία ἡμέρα κτλ.*) anlehnend an Ps. 90, 4. Für die göttliche Beurtheilung haben alle menschlichen Zeitmasse keine Bedeutung. Gott wird hier nicht etwa als der absolut Zeitlose (cui nihil est praeteritum, nihil futurum, sed omnia praesentia; Aretius) bezeichnet; denn nicht von dem Wesen Gottes, sondern von seiner Schätzung der von ihm mit der Welt geschaffenen Zeit ist die Rede, so dass jene Worte nur hervorheben, dass dieselbe eine andere als die der Menschen ist**). Dazu genügte nicht das Wort des Psalms: *χίλια ἔτη ἐν ὀφθαλμοῖς σου ὡς ἡ ἡμέρα ἡ ἐχθές*; deshalb bildete der Verf. auf dem Grunde dieses eingliedrigen Satzes den zweigliedrigen, wovon das erste Glied im Zusammenhange das

*) Wenn Schott dies leugnet und dagegen behauptet, dass Jes. 66, 15 ff. und dazu Mal. 3, 1–3; 4, 1 „die fertigen Aussagen jenes Vorganges" seien, so wird ihm darin sicher kein besonnener Exeget beistimmen.

**) Nicht zutreffend ist demnach auch die Behauptung Hofmanns, dass es in der Psalmstelle heisse, „für Gott sei die Zeit keine Zeit, hier aber, für ihn sei sie weder kurz noch lang."

eigentlich beweisende ist, das zweite vielleicht nur hinzugefügt ist, weil er „das biblische Wort bietet, auf welchem die Wahrheit des ersten beruht" (Spitta). — *παρὰ κυρίῳ*) „bei Gott" d. i. in der Betrachtungsweise Gottes. Da die Zeit in Gottes Augen eine andere Geltung hat, als bei den Menschen, so kann auch das bisherige Ausbleiben des Gerichts, obgleich dieses als ein baldiges verheissen war, nichts gegen das wirkliche Eintreten desselben beweisen*). Gänzlich zurückzuweisen ist die Auffassung von Spitta, wonach die Gläubigen nicht über die lange Dauer bis zur Parusie verständigt und beruhigt werden sollen, sondern nur dem Missverständnisse (der Gläubigen) vorgebeugt werden soll, als ob unmittelbar mit der Parusie die grosse Weltumwälzung stattfinde. Warum der Verf. in diesem Zusammenhange ein Interesse hat, diesen Punkt zu erörtern, ist durch Spitta durchaus nicht klar gelegt. M. E. wäre das hier eine rein akademische Erörterung ohne jede praktische Spitze. Der Verf. giebt sich vielmehr alle Mühe, im Folgenden zu zeigen, dass die Verzögerung nur eine scheinbare sei, und nur um ihrer, der Gläubigen, willen stattfinde; wogegen er vom Tage des Gerichtes (V. 10) zu sagen weiss, dass er gewiss kommen werde, und zwar beschreibt er dort den Anfang dieses Tages als einen überraschend plötzlichen, und unmittelbar damit verbindet sich auch jene Umwälzung. Bis dahin wird offenbar noch Alles so bleiben, wie es gegenwärtig ist; also auch ein inzwischen eintretendes Erscheinen des Messias kann nach den Worten keinesfalls angenommen werden. So wenig fordern diese Sätze demnach das „Millennium der Apokalypse", dass sie die Möglichkeit desselben vielmehr rundweg ausschliessen.

V. 9. Erklärung der scheinbaren Verzögerung der Erfüllung der Verheissung. — *οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας*) Der Genitiv ist nicht von *κύριος* (Steinf.), sondern von dem Verb. abhängig, das nach Analogie der Verba des „Auf-

---

*) Die Gedanken: „Gott kann an einem einzigen Gerichtstage die Sünde von Jahrtausenden bestrafen und die durch eine so lange Dauer in die Ewigkeit hineingekommene grosse Entstellung ausgleichen" (Dietlein); und: „Es kann einmal an einem Tage ein so mächtiger Schritt vorwärts geschehen, wie man ihn kaum von einem Jahrtausend erwartet hätte; dann aber rückt wieder der Entwickelungsgang, durch Gott retardirt, tausend Jahre hindurch nur um ein so Geringes weiter, wie etwa sonst an einem Tage" (Thiersch S. 107), sind hier nicht ausgesprochen, wenn sie sich auch vielleicht als Folgerungen aus dem hier Gesagten ableiten lassen.

hörens u. dergl." mit dem Genitiv construirt ist*). — *βραδύνει* heisst nicht bloss: „differre, aufschieben", denn einen Aufschub nach Art menschlicher Zeitbeurtheilung giebt der Verf. zu, sondern es liegt der Begriff der Säumigkeit (1 Mos. 43, 10) darin, die selbst ein Nichterfüllen in Aussicht stellt; es schliesst einen Vorwurf gegen Gott ein; Gerh.: discrimen est inter tardare et differre; is demum tardat, qui ultra debitum tempus, quod agendum est, differt. — *κύριος* ist hier, wie V. 8, nicht Christus, wie Schott vergeblich nachzuweisen sucht, sondern Gott. — *ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται*) „wie Einige es für Saumseligkeit halten"; nämlich dass sich wider Erwarten die Verheissung noch nicht erfüllt hat; Grotius: et propterea ipsam quoque rem promissam in dubium trahunt. Mit *τινες* sind nicht die Spötter, sondern schwachgläubige Gemeindeglieder gemeint. Aber solche unmuthigen Zweifelsreden geben dem Verf. ein Recht, für die Zukunft das Auftreten jener Spötter zu fürchten. — *ἀλλὰ μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς*) *μακροθυμεῖν* c. *ἐπί:* Matth. 18, 26. 29. Luk. 18, 7. u. a., cum *πρός*: 1 Thess. 5, 14; c. *εἰς* nur hier: „in Beziehung auf euch". *εἰς ὑμᾶς*) In *ὑμᾶς* sind die Leser, an die der Brief gerichtet ist, angeredet, wobei sich die allgemeinere Beziehung auf die übrigen von selbst versteht. Der Grund der bisherigen Nichterfüllung ist die langmüthige Liebe Gottes; die nähere Bestimmung liegt in den folgenden Worten. — *μὴ βουλόμενος*) Das Particip in erklärendem Sinne: „indem er nicht will"**). *τινὰς ἀπολέσθαι*) *τινὰς* nämlich solche, die noch ein fleischliches Leben führen. — *ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι*) *χωρεῖν* hier ähnlich, wie Matth. 15, 17 (Aeschyl. Pers. v. 385: *εἰς ναῦν*; vrgl. Wahl s. v.) „sondern zur Busse kommen", oder wohl genauer: „in die Busse hineingehen"; nicht wie Dietlein meint: „den entscheidenden Schritt zur Busse thun"; ganz unrichtig will Calvin *χωρεῖν* entweder = recipere, so dass *κύριος* das Subjekt ist, oder als intrans. Verb. = colligi, aggregari fassen. — Zu dem Gedanken vrgl. 1 Tim. 2, 4. Hesek. 18, 23. 33, 11***). — Nach Spitta wendet sich der Verf. in V. 9 an An-

---

*) *Τῆς ἐπαγγελίας* mit dem Folgenden: *ὥς τινες βραδυτῆτα ἡγοῦνται* zu verbinden, so dass der Genitiv von *βραδυτῆτα* abhängt (Hofm.), ergiebt eine höchst schwerfällige und künstliche Konstruktion.

**) Nach Dietlein drückt *βούλεσθαι* „ein Bestimmtsein des Willens", *θέλειν* „ein Wollen als Selbstbestimmung" aus: dies ist unrichtig; *βούλεσθαι* ist vielmehr das Wollen mit und aus bewusster Ueberlegung; *θέλειν* dagegen das Wollen allgemein, auch aus unmittelbarer Neigung.

***) Um dieser Stelle die Beweiskraft gegen die Prädestinations-

dere, als in V. 8, und schon die asyndetische Verbindung soll einer engen Anknüpfung im Wege stehen! Kann eine Folgerung wohl logisch enger und packender angeknüpft werden, als wenn man die Partikel auslässt?

V. 10. *ἥξει δὲ [ἡ] ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης*) Nachdrucksvoll steht *ἥξει δὲ* — im Gegensatz gegen das Vorherg. — voran; es ist dadurch das gewisse und durch *ὡς κλέπτης* das unerwartet plötzliche Erscheinen des Gerichtstages ausgesagt; vrgl. 1 Thess. 5, 2 (Matth. 24, 43): dass *κυρίου* auch hier = *θεοῦ* (nicht = *Χριστοῦ*; Schott) ist, zeigt V. 12: *τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας*. — *ἐν ᾗ [οἱ] οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται*) In diesem Relativsatz wird „das wesentliche Ereigniss dieses Tages, das ihn zu dem macht, was er ist" (Schott), angegeben. *ῥοιζηδὸν*, *ἅπ. λεγ.*, = *μετὰ ῥοίζου* wird am besten in der dem Worte eigenthümlichen Bedeutung: „mit rauschender Schnelligkeit" (Wiesing., Schott, Hofm., Keil; Pape s. v.) genommen; Oecum. versteht es von dem Geprassel des zerstörenden Feuers (vrgl. Spitta: „von dem Sausen der aufwärts fahrenden Flamme"), de W. dagegen von dem Geräusch des Zusammenstürzens (vgl. Luther). Zu *παρελεύσονται* vrgl. Matth. 24, 35. 5, 18. Luk. 16, 17. Offb. Joh. 21, 1. — *στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται*) Unter *στοιχεῖα* können nicht die sog. 4 Elemente verstanden werden, „weil die Auflösung des Feuers durch Feuer nicht denkbar ist" (Brückn.), den Begriff aber auf drei (Hornejus) oder auf zwei Elemente (Estius) zu beschränken, ist willkürlich; da die Stellung des Wortes darauf hinweist, dass der Begriff sich weder auf die im Folgenden genannte Erde*) noch auf die aus Himmel und Erde

---

lehre zu nehmen, bemerkt Calvin: sed hic quaeri potest: si neminem Deus perire vult, cur tam multi pereunt? Respondeo, non de arcano Dei consilio hic fieri mentionem, quo destinati sunt reprobi in suum exitum: sed tantum de voluntate, quae nobis in evangelio patefit. Omnibus enim promiscue manum illic porrigit Deus, sed eos tantum apprehendit, ut ad se ducat, quos ante conditum mundum elegit; auch Beza, Piscator u. A. beziehen diese Stelle nur auf die electi.

*) Auch Spitta fasst die *στοιχεῖα* als *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, hat ihm aber nach eingehender Untersuchung aller einschlägigen Stellen eine eigenartige Deutung gegeben. Es sind nach ihm nicht die leblosen Elemente selbst, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, sondern die der Welt innewohnenden Elementargeister, die von Gott ausgehend, den todten Stoff beleben. Das Hauptbedenken gegen diese Fassung, dass von solchen Geistern kaum ein *λυθήσεται* oder *τήκεται* ausgesagt werden könne, weist er wirksam zurück durch eine Stelle aus Test. Levi c. 4: *καὶ τοῦ πυρὸς καταπήσσοντος καὶ πάσης κτίσεως καυσουμένης*

bestehende Welt (Pott: elementa totius mundi tam coeli quam terrae; so auch Brückn.: „die Grundstoffe, aus welcher die Welt als Organismus besteht"; ähnlich Wiesinger, Schott) bezieht, so sind darunter die Grundstoffe des Himmels zu verstehen (vrgl. Keil), entsprechend dem Ausdrucke: *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν*, Jes. 34, 4. Matth. 24, 29 (s. Meyer zu dieser Stelle). Diese Auffassung rechtfertigt sich dadurch, dass in dem vorhergehenden *οἱ οὐρανοὶ — παρελεύσονται* die Zerstörung des Himmels durch Feuer noch nicht ausgesprochen ist. Hievon abweichend erklärt Hofmann den Begriff *στοιχεῖα* hier als Bezeichnung der Gestirne, indem er willkürlich behauptet, dass *στοιχεῖα* „nicht bloss Grundbestandtheile sein können, sondern auch Hauptpunkte, die ihre Umgebung beherrschen", und sich auf Justin. (Apolog. II. c. 5 und Dial. c. Tr. c. 23) beruft, der die Gestirne als *στοιχεῖα οὐράνια* bezeichnet. Gegen diese Erklärung aber spricht, dass sich der Verf. ein Verbrennen der ihm als feurige Körper erscheinenden Gestirne gar nicht vorstellen konnte; wie denn auch keine der entsprechenden Schriftstellen darauf hindeutet. — Das Verb. *καυσοῦσθαι* heisst in klass. Sprache: „von Hitze leiden"; das Partic. drückt den Grund des *λυθήσονται* aus: „durch Gluthitze werden aufgelöst werden." *λύειν*, in der Bedeutung: zerstören, vernichten: Ephes. 2, 14. 1 Joh. 3, 8 hier besonders passend, wenn *στοιχεῖα* die Grundstoffe sind. — *καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα κατακαήσεται) τὰ ἔργα* sind weder die bösen Werke (nach 1 Kor. 3, 15), noch die Werke der Menschen überhaupt (Rosenmüller, Steinf., Hofm.), sondern umfassender die opera naturae et artis (Bengel, Dietlein: „die auf der Erdoberfläche sich zeigende Mannigfaltigkeit von Gebilden im Gegensatze der Erde als Ganzen"; so auch Brückn., Wiesing., Schott, Fronm.), also die der Erde angehörigen Schöpfungen Gottes und die Werke der Menschen (vrgl. Keil). Ist die Lesart *εὑρεθήσεται* ursprünglich (s. darüb. die textkrit. Bemerk.), dann lässt sich der Satz nur mit Hofm. als Frage fassen, allerdings dem einfachen Sprachgefühle zuwider. Will man aber zu Conjecturen greifen, so haben die Vermuthungen von Hort, *ῥυήσεται* sei zu lesen, oder die von Buttmann (vgl. Spitta), welcher *ἃ* statt *τὰ* liest, womit dann der Inhalt von V. 11 f. nicht

---

καὶ τῶν ἀοράτων πνευμάτων τηκομένων. Bei dieser Deutung lässt sich die Stellung der Aussage begreifen, ebenso das unzweifelhaft echte *λυθήσονται* (plur.), und endlich, dass in V. 12 nur vom Vergehen der Himmel und der *στοιχεῖα* die Rede sein kann. Dieser Versuch verdient jedenfalls die vollste Beachtung.

stimmt (s. darüber Spitta), nicht mehr Werth, als die anderweitig bezeugte Lesart *κατακαήσεται*.

V. 11. 12. *τούτων οὕτως πάντων λυομένων*) *τούτων πάντων* bezieht sich auf alle vorhergenannten Dinge und nicht bloss, wie Hofm. will, auf die unmittelbar vorhergenannten *ἔργα*. Was die Lesart *οὕτως* statt der l. r. *οὖν* betrifft, so wird sie zwar nicht durch das Uebergewicht der Zeugen gestützt, sie verdient aber deshalb den Vorzug, weil sie (= „so wie es vorhin angegeben ist") bezeichnender ist, als die Lesart *οὖν* (vgl. dazu Spitta). Das Präsens *λυομένων* erklärt Winer S. 321: „da dieses Alles seiner Natur nach zur Auflösung bestimmt ist; das Schicksal der Auflösung inhärirt gleichsam diesen Dingen schon" (so auch Dietl., de W.-Brückn., Wiesing.); aber richtiger ist es, in dem Präsens die Gewissheit der freilich noch zukünftigen Thatsache ausgedrückt zu finden (ähnlich Schott, Keil, und trotz seiner Polemik gegen diese Fassung im Grunde auch Spitta), zumal das Vergehen aller Dinge, wie es vorher geschildert ist, nicht Folge ihrer Natur, sondern des göttlichen Richterwillens ist (vrgl. Keil). — *ποταποὺς δεῖ κτλ.*) Manche Ausleger theilen diese Periode bis Ende V. 12 in zwei Hälften, deren erste entweder mit *ὑμᾶς* (Pott; vrgl. noch Spitta) oder mit *εὐσεβείαις* (Griesb., Fronm., de W. u. A.) geschlossen wird und eine Frage bildet, worauf die zweite Hälfte die Antwort giebt. Gegen diese Konstr. spricht aber das Wort: *ποταποὺς*, das im N. T. nie direkt fragend, sondern immer exklamativ gebraucht wird. Das Ganze bildet demnach einen Satz, der einen kohortativen Sinn hat (so auch Hofm.)*), und vor dem man zur Verdeutlichung ein: „so bedenket" ergänzen kann; *ποταπός* (bei den Kl. gewöhnlich *ποδαπός*) ist jedoch nicht = quantus (Bretschn., de W.-Brückn.), sondern = qualis. — *ἐν ἁγίαις ἀναστροφαῖς καὶ εὐσεβείαις*) Die Pluralform markirt den heiligen Wandel und die Frömmigkeit in ihren verschiedenen Richtungen und Erscheinungsweisen. Diese Worte können entweder mit dem Vorhergehenden (so die Meisten), oder mit dem Folgenden (so Steinf.; vgl. Spitta) verbunden werden; das Letztere ist vorzuziehen, da das *ποταποὺς* durch diesen Zusatz in seiner Kraft nur geschwächt würde. — *προςδοκῶντας καὶ σπεύδοντας τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας*)

*) Hofm. macht jedoch nicht den neutest. Gebrauch des *ποταπούς* für diese Konstr. geltend, sondern „die Zwecklosigkeit und Frostigkeit einer Zerlegung des Gedankens in Frage und Antwort".

nicht: „so dass“; sondern: „indem ihr — in heiligem Wandel etc. — erwartet“. — Zu *σπεύδοντας* wird von den meisten früheren Auslegern willkürlich *εἰς* ergänzt; Vulg. exspectantes et properantes in adventum; Luth.: „eilet zu dem Tage“; Andere geben dem Worte die Bedeutung: „sehnsüchtig erwarten“; allein diese Bedeutung hat es nie, sondern in den dafür angeführten Stellen heisst es: „etwas mit Eifer betreiben, etwas beschleunigen“. (Jes. 16, 5. LXX: *σπ. δικαιοσύνην*). Wodurch die Beschleunigung stattfinden soll, ist aus V. 11 zu entnehmen: nämlich durch heiligen Wandel und Frömmigkeit*). — Der Ausdruck: *τὴν παρουσίαν τῆς τοῦ θ. ἡμέρας* kommt sonst nicht vor; zu *ἡ τ. θεοῦ ἡμ.* vrgl. V. 10 u. Tit. 2, 13; willkürlich ergänzt Steinf. zu *παρουσίαν* „*τοῦ Χριστοῦ*“ — *δι' ἣν οὐρανοὶ κτλ.*) Wiederaufnahme des V. 10 Gesagten. — *δι' ἣν* kann entweder auf *τὴν παρουσίαν* (Steinf., Hofm.) oder auf *τῆς τ. θ. ἡμέρας* bezogen werden; der Sinn bleibt bei beiden Beziehungen wesentlich derselbe; es ist weder = per (wie *διά* c. Gen.), noch in zeitlichem Sinne (Luth. „in welchem“) zu nehmen, sondern bezeichnet auch hier, wie immer, die veranlassende Ursache = „um — willen“ (Brückn., Wiesing., Schott, Keil, vrgl. Winer S. 373). *τήκεται*; de Wette: „*τήκεται* muss nicht streng in der Bedeutung „geschmolzen werden“, so dass die *στοιχ.* als eine feste Masse zu denken wären, es kann als Synonym von *λύεσθαι* genommen werden“; die Anspielung an Jes. 34, 4. LXX.: *καὶ τακήσονται πᾶσαι αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν* (vrgl. Micha 1, 4) ist nicht zu verkennen. Wenn die Verbindung von V. 11 f. mit dem Vorigen so herzustellen wäre: „Wenn Alles Irdische vergeht, wie noth thut es, dessen sich zu befleissigen, was allein besteht“ (Wiesing.; ähnlich Fronm. u. A.), dann würde allerdings Spitta im Rechte sein, wenn er die Einheitlichkeit der Aussage in V. 11 f. vermisst und deshalb das Ganze für eine Glosse erklärt; (er thut das um so lieber, als die Aussagen des V. 12 über den Herrentag zu seiner Auffassung von der tausendjährigen *ἡμέρα* Gottes, an dessen Ende erst die Weltumwandlung eintrete, schlechterdings nicht passt.) Der Gedankengang ist vielmehr dieser: Da die Weltumwandlung ganz gewiss in Aussicht steht (s. das über *λυομένων*

---

*) Im Wesentlichen richtig erklärt de Wette: „Sie beschleunigen das Kommen des Tages dadurch, dass sie durch Busse und Heiligkeit das Werk der Erlösung vollziehen und nicht jene *μακροθυμία* V. 9 nöthig machen“; Wiesinger fügt noch hinzu „und es positiv durch ihr Gebet herbeiziehen (Offb. Joh. 22, 17)“, was Hofm. nach Bengels Vorgang zu einseitig hervorhebt.

Gesagte), so kommt es nur darauf an, dieselbe und damit die Ankunft des Herrentages, der ja mit der Umwandlung unmittelbar verbunden ist, da dieser nur um jenes Tages willen eintritt, möglichst zu beschleunigen. Das können sie aber (vgl. die Aussagen von V. 9. 15) dadurch, dass sie durch völlige Sinnesänderung und heiligen Wandel das Motiv für die Aufschiebung der Parusie aufheben. Dass sie aber an dieser Beschleunigung ein wirkliches Interesse haben, zeigt

V. 13, welcher sagt, dass der Herrentag für sie ja die Erfüllung aller Hoffnungen bringe. So geht also in V. 13 nicht bloss die Beschreibung von der letzten Umwälzung noch fort (so Spitta), sondern es werden die für die Gläubigen beseligenden Folgen derselben geschildert, was sich aufs Beste an die Ermahnung V. 11 f. anschliesst (geg. Spitta), also kein Grund zur Annahme einer Interpolation sein kann*). — Durch *καινοὺς* — *καινὴν* wird der Himmel und die Erde der Zukunft von denen der Gegenwart der Beschaffenheit nach unterschieden; vgl. 2 Kor. 5, 17. — Dieselbe Idee eines neuen Himmels und einer neuen Erde ist Apok. 21, 1 ausgesprochen. — *κατὰ τὸ ἐπάγγελμα αὐτοῦ*) vgl. Jes. 65, 17. 66, 22. — *αὐτοῦ* i. e. *θεοῦ*; es ist, wenigstens vorzugsweise, die alttestamentliche Verheissung gemeint. Durch *προςδοκῶμεν*, das auf *προςδοκῶντας* V. 12 zurückblickt, wird der neue Himmel und die neue Erde bedeutungsvoll als Ziel der gewissen Hoffnung der Gläubigen bezeichnet. — *ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ*) ein ähnlicher Gedanke ist in Jes. 65, 25 enthalten; vgl. Apok. 21, 3. 27. Unrichtig bezieht Erasm. *ἐν οἷς* auf das in *προςδοκῶμεν* liegende Subjekt; es geht offenbar auf *καινοὺς οὐρ. κ. γῆν καιν.* zurück. *δικαιοσύνη* nicht = gloria et felicitas coelestis, utpote verae justitiae prae-

---

*) Von den anderen Gründen, die Spitta anführt, ist der, welcher sich auf die Verbindung mit dem Vorigen bezieht, oben zurückgewiesen. Warum aber der Verf. hier nicht das deutlichere *τοῦ θεοῦ* in Abwechselung mit *κυρίου* hätte schreiben sollen, ist nicht einzusehen. Die Wiederholung des Hinweises auf die grosse Katastrophe hat gewiss nichts Anstössiges, zumal da sie hier durch *δι' ἣν* in einer andersartigen Beleuchtung erscheint, die sich mit einer vorurtheilsfreien, vom Millennium absehenden Erklärung von V. 9. 10 wohl verträgt. Vollends hatte Spitta am wenigsten Grund, das Fehlen des Erdbrandes in V. 12 zu urgiren, das allerdings etwas Auffälliges hat im Blick auf den V. 13 folgenden Gegensatz, für Spitta aber ohne Bedeutung ist, da er ja die *στοιχεῖα* von den Elementargeistern der Erde deutet.

mium (Vorst.), auch nicht bloss das dem göttlichen Willen vollkommen entsprechende, heilige Verhalten derer, die dem neuen Himmel und der neuen Erde angehören *), sondern die der neuen Welt überhaupt eingeprägte Gestalt des rechtschaffenen Wesens (Wiesing., Hofm., Keil, Spitta). Himmel und Erde werden dann nicht mehr wesentlich unterschieden sein; in beiden (*ἐν οἷς*) wird die Gerechtigkeit wohnen, und damit wird in beiden für Gott selbst eine Wohnstätte bereitet. Es ist diese Anschauung dem Wesen nach also identisch mit der andern, die ebenfalls im N. T. vertreten ist, dass die Endvollendung eine himmlische schlechthin ist.

V. 14 ff. Unmittelbar daran schliesst sich nun die Endermahnung, die anderer Art ist, als in V. 11. 12. Während der Verf. dort dazu mahnte, sie sollten durch heiligen Wandel das Kommen der Parusie beschleunigen, lautet hier die Ermahnung allgemeiner dahin, dass sie, nicht ablassend von der bestimmten Erwartung der Parusie, dafür eifrig sorgen sollen, dass sie in demjenigen sittlichen Zustande sich befinden, welcher sie qualificirt zur Theilnahme an dem neuen Himmel und der neuen Erde, zu deren Wesen die *δικαιοσύνη* gehört. Damit kehrt der Verf. zu dem Gedanken von Cap. 1, 5—11 zurück.

V. 14. *διὸ, ἀγαπητοί, ταῦτα προςδοκῶντες*) Das Particip giebt nicht die Erklärung des *διό*: „deshalb weil wir dieses erwarten" (Wiesing., Schott, Hofm., Keil, Spitta), sondern das Warten darauf gehört mit zur Aufforderung (Dietl., Brückn., Steinf.), was namentlich daraus hervorgeht, dass er V. 15 ausdrücklich ermahnend anfügt, welche Beurtheilung des gegenwärtigen Aufschubs ihnen ein solches *προςδοκᾶν* wirklich ermöglicht. — *σπουδάσατε ἄσπιλοι* — — *ἐν εἰρήνῃ*) *ἄσπιλοι* s. 1 Petr. 1, 19; *ἀμώμητοι*, ausser hier nur noch Phil. 2, 15 „untadelhaft" (5 Mos. 32, 5: *τέκνα μώμητα*); Gegenbild der Irrlehrer: *σπῖλοι καὶ μῶμοι* Cap. 2, 13; vgl. 1 Petr. 1, 19: *ἀμώμου*. — *αὐτῷ*) nicht = *ὑπ' αὐτοῦ*, auch nicht Dat. comm. (Schott) und ebensowenig: „in Beziehung auf ihn" (Hofm., Keil, vgl. Spitta), sondern: „nach seinem (nämlich Gottes) Urtheil". — *εὑρεθῆναι*) geht nicht auf die zukünftige Zeit des Gerichts, sondern auf die gegenwärtige Zeit der Erwartung, wozu *ἐν εἰρήνῃ* sowohl als das folgende

*) Auch in dem Buche Henoch finden sich ähnliche Vorstellungen: Cap. XC, 17: „und der frühere Himmel, — er wird hinwegkommen und vergehen und ein neuer Himmel wird sich zeigen", vgl. Cap. LIV, 4. 5.; L, 5.; X, 17. —

ἡγεῖσθε am besten passt. — ἐν εἰρήνῃ) Dieser Zusatz gehört nicht zu προσδοκῶντες, was Beza für wahrscheinlich hält, sondern zu εὑρεθῆναι ἄσπιλοι κτλ.; er charakterisirt die friedliche, ruhige, innere Stimmung der Gläubigen, mit der sie ohne Besorgniss und ängstliche Erregung zuversichtlich der Parusie entgegensehen sollen, eine innere Ruhe, wie sie bei der richtigen Beurtheilung des vorläufigen Ausbleibens der Parusie (V. 15a) eintreten wird. Dietl. beschränkt den Begriff von εἰρήνη willkürlich auf den „Kirchenfrieden, namentlich den Frieden im Verhältniss zu den kirchlichen Autoritäten"; nicht minder verfehlt ist es, ἐν εἰρήνῃ mit Steinf. als Gegensatz gegen „allen Zwiespalt zwischen dem judenchristlichen und dem heidenchristlichen Elemente" zu fassen; auch die Erklärung de Wette's: „zu eurem Frieden" = εἰς εἰρήνην (Beza: vestro bono, clementem illum videlicet ac pacificum experturi) lässt sich sprachlich nicht rechtfertigen. Die von Spitta vorgeschlagene Verbindung des ἐν εἰρήνῃ allein mit εὑρεθῆναι, während die beiden Adjectiva die Voraussetzung, nicht das Ziel des Heiligungsstrebens angeben sollen, würde selbst dann nicht natürlich erscheinen, wenn man nicht, wie es Spitta doch annimmt, schon eine solche Voraussetzung des σπουδάσατε in προσδοκῶντες hätte. Sein Hinweis auf 1, 9. 2, 20 ist ohne Bedeutung; denn in dem gesammten N. T. wird vorausgesetzt, dass ein Entnommensein aus der befleckenden Welt erst die Möglichkeit des Heiligungsstrebens bewirkt, und trotzdem wird überall als Ziel des Heiligungstrebens für die Christen hingestellt, dass sie sich fleckenlos erhalten sollen. Endlich steht Spitta mit seiner Deutung des εἰρήνη (= geistige Unversehrtheit) wohl allein.

V. 15. 16. καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν) s. V. 9 „die Langmuth unsers Herrn, die darin besteht, dass er das letzte Gericht noch zurückhält". Ob unter ὁ κύριος ἡμῶν Gott (de Wette, Dietl., Fronm., Keil) oder Christus (Wiesing., Schott, Steinf., Spitta) zu verstehen sei, ist zweifelhaft; für jenes spricht das Vorhergehende (V. 14. 12. 10. 9. 8), für dieses der neutest. Sprachgebrauch; im Wesentlichen kommt beides auf dasselbe hinaus. — σωτηρίαν ἡγεῖσθε) Gegensatz zu: βραδυτῆτα ἡγοῦνται V. 9; „die μακροθυμία des Herrn erachtet für Errettung", d. i. für etwas, was euere Errettung verursacht; nämlich dadurch, dass ihr die Gnadenzeit so anwendet, dass die Frucht davon die σωτηρία ist. — καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κτλ.) Diese Berufung auf Paulus soll offenbar zur Verstärkung der

gegebenen Ermahnung dienen, ist aber noch insbesondere dadurch veranlasst, dass sich Manche einer Verdrehung der Worte des Apostels schuldig machten, wovor der Verf. des Briefes seine Leser warnen will. — Durch ὁ ἀγαπητὸς κτλ. wird Paulus nicht bloss als Freund oder als Mitchrist bezeichnet, sondern, wie das ἡμῶν zeigt, als ein solcher, mit dem sich Petrus und seine Genossen als mit einem Mitarbeiter auf das Innigste verbunden wissen *). Durch den Zusatz κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν drückt er die Anerkennung der ihm verliehenen Weisheit aus, der auch die Aussprüche, welche der Verf. vornehmlich im Auge hat, entflossen sind. — ἔγραψεν ὑμῖν) Welcher Brief oder welche Briefe sind gemeint? Nach Oecum., Lorin., Grot. u. A., sowie Dietl. und Besser: der Brief an die Römer, wegen Cap. 9, 22 (ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ) und Cap. 2, 4; nach Jachm.: die Briefe an die Korinther (vornehmlich wegen 1. Br. 1, 7—9) in Betracht der Worte: κατὰ — σοφίαν; nach Est., Beng., Hornej., Gerh. u. A.: der Brief an die Hebräer, wegen 9, 26 ff. 10, 25. 37. Diese verschiedenen Meinungen setzen voraus, dass sich καθὼς nur auf den letzten in diesem Verse ausgesprochenen Gedanken beziehe. Zu dieser Beschränkung ist jedoch kein Grund vorhanden, da sich diese Ermahnung der vorhergehenden V. 14 aufs engste anschliesst. Die Annahme, dass sich καθὼς ἔγραψε noch weiter, nämlich auf den ganzen Abschnitt von der Parusie, zurückbeziehe (de Wette, dem Brückn. beistimmt, auch Schott), wird von Wiesing. (vgl. Spitta) mit Recht zurückgewiesen. — Da durch ἔγραψεν ὑμῖν das Schreiben, welches der Verf. meint, als ein solches bezeichnet wird, welches an denselben Leserkreis gerichtet ist, für den 2. Petr. bestimmt ist, so können damit nicht die oben genannten Briefe, auch nicht die Thessalonicher-Briefe (de Wette), sondern nur der Epheserbrief (Wiesing., Schott, Hofm., Keil, vielleicht auch die an die Galater und Kolosser) gemeint sein; dafür spricht überdies der Charakter des Epheserbriefes als eines Cirkularschreibens und die in 1. Petr. vorkommenden Anklänge an denselben; auch ist zu beachten, dass derselbe reich an

*) Hofm. dagegen urgirt den Plural ἡμῶν und meint, dass Petrus dadurch den heidnischen Lesern gegenüber die jüdischen Christen mit sich zusammenfasst und zu erkennen giebt, dass der Heidenapostel, wie ihm selbst, so auch ihnen ein lieber Bruder ist; vgl. dageg. Spitta; Keil meint, er fasse sich in ἡμῶν mit seinen (heidenchristlichen) Lesern zusammen.

ähnlichen Ausführungen ist*) (vgl. z. B. Eph. 1, 4—14); und im Epheserbriefe, wie namentlich in dem an die Kolosser, fehlt auch der Hinweis auf die christliche Zukunftshoffnung nicht. Jedenfalls ist es eine sehr vage Vermuthung, die Spitta (vgl. Pott und Morus) ausspricht, dass hier an einen uns unbekannten, (nach seinen Voraussetzungen über unseren Brief) an judenchristliche Gemeinden geschriebenen Brief zu denken sei. Ueberhaupt ist die Annahme von Pott und Morus willkürlich, dass der Verf. hier einen Brief meine, den wir nicht mehr besitzen.

V. 16. *ὡς καὶ ἐν πάσαις [ταῖς] ἐπιστολαῖς*) sc. *ἔγραψεν*. Durch diesen Zusatz wird der Brief (oder die Briefe) des Paulus, der bei dem *ἔγραψεν ὑμῖν* gemeint ist, von den andern Briefen desselben bestimmt unterschieden, was aber von jenen gilt, auch von diesen ausgesagt, nämlich dass sie dieselben Ermahnungen enthalten, was jedoch durch *λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων* bestimmter beschränkt wird. Die Verschiedenheit der Lesart, ob nämlich bei *πάσαις* der Artikel steht oder nicht, ist für den Sinn von geringer Bedeutung, indem es eine unberechtigte Meinung ist, dass durch *πάσαις ταῖς* die Briefe des Paulus als eine geschlossene Sammlung (Wiesing.) markirt werden, da der Artikel nur dazu zwingt, an alle dem Verf. (wir brauchen nicht einmal an die Leser zu denken; vgl. Spitta) bekannten Briefe Pauli zu denken. Müsste es so angesehen werden, als wäre die geschlossene Sammlung paulinischer Briefe bereits Eigenthum der Kirche geworden, dann wäre die Unterscheidung zwischen den an die Leser unseres Briefes gerichteten Briefen und den übrigen werthlos und unverständlich (vgl. Weiss, Einl. § 41, 3 A. 3). — *λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων*) *λαλῶν* steht nicht für: *ἐν αἷς λαλεῖ* (Pott), sondern es heisst: „wenn er in ihnen (nämlich: in seinen Briefen) von diesen Dingen redet“. *περὶ τούτων* kann sich nur auf dasselbe beziehen, worauf das *καθὼς* V. 15 hinweist; also nicht eigentlich auf die Lehre von der Parusie als solche, sondern vornehmlich „auf

---

*) Für verfehlt muss es gelten, wenn Schott sich darauf beruft, dass „gerade der Epheserbrief 2, 11—3, 12 die genaueste Ausführung des hier in V. 9 und 15 ausgesprochenen Gedankens, dass die auf die Heilsvollendung abzielende göttliche Lenkung der Geschichte der Gegenwart die eigenthümliche Bedeutung gegeben hat, die Heidenwelt in die Gemeinde einzuführen, welche Subjekt der künftigen Heilsvollendung sein wird, enthält“; denn von alle diesem ist hier ganz und gar nicht die Rede.

die V. 14 f. ausgesprochene sittliche Ermahnung" (Wiesing.) und was mit derselben in Verbindung steht. — Mit der in dem Folgenden enthaltenen Bemerkung wird die Veranlassung zu der Erwähnung der Paulin. Briefe angedeutet. — *ἐν αἷς ἐστι δυσνόητά τινα*) Die Lesart *ἐν αἷς* verdient nicht nur wegen der äusseren Autoritäten (vgl. die textkrit. Note), sondern auch wegen des folgenden: *ὡς τὰς λοιπὰς γραφάς* den Vorzug (Wiesing., Brückn., Reiche, Hofm., Keil, Spitta; anders Schott). Gewöhnlich wird *τινὰ* als Subj. und *δυσνόητα* als dazu gehöriges Prädikat genommen; die Stellung der Worte aber entscheidet dafür, *δυσν. τινα* zusammen als Subjekt zu fassen (Schott, Hofm., Keil). Unter *δυσνόητα* sind nicht mit Schott „die Dinge selbst, die an sich dem natürlichen Denken widerstreiten", sondern die Ausdrücke, in denen Paulus von ihnen redet, zu verstehen; Steinf. richtig: „*τινά* sind Worte, nicht Objekte"; denn zu den Dingen passt nicht das Verb. *στρεβλοῦσιν*. Der Zusammenhang verbietet, darunter die Aussprüche des Apostels Paulus über die Parusie selbst (Schott) zu verstehen und also an Aussagen desselben, wie sie sich 1 Thess. 4, 13 ff. 1 Kor. 15, 12—58 finden, zu denken. War vielmehr bei *περὶ τούτων* an die Mahnungen Pauli zu christlich-sittlichem Lebenswandel zu denken, so muss Petrus auch hier „Aeusserungen im Auge haben, die sich so verdrehen liessen, dass sie zur Rechtfertigung einer laxen Sittlichkeit dienen konnten" (Spitta). Man wird es deshalb mit Wiesing. auf die paulinische Rechtfertigungslehre und die damit verbundene Lehre von der Freiheit vom Gesetze beziehen müssen (vgl. auch Spitta, Weiss, Einl. § 41, 3 A. 3) *). — *ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν*) *ἀμαθής, ἅπ. λεγ.*, heisst nur „unwissend"; die von de Wette angegebene Nebenbeziehung der Widerspenstigkeit und des Unglaubens (Joseph. Antiqq. I, 4. 1 u. III, 14. 4), ist hier nicht anzunehmen, da der mit *ἀμαθής* verbundene Begriff *ἀστήρικτος* zwar die Glaubensstärke, nicht aber den Glauben selbst negirt; zu *ἀστήρικτοι* vgl. Cap. 2, 14. Es sind damit Libertiner gekennzeichnet, Leute von der Art, wie sie in den

*) Nach Hofm. (vgl. Keil) sollen darunter solche Stellen, wie Ephes. 2, 5 f. Kol. 2, 12 gemeint sein: „denn an solche Aussprüche konnte sich die Lehre eines Hymenäus und Philetus anschliessen, dass die Auferstehung schon geschehen, eine andere also, als die in der Wiedergeburt erfolgte, nicht zu erwarten sei. — — Von dieser Lehre aus konnte es, wenn sich die Lehre von der Gottfremdheit der sinnlichen Welt dazu schlug, zu der in Cap. 2 vorhergesehenen Rechtfertigung der Unsittlichkeit kommen".

Gemeinden der Leser in Zukunft als Irrlehrer und Verführer auftreten werden. Die allerdings schwachen Ausdrücke werden durch das Verbum doch erheblich verschärft; und ein Hinweis auf Cap. 2, 14 (Schott) zwingt nicht zur gegentheiligen Annahme, da der Verf. hier, wie der folgende Vers zeigt, ebenso gewiss nicht von Gemeindegliedern aus dem Leserkreise spricht, als er mit *πάσαις ταῖς ἐπιστολαῖς* an den Lesern wahrscheinlich gar nicht bekannte Briefe dachte. *στρεβλοῦν*, *ἅπ. λεγ.*, eigentlich: „mit der *στρέβλη* drehen" heisst hier: „die Worte verdrehen", d. i. ihnen einen anderen Sinn geben, als sie wirklich haben; = *διαστρέφειν* (vgl. Chrys. in 2 Kor. 10, 8: *οὗτοι πρὸς τὰς οἰκείας διέστρεψαν τὰ ῥήματα ἐννοίας*) — *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς*) Diese Hinzufügung hat etwas Auffallendes nicht nur wegen des Mangels einer näheren Angabe, welche *γραφαί* gemeint sind, sondern auch deswegen, weil dadurch das *στρεβλοῦν*, welches sich vorher nur auf *δυσνόητά τινα* in den Briefen des Paulus bezog, auf ganze Schriften ausgedehnt wird; denn *γραφαί* durch „Schriftstellen" zu erklären (de Wette), ist willkürlich. — Dass darunter die alttestamentlichen Schriften gemeint seien (Wiesing., Schott, Steinf.), ist sehr unwahrscheinlich, da der Verf. diese gewiss als solche näher bezeichnet haben würde *) (Brückn.); wahrscheinlich also anderweitige Schriften, die zur Zeit der Abfassung dieses Briefes, ebenso wie Briefe des Apostels Paulus in den christlichen Gemeinden gelesen wurden; möglich also, dass dazu auch andere

---

*) Die Gründe gegen jene sonderbare Auffassung hat Spitta sehr gut zusammengestellt. Zwar werden im N. T. mit *αἱ γραφαὶ* sonst immer die alttestamentlichen Schriften bezeichnet; aber wenn man dann dem *λοιπὰς* seinen Werth lässt, dann würden die paulinischen Schriften nicht nur den alttestamentlichen gleichgestellt, sondern zu denselben direct zugezählt. Und wäre es möglich, darin nur eine Gleichstellung an Werth zu finden, dann liesse sich eine solche Aussage nur am Ende des zweiten Jahrhunderts verstehen, wogegen nach 3, 2 der normative Kanon ein ganz anderer sein würde (vgl. dazu Weiss, Einl. § 41, 7 Anm.). Aber offenbar wäre dabei auffallend, dass diese übrigen Schriften an Bedeutsamkeit hinter denen des Paulus zurückzustehen scheinen, ferner, dass die Verdrehung hier auf alle alttestamentlichen Schriften und auf die ganzen Schriften (s. ob.) ausgedehnt erscheint, und endlich besonders, dass die Verdrehung der Schriften des A. T., das doch allen Lesern genau bekannt war, anhangsweise gleichsam erwähnt wird hinter paulinischen Schriften, die den Lesern wahrscheinlich bekannt waren, während er nach seiner Mahnung zum gläubigen Anschlusse an das prophetische Wort (1, 19) solche Verdrehung desselben vor Allem hätte berücksichtigen müssen.

Schriften des N. T. gehörten; dass es aber nur solche seien, lässt sich nicht nachweisen; mehr hat es für sich, mit Spitta an Schriften von Genossen des Paulus oder dgl. zu denken, in denen ähnliche Sätze ausgesprochen wären, welche den Libertinern Anlass geben konnten zur Verdrehung. Jedenfalls ist soviel klar, dass die Worte keine eigentliche Sammlung der neutestamentlichen Schriften voraussetzen, wie de Wette (vgl. Holtzm., Einl. S. 106. 497) behauptet; denn dann würden wir in eine Zeit gewiesen, in welche Niemand den Brief zu versetzen wagen würde. — *πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν*) durch *ἰδίαν* wird *αὐτῶν* verstärkt; „zu ihrem eignen Verderben“ (vgl. Cap. 2, 1); das Verdrehen der Schriften hat dieses zur Folge, indem sie die umgedeuteten Aussprüche derselben gebrauchen, um sich in ihrer fleischlichen Lust zu verstocken.

V. 17. 18. Schlussermahnung und Doxologie. — *ὑμεῖς οὖν*) Die Leser werden also denen, von welchen V. 16 sprach, als andere gegenübergestellt, — *προγινώσκοντες*) „die ihr es vorherwisset“; nämlich: dass solche Irrlehrer, wie sie geschildert sind und welche ihr Auftreten durch eine Verdrehung paulinischer Schriften u. s. w. zu decken suchen, kommen werden; nicht: „dass die Wiederkunft Christi stattfinden wird“; und auch nicht: „dass die Folge des *στρεβλοῦν* die *ἀπώλεια* sein wird“ (Schott). — *φυλάσσεσθε, ἵνα μὴ*) Da *φυλάσσεσθε* sonst nie mit *ἵνα μὴ* konstruirt wird, so ist *ἵνα κτλ.* nicht als Objekt-, sondern als Zwecksatz zu fassen; „auf *φυλάσσεσθε* liegt dann ein besonderer Nachdruck“ (Schott). — *τῇ τῶν ἀθέσμων πλάνῃ συναπαχθέντες*) Die *ἄθεσμοι* (s. Cap. 2, 7) sind die vorher besprochenen *ἐμπαῖκται* und Libertiner, auf die V. 16 sich bezog. — *πλάνη* ist nicht: „Verführung“ (Dietl.: Beirrung Anderer), denn diese Bedeutung hat das Wort nie (auch nicht Ephes. 4, 14); auch würde dazu das *συν* in dem Verb. nicht passen, sondern wie Cap. 2, 18: „der sittlich-religiöse Irrthum“; zu *συναπαχθέντες* „mit fortgerissen“, vgl. Gal. 2, 13 und Meyer zu Röm. 12, 16. — *ἐκπέσητε τοῦ ἰδίου στηριγμοῦ*) zu *ἐκπίπτειν* vgl. Gal. 5, 4. — *στηριγμός ἅπ. λεγ.*, ist der feste Stand, den einer inne hat, hier also der feste Stand, den die Leser als gläubige Christen einnehmen; vgl. 1, 12; Gegensatz gegen die *ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι* V. 16. — V. 18. *αὐξάνετε δὲ*) Gegensatz gegen das *ἐκπέσητε;* das Bleiben in dem festen Stand findet nur statt, wo es an dem *αὐξάνειν* nicht fehlt. Calvin: ad profectum etiam hortatur, quia haec unica est perseverandi ratio, si assidue

progredimur. Unrichtig verknüpft Hofm. (vgl. Keil) diesen Imperativ mit *φυλάσσεσθε*, zu dem es sich als ein Weiteres verhalten soll; dieser Auffassung widerstreitet das *δέ*. — *ἐν χάριτι καὶ γνώσει τοῦ κυρίου κτλ.*) Durch *ἐν χάριτι κτλ.* wird nicht „Mittel und Grund des Wachsens" (Schott, Hofm., der mit Unrecht auf 1 Petr. 2, 2 hinweist, wo nicht das Activum steht, und wo noch ein *εἰς* hinzugefügt ist), sondern dasjenige angegeben, woran sie wachsen oder zunehmen sollen; das nicht näher bestimmte *αὐξάνειν* stände dem *ἵνα μὴ — ἐκπέσητε κτλ.* zu kahl gegenüber. Hinsichtlich der beiden Begriffe: *χάρις* und *γνῶσις* sagt Aretius: illud ad conversationem inter homines refero, quae gratiosa esse debet; hoc vero ad Dei cultum, qui consistit in cognitione Christi; diese Erklärung ist falsch: *χάρις* kann nur entweder die huldvolle Gnade Gottes sein; oder — was den Vorzug verdient — der Gnadenzustand der Christen (nach Calvin u. A.: der Inbegriff der göttlichen Gnadengaben). — Die *γνῶσις* ist hier besonders genannt, weil der Verf. sie als den lebendigen Grund aller christlichen Thätigkeit betrachtet. — Den Genitiv: *τοῦ κυρίου κτλ.* fasst de Wette, dem Brückn. beistimmt, in Beziehung auf *χάρις* als subjektiven, in Beziehung auf *γνῶσις* als objektiven Genitiv; ebenso Hofm.; diese zweifache Beziehung desselben Genitivs ist undenkbar *); gehört er zu beiden Begriffen, so kann er nur Genit. auctoris sein (Dietl., Steinf.); da es aber natürlicher ist, ihn bei *γνῶσις* als Gen. obj. zu erklären, so ist *χάρις* als selbständiger Begriff zu fassen. — Zum Schluss die Doxologie, auf Christus bezogen; Hemming: testimonium de divinitate Christi, nam cum tribuit Christo aeternam gloriam, ipsum verum Deum absque omni dubio agnoscit. — Der Ausdruck *εἰς ἡμέραν αἰῶνος* findet sich nur hier; Bengel nimmt *ἡμέρα* im Gegensatze gegen die Nacht: aeternitas et dies, sine nocte, merus et perpetuus; *ἡμέρα αἰῶνος* ist nicht bloss der Tag, an welchem die Ewigkeit im Gegensatze zur Zeitlichkeit beginnt, sondern der Tag, welcher die Ewigkeit selbst ist. Schwerlich ist es berechtigt, mit Spitta diesen Tag zu deuten von dem bestimmten Tage des *εἰς αἰῶνα* lebenden Gottes, der nach V. 8 tausend Jahren gleich ist, und dem die Leser entgegenwarten. In der zum Belege

---

*) Hofm. beruft sich dafür freilich auf Röm. 15, 4. Tit. 2, 13. 1 Petr. 1, 2; aber diese Stellen beweisen nicht, was sie beweisen sollen.

angeführten Stelle Sir. 18, 9 ist die ἡμέρα αἰῶνος die ganze Ewigkeit selbst; das geht aus dem Satze mit ὡς hervor: wie die ὀλίγα ἔτη dem σταγὼν ὕδατος entsprechen, so die ἡμέρα αἰῶνας der ganzen θάλασσα. Endlich begriffe man auch bei Spittas Ansicht nicht, weshalb Jesu nur bis in diesen tausendjährigen Tag hinein, und nicht für alle (Tage der) Ewigkeit die δόξα zugesprochen würde. — ἀμήν) vgl. Jud. 25.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

WEISS, Bernhard
Kritisch exegetisches
Handbuch ...

531
M612
v.11
1886

